

Filosófica



La filosofía aristotélica del lenguaje

Jaime Araos San Martín

EUNSA

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA DEL LENGUAJE

JAIME ARAOS SAN MARTÍN

LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA
DEL LENGUAJE

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN FILOSÓFICA NÚM. 142

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Consejo Editorial

Director: Prof. Dr. Ángel Luis González

Vocal: Prof. Dra. Lourdes Flamarique Zaratiegui

Secretario: Prof. Dr. Juan Fernando Sellés Dauder

Primera edición: Febrero 1999

© 1999. Jaime Araos San Martín

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España

Teléfono: (34) 948 25 68 50 - Fax: (34) 948 25 68 54

E-mail: eunsaedi@abc.ibernet.com

ISBN: 84-313-1664-0

Depósito legal: NA 88-1999

Composición: Adolfo Castaño de León

Imprime: NAVEGRAF, S.L. Polígono Berriainz, Nave 17. Berriozar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2665

*A Verónica, Viviana,
Miguel Ángel y Alejandro*

ÍNDICE

PREFACIO	13
----------------	----

PRIMERA PARTE

EL ORDEN DEL LENGUAJE

CAPÍTULO I

LA VOZ (ΦΩΝΗ) COMO FORMA PRIMARIA DEL LENGUAJE ANIMAL

§ 1.	El sonido (ψόφος)	21
§ 2.	El concepto de voz (φωνή).....	24
§ 3.	Los sujetos de la voz	26
§ 4.	El ámbito semántico de la voz	27
§ 5.	El modo de significación de la voz	28
§ 6.	Función social de la voz	32
§ 7.	La voz como perfección vital	33
§ 8.	Rasgos accidentales de la voz	37

CAPÍTULO II

EL DIALEKTO (ΔΙΑΛΕΚΤΟΣ) COMO FORMA LÍMITE DEL LENGUAJE ANIMAL

§ 9.	El concepto de dialekto	41
§ 10.	Los órganos del dialekto	46
§ 11.	Los sujetos del dialekto	49
§ 12.	Dialekto y significación	52

CAPÍTULO III

PALABRA O ΛΟΓΟΣ: LA ESENCIA DEL LENGUAJE HUMANO

§ 13.	El significado fundamental de λόγος en Aristóteles.....	57
§ 14.	¿Qué es la palabra? La materia del lenguaje y la doctrina de las cuatro causas	60
§ 15.	Arte y convención. Determinación de la causa formal de la palabra	65
§ 16.	El ser de la palabra: su esencia física y su esencia simbólica	71
§ 17.	Naturaleza y convención en el lenguaje: <i>Cratilo y De interpretatione</i>	82

SEGUNDA PARTE

LOS FUNDAMENTOS DE LA PALABRA

CAPÍTULO IV

ANALÍTICA DEL HABLA (ΛΕΞΙΣ)

§ 18.	<i>Poética</i> 20: Los elementos semánticos y asemánticos del habla	101
§ 19.	Naturaleza y significación del nombre.....	112
§ 20.	Naturaleza y significación del verbo	116
§ 21.	El nombre, el verbo y la verdad	126
§ 22.	Discurso, significación y verdad: λόγος σημαντικός y ἀποφαντικός	130

CAPÍTULO V

LA PALABRA COMO SÍMBOLO DEL SER Y DEL PENSAR

§ 23.	La tesis de Aristóteles acerca de las relaciones del lenguaje con el ser y el pensar	145
§ 24.	Τὰ ἐν τῇ φωνῇ: el ser en la voz	147
§ 25.	Ser en sí y ser en la voz: la teoría platónica sobre la referencia de los nombres y su transformación en Aristóteles	153
§ 26.	Παθήματα τῆς ψυχῆς: las pasiones del alma y el conocimiento	162
1)	Obscuridad de la expresión “pasiones del alma” en <i>De interpretatione I</i>	162
2)	Dos sentidos de “pasión” en <i>De anima</i> II 5: corrupción y conservación.....	165
3)	El hábito como acto	170
4)	El conocimiento como acto	172

5)	Pasibilidad e impasibilidad de la potencia cognoscitiva	173
6)	Pasibilidad e impasibilidad de la cosa conocida	176
7)	Pasibilidad e impasibilidad del conocimiento como acto	178
§ 27.	Tὰ πράγματα : Los diversos sentidos del término y su uso en <i>De interpretatione 1</i>	183
§ 28.	La palabra como símbolo del pensamiento	194
§ 29.	El pensamiento como “semejanza” de las cosas	204
1)	Las pasiones del alma como <i>imágenes</i> de las cosas: Kretzman y Ackrill	205
2)	Las pasiones del alma como <i>representaciones</i> : W. D. Ross	208
3)	Pasiones del alma y <i>adecuación</i> : Heidegger en torno a Aristóteles y a Tomás de Aquino	210
4)	Las pasiones del alma como <i>similitudo</i> : Tomás de Aquino	215
§ 30.	El pensamiento y el ser como intenciones del lenguaje	221

CAPÍTULO VI

LENGUAJE, IDENTIDAD Y DIFERENCIA

§ 31.	Πλείω σημαίνειν , universalidad y equívocidad: en torno a las trampas del lenguaje	231
§ 32.	Πλείω σημαίνειν , sentido y referencia	237
§ 33.	Significación y esencia	240
§ 34.	El lenguaje del ser: de la lógica a la analógica	245
1)	El ser como πρὸς ἓν λεγόμενον: entre la equívocidad por azar y la univocidad	245
2)	¿Analogía de atribución o de proporcionalidad?: una antigua discusión sobre la unidad de los sentidos del ser	255
3)	La articulación de las significaciones πρὸς ἓν y κατ' ἀναλογία in la metafísica aristotélica	267
BIBLIOGRAFÍA		275

PREFACIO

Este libro es resultado de varios años de estudio y reflexión llevados a cabo sobre tierras americanas y europeas. Su núcleo es la tesis doctoral homóloga que, con el patrocinio del Dr. Alejandro Llano, presenté en Navarra en 1990, pero la versión actual presenta cambios de cierta importancia con respecto a aquélla. Algunas de sus ideas han tomado la forma de artículos que he publicado en *Philosophica* (Valparaíso), *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile), *Limes* (Santiago de Chile) y *Aristóteles*, un libro colectivo recientemente editado por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina).

Aristóteles es una de esa figuras, singulares y solitarias en la historia de la humanidad, que nos han legado una obra de tal magnitud y profundidad que su cabal discernimiento y comprensión sobrepasa la capacidad interpretativa de cualquier generación y más bien parece que cada época estuviera destinada a descubrir sólo el nuevo filón de un magno tesoro que, a la vez, se muestra y se oculta. De este modo «ir a Aristóteles» es siempre, desde el punto de vista de la historia del pensar, un «volver a Aristóteles». Porfirio, Tomás de Aquino, Cayetano, Brentano son nombres que marcan momentos destacados de esta vuelta a Aristóteles. Ahora bien, consecuente con el «giro lingüístico» tan señalado en la filosofía contemporánea, la vuelta a Aristóteles propia de nuestro tiempo ha tomado principalmente la forma de una hermenéutica, de una nueva lectura de su filosofía, ahora sobre el lenguaje y desde el lenguaje. Introducirse en la filosofía del lenguaje de la mano de Aristóteles, es una aventura de la inteligencia que nos conducirá, desde el habla, por el laberinto de las preguntas fundamentales acerca del hombre, el pensamiento y el ser.

En las páginas que siguen abordo el lenguaje desde un punto de vista temático, es decir, considerando lo que Aristóteles dice acerca del lenguaje más bien que el modo como lo utiliza (aspecto este último que ha recibido suficiente atención por otros estudios). Sin embargo, el filósofo en ningún libro trata temática y sistemáticamente estas cuestiones. Sólo encontramos textos aislados, digresiones, tratamientos indirectos o, a lo sumo, uno que otro capítulo esparcido a lo largo del *Corpus aristotelicum*. Y como entender e interpretar exige captar la relación de las partes con el todo o, mejor, llevar éstas a cierta unidad, he procurado descubrir y reconstruir esa unidad, con los datos fragmentarios de que disponemos. Con este objeto, he revisado buena parte de los escritos aristotélicos, he cotejado traducciones en diversas lenguas con el texto griego y, en ocasiones, he hecho otras propias. También he utilizado parte de los comentarios griegos y latinos a la obra del Estagirita y he consultado la bibliografía más relevante escrita en lenguas modernas. Creo que el resultado puede ser de interés para la comunidad filosófica y estaré especialmente agradecido de las informaciones, sugerencias o correcciones que los amables lectores me quieran comunicar.

El libro consta de dos partes principales. La primera es una consideración más bien extensiva, en la cual comparo el lenguaje humano con los distintos géneros de lenguaje animal. La segunda es sobre todo intensiva, y por ella intento profundizar en los fundamentos del lenguaje humano, en sus intenciones, elementos y formas más destacadas. No he hecho un mayor desarrollo del lenguaje práctico, porque su debido tratamiento exigiría otra investigación, tanto o más amplia que la presente.

En cuanto a las indicaciones bibliográficas, he intentado conciliar la economía del texto con la comodidad del lector. Por este motivo en las notas a pie de página el lector hallará los títulos abreviados de modo fácilmente identificables, y la información completa se pone en la sección correspondiente, al final del libro. La sección bibliográfica, aunque ocupa varias páginas, prácticamente se limita a las obras citadas y no tiene la pretensión de dar información general de todas las publicaciones relativas al lenguaje en Aristóteles.

En la redacción del texto he empleado la primera persona de plural, para subrayar que es una obra de muchos, aunque vaya firmada por uno solo. Tiene dicha condición, porque su realización habría sido imposible sin la ayuda que recibí de numerosas personas e instituciones, a quienes quiero expresar mi agradecimiento. Los comentarios, parciales o globales, de los profesores A. Llano y L. Polo (Universidad de Navarra), A. d'Ors (Universidad Complutense de Madrid), M. Álvarez Gómez (Universidad de Salamanca), J. de Garay (Universidad de Sevilla), F. Inciarte (Univer-

PREFACIO

sidad de Münster), H. Giannini (Universidad de Chile) y J. Vial Larraín (Universidad Católica de Chile), me fueron de gran utilidad y constituyeron un invaluable aliciente para que me decidiera a publicar esta monografía. A los profesores J. A. Widow (Universidad Católica de Valparaíso), H. Carvallo (Universidad de Chile), J. E. Rivera (Universidad Católica de Chile) y, sobre todo, M. Skarica (Universidad Católica de Valparaíso), debo mi inicio en esta línea de estudios.

Debo también agradecer a la *Oficina de Planificación Nacional*, al *Fondo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica* (Proyecto 19700146-97), a la *Dirección de Investigación* de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Chile), y a sus autoridades superiores, el Rector D. J. González y el Vicerrector D. H. Soto, por la concesión de las becas y subsidios que hicieron posible el desarrollo y publicación de la presente investigación. No puedo dejar de expresar mi deuda con el Dr. Ángel Luis González, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra y Director de la Colección Filosófica de esta Editorial por su inestimable ayuda en la edición de este libro.

Sobre todo quiero dar las gracias a mi esposa e hijos, así como a mis entrañables amigos A. Llano, A. d'Ors, M. Pérez de Laborda y J. de Garay, por la entrega personal, por el apoyo y comprensión que siempre recibí de ellos.

Jaime Araos San Martín
Santiago de Chile

PRIMERA PARTE

**EL ORDEN DEL LENGUAJE:
DE LA COMUNICACIÓN
ANIMAL A LA HUMANA**

Nos proponemos investigar filosóficamente lo que Aristóteles dice sobre el *lenguaje*. En sentido estricto esta tarea parece imposible, porque, como es evidente, el término español no existe en el léxico del filósofo griego. Por tanto, si queremos llevar a cabo nuestra averiguación, estamos obligados ir más allá de los términos y recurrir al dominio menos tangible, pero insoslayable de los conceptos, para buscar una noción como la nuestra en la obra aristotélica. Pero es indudable que también el establecimiento de esta concordancia será imposible, si antes no perfilamos y hacemos explícita nuestra noción de lenguaje, ya que si no sabemos lo que buscamos, como bien se afirma en el *Menón*¹, tampoco lo podremos hallar. Entonces urge hacer una elección, puesto que aún los hablantes hispanos pueden entender cosas bastante diferentes por “lenguaje”, según que empleen este término con arreglo al significado que adopta en una determinada corriente de la filosofía, de la lingüística, de la sociología o del arte, etc. Sin embargo, es muy probable que encontremos un acceso más llano y aristotélico al objeto que buscamos fijándonos en su comprensión corriente y precientífica —la que debería aparecer, por ejemplo, en un diccionario—, antes que en otra más elaborada. Ahora bien, si con este propósito acudimos al *Diccionario de la Real Academia Española*, encontramos como primer significado de “lenguaje” esta definición: *Conjunto de sonidos articulados con que el hombre manifiesta lo que piensa o siente*.

Esta es una formulación más bien estricta, puesto que apunta a una actividad exclusivamente humana (la manifestación de lo que se piensa o siente), que se ejerce, además, por un único medio (los sonidos articula-

1. Cfr. PLATÓN, *Menón* 80 D.

dos). Excluye de su concepto, por ejemplo, toda forma de comunicación animal y, en el orden humano, la expresión escrita. Sólo deja lugar a la forma humana de comunicación y expresión oral. Y la comprensión filosófica de esta precisa forma de comunicación y expresión es, en efecto, la que primordialmente ahora nos proponemos investigar.

Pues bien, revisando las obras del filósofo es posible reconocer efectivamente una noción más o menos equivalente, designada, según los contextos, por una variedad de términos o expresiones: λόγος, λέξις, διάλεκτος, ἑρμηνεία, φάσις, τὰ ἐν τῇ φωνῇ, etc. Es más, salvo por algunas omisiones de esta definición, como son, por ejemplo, el carácter convencional del lenguaje o la referencia a la realidad, no es difícil apreciar que ella tiene un claro regusto aristotélico. Con todo, también es cierto que ésta no es la única clase de lenguaje que el filósofo reconoce. Si interpretamos correctamente su pensamiento, diremos que ésta es su realización más perfecta y más propia, el arquetipo lingüístico, pero que se dan también otras formas y grados de comunicación que, si por un lado, mantienen una diferencia esencial con respecto al lenguaje *stricto sensu*, por el otro, guardan con éste una identidad genérica o, al menos, una relación de semejanza, en virtud de la cual también puede llamárselos lenguaje, aunque sea en un sentido amplio y derivado. Piénsese, por ejemplo, en los chillidos por los que se comunican entre sí los delfines, o en el canto, por el que lo hacen los ruiseñores. Estas otras formas de lenguaje son inferiores, por su condición más elemental y rudimentaria, pero también son más básicas y, por lo mismo, anteriores al término superior de la escala, desde el punto de vista de su composición y desarrollo.

El orden del lenguaje es, pues, como una pirámide cuyo vértice está ocupado por el arquetipo lingüístico y cuya base corresponde a las formas menores de comunicación. La proximidad conceptual de estas otras formas de comunicación con el lenguaje propiamente dicho aconseja su inclusión dentro de este estudio, y su anterioridad señala la conveniencia de darle principio justamente por ellas. De este modo se avanza además en torno a un punto nada despreciable en orden a una indagación como la presente: la precisa conceptualización, de acuerdo a la nomenclatura aristotélica, de los diversos grados y formas de lenguaje, así como también la de los elementos que presupone o que lo constituyen.

CAPÍTULO I

LA VOZ (ΦΩΝΗ) COMO FORMA PRIMARIA DEL LENGUAJE ANIMAL

§ 1. EL SONIDO (ΨΟΦΟΣ)

La clase de lenguaje más elemental y primaria que reconoce Aristóteles es la voz (φωνή). Pero la voz es una forma de sonido (ψόφος) y, por tanto, conviene referirse antes a éste, ya que está supuesto en aquélla, como el género lo está en la especie (es decir, como parte de su definición). Aunque el sonido por sí mismo aún no es un lenguaje ni siquiera básico y rudimentario, y tampoco está ordenado todo él a la elaboración del lenguaje, no obstante, en la medida en que una parte suya sí lo está, puede y debe ser considerado como un importante componente pre-lingüístico. Atendamos, enseguida, a su naturaleza.

El sonido en acto, dice Aristóteles, es siempre el resultado de un golpe o percusión “producido por algo, contra algo y en algo”¹. El mismo filósofo explica su fórmula diciendo que para su producción es preciso que haya al menos dos objetos –uno que golpea y otro que es golpeado–; que éstos sean duros, lisos y huecos; y que el choque tenga lugar en un medio continuo, como el aire o el agua, por el que se transmita el movimiento sonoro al oído². Concuerta con otros filósofos en que el agente principal del oír es el vacío, aduciendo que “vacío parece ser el aire y éste es el que hace oír cuando, compacto y sin perder su unidad se pone en movimiento”³. De por sí, el aire no es sonoro, porque es fácilmente disgregable, mas, cuando se le impide disgregarse, su movimiento deviene

1. *De anima*, II 8, 419 b 9.

2. *Ibid.*, 419 b 10-20. Cfr. *De sensu*, 6, 446 b 30 ss.; *De audibilibus*, 800 a 1 ss.

3. *De an.*, II 8, 419 b 34.

sonido. Por eso afirma que un objeto es sonoro si es capaz de poner en movimiento una masa continua de aire hasta el oído⁴. De esta manera, la lana, la esponja o un par de agujas no pueden producir sonido por más que se las golpee, mientras que el bronce lo hace con facilidad. Tampoco produce sonido el movimiento de los astros, lo cual sostiene en contra de la hermosa, pero inverificada creencia de los pitagóricos sobre la sinfonía continua de los cuerpos celestes⁵.

El oído, por su parte, oye porque está inmerso en el aire, al cual está naturalmente adaptado, de manera que, al moverse el aire que está fuera de él, muévase también el que está dentro. Este último está encerrado para que permanezca inmóvil y así perciba con exactitud todas las variaciones del movimiento sonoro⁶. Si podemos oír también dentro del agua, como se ha dicho, es porque el agua no penetra hasta el aire que está en unión natural con el oído ni mucho menos penetra en el interior del oído, a causa de los espirales del laberinto; en el caso de que ocurriera esto último o que la membrana sufriera algún daño, entonces ya no podríamos oír.

En el campo sonoro se dan variaciones que oscilan entre los tonos más agudos y los más graves —nombres éstos tomados metafóricamente, dice Aristóteles, de las cualidades táctiles. Sus diferencias son resultado de la mayor o menor rapidez de los movimientos respectivos: “Lo agudo mueve al órgano mucho en poco tiempo, mientras que lo grave lo mueve poco en mucho tiempo”⁷. El filósofo opina que el oído puede discernir lo agudo y lo grave porque, como los demás sentidos externos, es una suerte de *término medio* (μεσοτήης), entre las cualidades sensibles contrarias, de las cuales difiere en acto, mas se identifica en potencia⁸. El oído es, por eso, como una *armonía y proporción* (συμφωνία καὶ λόγος), que se destruye por los excesos tanto de lo agudo como de lo grave⁹.

Ahora bien, cabe preguntarse si al hablar del sonido es pertinente hablar también del oído. El primero, en efecto, es un fenómeno físico que debería ser examinado, al parecer, con independencia de la audición, que es un fenómeno biológico y psicológico. Además, parece que el sonido es anterior a la audición y no la presupone, puesto que la genera, mientras que ésta es posterior y, por lo mismo, presupone al sonido, que es su

4. *Ibid.*, 420 a 2 ss.

5. Cfr. *De caelo*, II 9.

6. Cfr. *De an.*, II 8, 420 a 4 ss.; *Part. anim.*, II 10; *Gen. anim.*, V 2.

7. *De an.*, II 8, 420 a 26.

8. Cfr. *De an.*, II 11, 424 a 1 ss.

9. Cfr. *De an.*, III 2, 426 a 27.

objeto propio¹⁰. ¿Cuál es, pues, la justificación de la consideración conjunta del sonido y del oído?

La respuesta se haya en la teoría aristotélica del acto y la potencia aplicada a la percepción sensible. En tanto que el sonido no sea escuchado por el oído y el oído no oiga al sonido, ambos permanecen en mera potencia. El oído sólo se actualiza –deviene audición– cuando oye al sonido, y éste sólo se actualiza –deviene “sonación”– cuando es escuchado por el oído. El acto de cada uno depende de su encuentro con el otro. Aristóteles lo explica con detalle en el *De anima* : “El acto de lo sensible y del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto: cabe, desde luego, que alguien, teniendo oído, no esté oyendo así como no siempre está sonando lo que es sonoro; no obstante, cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar suena, se producen conjuntamente el oído en acto y el sonido en acto: cabría llamarlos respectivamente audición a aquél y ‘sonación’ a éste. Y puesto que el movimiento, la acción y la pasión se dan en aquello que es actualizado, tanto el sonido como el oído en acto han de darse necesariamente en el oído en potencia, ya que el acto del agente y motor tiene lugar en el paciente. El acto de lo que puede sonar es, por tanto, sonido o ‘sonación’ y el de lo que puede oír es oído o audición. Doble es, pues, el significado de oído y doble el de sonido”¹¹.

Apoyados en este texto, podemos afirmar que el sonido es el motor del oído, porque lo actualiza, pero no alcanza su propio acto de motor sino en la potencia del oído, que es su lugar natural, por lo cual es evidente que se relaciona con éste de manera esencial y no accidental. Por otro lado, si el sonido y el oído son cosas diferentes, es únicamente desde el punto de vista de la potencia, porque desde el punto de vista del acto ambos pasan a identificarse, puesto que uno solo es el acto del sentido y de lo sensible. Por aquí se puede entender que el Estagirita desarrolle su teoría del sonido principalmente en los libros sobre el alma y sobre los animales, antes que en los libros físicos o cosmológicos. El sonido está relacionado esencialmente con la vida, porque lo está con el oído, y éste es una facultad cognoscitiva privativa de los seres vivos más perfectos.

Tan relacionados están sonido y vida en el pensamiento aristotélico que la diferenciación de los vivientes de acuerdo con sus expresiones

10. Cfr. *De sensu*, 6, 446 b 30: “Y aún suponiendo que el oír y el haber oído, el percibir y el haber percibido sean simultáneos y no envuelvan ningún proceso de generación, antes bien, existan sin ningún proceso de esta clase, no obstante, el intervalo aún existe dado que el sonido no ha alcanzado aún al oído, aunque el golpe que lo causa haya sido dado ya».

11. *De an.*, III 2, 425 b 26- 426 a 8.

sonoras constituye un criterio válido de clasificación zoológica: es una de las opciones del método *analógico* defendido por el Estagirita en contra del método *dicotómico* de Platón¹². Claro que entonces ya no se mira a las diferencias de sonido que perciben los vivientes, sino a las que emiten. Pues bien, el sonido que emiten los vivientes bajo determinadas condiciones es justamente lo que Aristóteles denomina φωνή, “voz”. A continuación pasaremos a examinar este concepto.

§ 2. EL CONCEPTO DE VOZ (ΦΩΝΗ)

Aristóteles se ocupa de la voz en numerosos pasajes de sus escritos, pero en ninguno ahonda más que en el capítulo 8 del Libro segundo *De anima*, donde la considera junto al sonido como objetos de la audición (ἀκοή). Para definirla, el filósofo se vale de una combinación de notas lógicas y fisiológicas. En substancia, la voz es *un sonido dotado de significación* (σημαντικός γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστὶν ἡ φωνή)¹³. La significación forma parte de su definición y, por tanto, se inscribe desde un comienzo en el orden semántico. De manera general se debe afirmar, entonces, que ningún sonido carente de significación es voz (aunque, según veremos en el capítulo tercero, introduce algunas diferencias cuando trata de la voz humana en particular). Si ésta es la principal nota de la voz, no es, sin embargo, la única; Aristóteles añade otras tres, sin las cuales tampoco puede decirse que una realidad sea propiamente voz.

En primer lugar, un sonido es voz únicamente si es emitido por un ser animado, esto es, dotado de un principio vital, de alma: ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τις ἐστὶν ἐμψύχου¹⁴. Consecuentemente, dice Aristóteles, “ninguno de los seres inanimados emite voz, aunque por semejanza se les

12. Aristóteles rechaza el método de clasificación por divisiones dicotómicas defendido por Platón en sus diálogos de madurez (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*). Piensa que la riqueza y complejidad del mundo real y, en particular, de la vida animal no siempre admite ser analizada dicotómicamente. El Estagirita se inclina por un método más flexible, que haga uso de una variedad de criterios para obtener sus clasificaciones. Es así como en *Hist. anim.*, I 1, por ejemplo, los modos de vida, los tipos de actos, los hábitos y los órganos conforman diversos elementos de juicio para clasificar a los animales atendiendo a sus semejanzas y diferencias. A tal método llamamos “analógico”. En *Hist. anim.*, I 1, 488 a 31-b 21 y IV 9, 535 a 27 ss. Aristóteles obtiene géneros de animales valiéndose de las diferencias de sus emisiones sonoras, que se inscriben bajo los criterios generales de *modos de vida* y *tipos de actos*. Sobre los fundamentos teóricos de este método de clasificación zoológica y la crítica del platónico. Cfr. *Part. anim.*, I 2-4.

13. Cfr. *De an.*, II 8, 420 b 32.

14. *De an.*, II 8, 420 b 5.

atribuye voz a algunos como la flauta, la lira y todos los otros seres inanimados que comportan registro, melodía y articulación. Parece que éstos tuvieran voz, porque la voz comporta tales caracteres”, pero quedan excluidos por carecer de alma o psique¹⁵.

En segundo lugar, tampoco es voz cualquier sonido emitido por un ser animado; sólo reciben este nombre los sonidos producidos por la percusión del aire inspirado en el interior de los pulmones contra la tráquea. “La voz se emite –señala el filósofo– al hacer que golpee contra la tráquea el aire contenido en ella sirviéndose al efecto del aire respirado. Prueba de ello es que ni al inspirar ni al respirar se puede emitir voz, sino solamente cuando se retiene el aire, ya que reteniéndolo, se imprimen contra él los movimientos correspondientes”¹⁶. Por consiguiente, los animales que emiten sonidos, pero no respiran, por no tener pulmones, laringe o tráquea (πλευμόν, φάρυγξ, ἀρτερία), carecen de voz¹⁷.

Finalmente, tampoco basta con que la vibración sonora se produzca en un ser animado por el golpe del aire respirado contra la tráquea para que, en el estricto tratamiento aristotélico sea admitido como voz. La tos o el estornudo, por ejemplo, cumplen con ambas condiciones y, sin embargo, no son voces, porque tales movimientos sonoros no están asociados con alguna imagen o representación (μετὰ φαντασίας τινός). La exigencia de que el sonido vocal vaya unido a un acto de la imaginación deriva de la substancia de la voz, es decir, de que sea un sonido por el cual se signifique algo, un ψὸφος σημαντικός. Si está dotado de significación, entonces no es un movimiento que tenga su principio en una reacción meramente mecánica o neurovegetativa del animal, sino en su misma psique como algo *intentado* en cierto modo por él¹⁸.

15. *Ibid.*, 420 b 5 ss. Cfr. *Problem.*, III 31, 875 b 19-33.

16. *Ibid.*, 421 a 1 ss.

17. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 535 a. 27 ss. Es sabido que Aristóteles no distinguía entre faringe y laringe; tal distinción no se conoce antes de Galeno. Por eso, aunque la traducción más literal de φάρυγξ sería “faringe», hemos puesto “laringe» creyendo corresponder mejor a la intención y espíritu del texto del filósofo. Sobre ella, en efecto, dice, en *Part. anim.*, III 3, 664 a 17 ss., que está hecha para el paso del aire y que está formada, como la tráquea, de un tejido cartilaginoso, puesto que “no sirve solamente a la respiración, sino también a la voz y es necesario que lo que tiene que resonar sea no sólo liso, mas también firme». De la tráquea, dice allí que se sitúa delante del esófago, aunque estorba para la ingestión del alimento, porque, si algún alimento sólido o líquido se desvía a ella, causa ahogos, dolores y fuerte tos. Para remediar este inconveniente la naturaleza ha fabricado la epiglota, que sube para que entre o salga el aire y baja durante el paso de los alimentos con el objeto de que no se desvíen a la tráquea. Cuando este movimiento se efectúa mal se producen los accesos de tos y los ahogos antes mencionados.

18. Cfr. *De an.*, II, 8, 420 b 29 ss.

Tomás de Aquino comenta en los siguientes términos este pasaje: “Para que haya voz es preciso que lo que golpea el aire sea algo animado y que *tenga imaginación para significar algo*. Es preciso, en efecto, que la voz sea cierto sonido significativo por naturaleza o arbitrio, y por eso <Aristóteles> dijo que tal percusión se da a partir del alma. En efecto, se dice que las operaciones de los animales proceden de la imaginación. Y así es claro que la voz no es la percusión del aire respirado, como ocurre con la tos, sino que aquello a lo que se atribuye de manera principal ser causa de la generación de la voz es el alma, que hace uso del aire respirado para golpear el aire que está en la tráquea contra la misma tráquea. Luego, el aire no es lo principal en la formación de la voz, sino el alma, que hace uso del aire como de un instrumento para formar la voz”¹⁹.

§ 3. LOS SUJETOS DE LA VOZ

Las notas recogidas en el párrafo anterior señalan al filósofo un criterio con arreglo al cual puede determinar si una especie animal está o no dotada de esa forma de lenguaje llamada voz.

Por de pronto, si hay animales totalmente silenciosos, que no puedan emitir ninguna clase de sonido, tampoco podrán emitir ninguna clase de voz: tal es el caso de los cefalópodos, de los crustáceos y de los animales “blandos” en general²⁰.

Evidentemente, también carecen de ella los animales que no tienen sangre y, por tanto, no necesitan respirar²¹ Así el zumbido que emiten las abejas y otros insectos batiendo sus alas, el “canto” que producen las cigarras frotando el aire contenido en su cuerpo, o los grillos frotando sus patas, pueden parecer voces, pero no lo son realmente, porque ninguno de ellos respira²²

Por otro lado, hay animales sanguíneos que tampoco tienen voz, como los peces, puesto que carecen de pulmones tráquea y laringe (el delfín se reconoce como una excepción). Hay una variedad de peces que producen algo parecido a una voz: los salmonetes lira, las umbrinas y los

19. TOMÁS DE AQUINO, *In De anima*, II, 18, n. 477 (La cursiva es nuestra). Sobre la afirmación de que la voz es un sonido significativo “por naturaleza o arbitrio» (*vel naturaliter, vel ad placitum*), ver *infra* § 5.

20. Cfr. *Hist. anim.*, IV, 9, 535 b 12-14.

21. Cfr. *De an.*, II, 8, 420 b 10.

22. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 535 b 3 y ss.; *De respiratione*, 9, 475 a 21 ss.

peces jabalíes del río Aqueloo emiten sonidos con sus branquias; los chalkis y las golondrinas marinas o peces voladores producen una especie de silbido al frotar el aire en sus desplazamientos, y los kókux desarrollan sonidos similares a los de los pájaros. Pero Aristóteles explica que dichos sonidos no son voces porque no son emitidos por la laringe²³. “Algo semejante se debe decir –añade el filósofo– de la mayoría de los animales terrestres ovíparos sanguíneos, como las serpientes y los lagartos, puesto que tienen la lengua fija y rígida, apta para percibir los sabores, mas no para emitir voces”²⁴.

Luego, solamente están dotados de voz los animales que tienen el aparato fisiológico indicado. En este género caen los mamíferos, los cuadrúpedos ovíparos y, con algunas reservas que se explicarán más adelante, las aves y los seres humanos. En general, según hemos dicho, los peces carecen de voz, pero hay algunas excepciones, como es el caso del delfín, que se distingue de otros peces en que posee pulmones y tráquea, lo cual lo capacita para emitir voz propiamente dicha²⁵.

§ 4. EL ÁMBITO SEMÁNTICO DE LA VOZ

La voz ha sido definida como un sonido provisto de sentido, de significación. La más elemental manifestación del lenguaje está inmersa ya en el dominio semántico. Pero, ¿qué es lo significado por la voz? ¿Qué clase de objetos puede señalar? Sorprendentemente la respuesta del filósofo ya no se encuentra en los libros zoológicos ni en los psicológicos, sino en los políticos, donde contrapone la voz (φωνή) a la palabra (λόγος). Allí le vemos escribir lo siguiente: “La voz es signo del dolor y del placer, y por esto se encuentra (no sólo en el hombre, sino también) en los demás animales cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones del dolor y del placer y de poder significarse éstas los unos a los otros”²⁶. El texto continúa oponiendo a las sensaciones de los animales manifestadas por la voz, la percepción de las cualidades éticas racionales –lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, etc.–, que son privativas de los seres huma-

23. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 535 b 14-32; *De an.*, II 8, 420 b 10. No se sabe con exactitud a qué peces señalan los nombres de “chalkis» (χαλκίς) y “kókux» (κόκυξ).

24. *Part. anim.*, II 17, 660 b 3-11.

25. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 535 b 32-536 b 23.

26. *Política* I, 2, 1253 a 10- 14: «ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζώοις, μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις».

nos y se expresan por la palabra (λόγος). Esta oposición nos será de gran interés cuando examinemos el lenguaje estrictamente humano; mas en este capítulo sólo nos ocuparemos de lo que pertenece a la voz en cuanto tal.

Que la voz sea un signo (σημείον) quiere decir que en ella hay presente un enlace de sonido y sentido (o significado), de tal modo que el sonido vocal, al manifestarse a sí mismo, manifiesta también la existencia de otra cosa, y ésta puede ser de una índole completamente diferente a la de aquél. El pasaje citado informa explícitamente cuál es el género de cosas que la voz puede manifestar y dar a conocer: las sensaciones del dolor y del placer. Por ellas Aristóteles seguramente quiere dar a entender el conjunto de las pasiones sensibles (παθήματα), o sea, según lo que nos explica el mismo filósofo en el Libro II de la *Ética Nicomaquea*, “el deseo, la cólera, el temor, la audacia, la envidia, la alegría, el sentimiento amistoso, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad y, en general, todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o el dolor”²⁷.

Comentando este texto, el Aquinate explica que se llaman “pasiones” porque llevan consigo la transmutación de algún órgano corporal y quien las padece se ve conducido en cierto modo por ellas: de ahí que sean propias del apetito sensitivo y se den en todos los animales que actúan impulsados por éste²⁸. Las pasiones, por consiguiente, enmarcan el campo de significación de la voz. Esto quiere decir que su contenido semántico queda restringido al orden afectivo, sensible, inmediato y en cierto modo subjetivo que es propio de estas afecciones del alma.

§ 5. EL MODO DE SIGNIFICACIÓN DE LA VOZ

¿Cómo se produce en el caso de la voz el enlace de sonido y sentido, de *significans* y *significatum*? Hasta donde sabemos Aristóteles no desarrolla este punto en ninguna obra, ni tampoco ofrece una respuesta expresa sobre ello. Con todo, nos parece que ésta se puede inferir con cierta seguridad a partir de lo que dice en el capítulo segundo de *De interpretatione*²⁹. Allí establece una diferencia entre dos clases de signos: los nombres (ὀνόματα) y los sonidos inarticulados (ἀγράμματοι

27. *Eth. nic.*, II 5, 1105 b 21 (trad. GÓMEZ Robledo, con modificaciones nuestras). Cfr. *De an.*, I 1, 403 a 3-7 y 16-19.

28. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In X libros ethicorum Aristotelis*, nn. 291-296; id. *In Libros Perihermeneias expositio*, n. 16; id. *In De anima*, nn. 17 y 22.

29. Cfr. *De interpr.*, 2, 16 a 26-29.

ψόφοι). De los primeros afirma que significan según convención (σημαίνει κατὰ συνθηκὴν) y no según naturaleza (φύσει...ουδέν ἐστιν); de los segundos sostiene que también expresan algo (δελουῖσί γέ τι καί), pero que ninguno de ellos es un nombre, de donde podemos concluir que estos sonidos se diferencian de los nombres precisamente en que su relación con el significado que expresan es de índole natural y no convencional³⁰. Ahora bien, estos sonidos inarticulados no son otra cosa que las voces *stricto sensu*³¹, pues, como se verá en el próximo capítulo, a sus contrarios, a los sonidos vocales articulados, Aristóteles no los denomina “voces” (φωναί), sino “dialekto” (διάλεκτος)³².

Lo dicho implica, desde el punto de vista semántico, que las voces funcionan como señales, o sea, como signos motivados por la propia naturaleza, de manera que expresan su contenido –las pasiones– de forma necesaria, inmediata, inequívoca y universal (esto es, sin variaciones dentro de una misma especie que dependan de algún cambio espacio-temporal). El aullido lastimero y el rugido airado de las bestias, como también el gemido de los enfermos o el grito encolerizado de los hombres, son el tipo de ejemplos que los comentaristas suelen ofrecer de voces que manifiestan así naturalmente las pasiones sensibles que afectan a sus emisores, pero seguramente el filósofo está pensando también en otros sonidos que, sujetándose a las condiciones mencionadas, envuelvan algún grado más de comunicación, puesto que son ya un tipo de lenguaje.

Sin embargo, hay algunos textos de Aristóteles que parecen ir en contra de nuestra conclusión sobre la impronta natural del enlace de sonido y contenido semántico en el caso de la voz. Así, por ejemplo, en la *Historia animalium* podemos leer que “la voz (φωνή) y el dialekto (διάλεκτος) difieren según el lugar”³³. Análogamente, en *De interpretatione* se dice que “así como las grafías (i.e. ‘escritura’) no son las mismas

30. Idéntica conclusión obtienen los comentaristas clásicos del texto aristotélico; véase, por ejemplo: BOECIO, *In librum Aristotelis De interpr. , editio prima*, p. 301 C ss.; TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, n. 41: “Et per hoc [i.e. quia nomen secundum placitum significat], differt nomen a vocibus significantibus naturaliter, sicut sunt gemitus infirmorum et voces brutorum animalium»; Cfr. también *ibid.* nn. 9, 14, 15, 39 y 81. Para un estudio prolijo y actualizado sobre esta cuestión, *vid.*, W. AX, *Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion*, pp. 245-271.

31. En el mismo sentido interpreta este pasaje Ammonio, explicando que “el sonido, que es el género de la voz, ahora es usado por la especie”; Cfr. AMMONIO, *In De interpretatione Commentarius*, c. 2, p. 40, línea 33.

32. Véase *Hist. anim.*, IV 9, 536 b 8 ss., donde una característica por la que se distinguen φωνή y διάλεκτος es justamente la apariencia *más natural* de la significación de aquélla en comparación con la de éste.

33. *Hist. anim.*, IV 9, 536 b 8.

entre todos, tampoco las voces son las mismas”³⁴. En los *Problemata* encontramos algo parecido, encerrado bajo la forma de una interrogación: “¿Porqué el hombre tiene la capacidad superior de utilizar muchas voces mientras que otros animales de una misma especie utilizan solamente una voz?”³⁵.

Lo común a estos pasajes es afirmar cierta diversidad de voces en el interior de una misma especie viviente, lo cual parece contrariar la identidad intraespecífica que lleva consigo la naturaleza. En efecto, lo que es originado por la naturaleza es idéntico en todos los individuos de una misma especie; por lo tanto, parece que, si hay voces realmente diversas en el sentido aludido, no son naturales. Que hay voces así, es afirmado explícitamente en algunos capítulos de la *Poética* y *De interpretatione*³⁶, donde el filósofo caracteriza ciertas unidades lingüísticas –por ejemplo, el nombre (ὄνομα), el verbo (ῥῆμα), y el discurso (λόγος)– como “voces que significan según convención”. Ahí mismo (concretamente en la *Poética*), llega todavía más lejos al describir otras unidades –el fonema o elemento (στοιχείον), la sílaba (συλλαβή), el artículo (ἄρθρον) y la conjunción (σύνδεσμος)– como “voces carentes de significación”, lo que se opone a nuestra tesis de que la significación es una nota inherente a la voz. A continuación, intentaremos explicar estas divergencias y aprovecharemos para desarrollar algunos aspectos sobre la naturaleza de las voces.

Los textos citados de *De interpretatione*, *Poética* y *Problemata* tienen una explicación común: “voz” designa allí algo diferente de lo que hemos llamado con este nombre hasta aquí. Lo que hemos aseverado de la voz en este capítulo es válido siempre y cuando por ésta se entienda algo que opera como una substancia, como un todo en cierto modo autónomo y completo, que es como, de hecho, se da invariablemente en el mundo animal y, a veces, en el humano. En éste, empero, lo normal es que se halle desprovista de muchas de sus cualidades –empezando por su substancialidad–, para pasar a formar parte de una nueva realidad, también lingüística, que Aristóteles correctamente ya no llama φωνή, sino λόγος. En el primer caso, la voz corresponde a un lenguaje actualmente constituido; en el segundo, en cambio, sólo está por la materia sonora y potencial –un ingrediente– con que el hombre construye un nuevo lenguaje, que es el convencional. Cuando el Estagirita habla de voces que

34. *De interpr.*, 1, 16 a 5.

35. *Problem.*, X 38, 895 a 5.

36. Cfr. las definiciones del nombre, el verbo y el discurso en *De interpr.* 2-4, y las mismas definiciones, además de las concernientes al elemento, la sílaba, el artículo y la conjunción, en *Poet.* 20. Para estos textos y su análisis vid. *infra* cap. 4.

no tienen significación, que tienen una significación convencional o que varían intraespecíficamente³⁷, se refiere sin excepción a voces tomadas en este último sentido, que es, a nuestro juicio, notablemente diferente del anterior. En los próximos capítulos (especialmente en el tercero), nos extenderemos sobre estas cuestiones. De momento, sólo nos interesa señalar las dos referencias principales que tiene φωνή en Aristóteles y hacer presente que, en todo este capítulo y en el próximo, nos ocuparemos de la voz tomada exclusivamente como se da en el mundo natural.

En cuanto a la dificultad que apuntaba el pasaje de la *Historia animalium*, se explica fácilmente por una corrupción del texto o por una imprecisión del discurso aristotélico. En efecto, el filósofo concibe la voz (φωνή) y el dialekto (διάλεκτος) como dos clases distintas de lenguaje que pueden desarrollar algunos animales. Ahora bien, es patente que el filósofo no quiere sostener que la variación de acuerdo al lugar sea una característica propia de ambas clases, porque a renglón seguido pasa a diferenciarlas justamente por este aspecto: “La voz se caracteriza ante todo por lo agudo o lo grave, y su especie (εἶδος) no difiere dentro de un mismo género. Por el contrario, en las <voces> articuladas (i.e. el dialekto), (...) se da una diferencia de un género de animales a otro, y también en el interior de un mismo género de animales, según los lugares”³⁸. De acuerdo a ello, la voz propiamente dicha, la compuesta de sonidos inarticulados, no presenta cambios esenciales dentro una misma clase de animales, o sea, pueden mudar sus caracteres accidentales —el ser más aguda o más grave, más potente o más débil etc.—, pero no sus cualidades específicas. La misma característica que permite distinguir a la voz del dialekto, permite establecer más claramente la condición natural de aquélla en comparación con ésta. La correcta interpretación de los textos confirma, entonces, nuestra interpretación sobre el modo de significación de la voz. Baste con lo dicho sobre este punto.

37. En *De interpr.*, I, 16 a 5 Aristóteles afirma de las voces humanas que “no son las mismas» para todos. Sin embargo, en otros escritos parece sostener lo contrario. Así, por ejemplo, en *Hist. anim.*, IV 9, 536 b 19-20 el caso humano sirve para manifestar la diferencia entre voz y dialekto: “También los hombres tienen todos la misma voz, pero su dialekto no es la misma». Y en *Problem.*, X 38, 895 a 5 ss. (obra apócrifa, pero de indudable espíritu aristotélico), tras preguntarse por qué el hombre puede utilizar muchas voces a diferencia de otros vivientes que utilizan una sola, se responde mediante otra pregunta: “¿O es que también el hombre tiene una sola voz, pero muchas formas de hablar (μία φωνή, ἀλλὰ διάλεκτοι πολλαί)?»; subentendiéndose que el planteamiento correcto es éste, porque el párrafo siguiente comienza con otra pregunta, que presupone contestada afirmativamente la anterior: “¿Y por qué en diferentes lugares tiene el hombre diferentes formas de hablar...?”. Nos inclinamos a pensar que “voces» en *De interpr.* I, 16 a 5 equivale a διάλεκτοι, o sea, que la sentencia correspondiente no se refiere tanto a las voces *stricto sensu* cuanto a sus formas de articulación.

38. *Hist. anim.*, IV 9, 536 b 8-13.

§ 6. FUNCIÓN SOCIAL DE LA VOZ

Hemos examinado lo que es la voz, su campo semántico y su modo de significación; pero aún falta atender a su función social, que es otra de sus notas relevantes. En efecto, ya se recordará que el contexto del único pasaje en el que Aristóteles define el campo de significación de la voz no es la zoología, la psicología ni la lógica, sino la política. Esto no es casual. La voz está esencialmente ordenada a la comunicación; o lo que es igual: su fin más propio y general es el establecimiento de relaciones sociales. En la *Política*, en efecto, vimos que es descrita como la capacidad de algunos animales para “significar sus sensaciones los unos a los otros”³⁹. En la *Historia animalium* se encuentra una idea similar: “Cada animal tiene una voz propia para el trato con los otros y el intercambio sexual” (πρὸς τὴν ὁμιλίαν καὶ τὸν πλησιασμόν)⁴⁰. Aristóteles ofrece allí el ejemplo de los sapos, cuyo croar es la voz por la que los machos llaman a las hembras al apareamiento; algo análogo dice de las cabras, los cerdos y los carneros. En otro lugar, clasificando a los animales de acuerdo con sus emisiones sonoras, manifiesta que, no obstante las variadas diferencias que hay entre ellos, “todos tienen en común el cantar y el parlotear especialmente en períodos de celo”⁴¹.

La reiterada conexión de la voz con el acercamiento sexual indica que, si bien es cierto que la voz cumple una importante función social, también lo es que ésta es rudimentaria y limitada a la satisfacción de ciertas necesidades básicas como son la manifestación de las propias pasiones, la señalización de la presencia (o ausencia) de algún objeto placentero y atractivo para perseguir, o la de otro doloroso y peligroso para rehuir. Por lo mismo, es válido pensar que en derredor de la voz los animales podrán fundar sólo agrupaciones elementales y poco desarrolladas dirigidas a cubrir aquellas necesidades primarias que hemos descrito. Según Aristóteles, la φωνή no tiene el poder ni reúne las condiciones necesarias para fundar por ejemplo, una *pólis*. Esta última exigirá un lenguaje mucho más elaborado y completo, al que preferentemente él denominará λόγος.

39. *Pol.*, I 2, 1253 a 13-14.

40. *Hist. anim.*, IV 9, 536 a 11-15.

41. *Hist. anim.*, I 1, 488 a 34- b 1.

§ 7. LA VOZ COMO PERFECCIÓN VITAL

Puesto que la voz responde a las necesidades sociales primarias del viviente, fácilmente se podría creer que Aristóteles la inscribe en el orden de la subsistencia vital. Pero ésta sería una inferencia errónea. Las necesidades sociales, aun si son primarias, pertenecen a un orden superior. Lo estrictamente vital, el vivir —dice Aristóteles en las últimas páginas del *De anima*—, se define únicamente por el sentido de lo que es tangible y nutritivo, es decir, por el tacto (ἄφή)⁴², “ya que no es posible poseer tal sentido sin ser animal, ni para ser animal es necesario poseer algún otro además de él”⁴³. Sin este sentido “el animal no podría existir”⁴⁴. Por el contrario, los demás sentidos los posee el animal, no simplemente con el fin de subsistir, sino, por así decirlo, con el de *sobresistir*, esto es, permitirle una vida superior, que Aristóteles llama “bien vivir” (τὸ εὖ ζῆν)⁴⁵. Estos órganos son más nobles, porque “especializan” al viviente sobreañadiéndole a su vida una nueva perfección. Entre estos órganos ocupan un lugar prominente la vista (ὄψις), el oído (ἀκοή) y la lengua (γλῶττα): la primera, porque le permite al animal ver en el medio aéreo o acuático en que desenvuelve su existencia; el segundo, porque le permite captar los signos que se le dirigen; y la tercera, porque le permite emitir signos en dirección a otros⁴⁶.

Ahora bien, es evidente que el oído y la lengua sobreañaden una misma perfección, que es precisamente la capacidad de comunicación por el lenguaje, la cual, por consiguiente, aún en sus realizaciones más rudimentarias y elementales ha de ser vista como una manifestación vital de rango superior. Que esta superioridad se extiende, en efecto, también a la voz, lo sostiene explícitamente Aristóteles, en el Libro II del *De anima*, por una comparación de la voz con el dialekto: “La Naturaleza se sirve del aire inspirado para una doble actividad, lo mismo que se sirve de la lengua para la degustación y para el dialekto (ἐπί τε τὴν γεῦσιν καὶ τὴν διάλεκτον), y si bien el gusto es algo necesario —de ahí que se dé en la mayoría de los animales— la capacidad de expresarse (ἡ δ’ ἐρμηνεῖα) no tiene otra finalidad que la perfección; pues bien, del mismo modo la Naturaleza se sirve del aire, no sólo con vistas a regular la temperatura interior como

42. Aristóteles opina que el gusto (γεῦσις) en cierto modo se subsume en el tacto (ἄφή): ὄδὸ καὶ ἡ γεῦσις ἐστὶν ὥσπερ ἀφή τις (*De an.*, III 12, 434 b 18).

43. *De an.*, III 13, 435 b 5-7.

44. *De an.*, III 12, 434 b 23-24; Cfr. *ibid.*, 435 b 17.

45. *De an.*, III 12, 434 b 24 y III 13, 435 b 21.

46. *De an.*, III 13, 435 b 17 ss.

algo necesario (...), sino también con vistas a la voz (φωνή), de modo que se añada una perfección al que la posee”⁴⁷.

En este texto podemos apreciar una distinción a la que Aristóteles recurrirá frecuentemente para explicar la fisiología del lenguaje, a saber, la distinción entre la *función común* (πρᾶξις κοινή) y la *función propia o especial* (πρᾶξις ἴδια) que pueden desempeñar determinados órganos. Son *funciones comunes* de un órgano las “que se encuentran en todos los vivientes que poseen dicho órgano”⁴⁸, mientras que son *funciones especiales* las que desempeña el mismo órgano solamente en algunos vivientes y que se sobreañaden a la función común. Un buen ejemplo de la aplicación de esta distinción a las funciones de la boca, puede leerse en el Libro III del *De partibus animalium*: “En efecto, como hemos dicho, la naturaleza tiende de suyo a emplear órganos que son comunes a muchos animales, para algunas funciones especiales. Así, por lo que se refiere a la boca (στόμα), su función común en todos es servir para la alimentación, pero en algunos de ellos tiene la función especial de servir para el combate y, en otros, para el *lenguaje* (λόγος) (...) La naturaleza ha reunido todas estas funciones en un solo órgano, modificándolo según las distintas funciones que cumpla”⁴⁹. La misma distinción se lleva a efecto aquí con respecto a la lengua, a la que también se atribuyen diversas funciones: una común, que se ordena “a la percepción de los sabores (πρὸς τε τὴν τῶν χυμῶν αἴσθησιν)” y otra especial, que se ordena “a la *articulación de las letras* y a la *palabra* (πρὸς τὴν τῶν γραμμάτων καὶ πρὸς τὸν λόγον)”⁵⁰.

La distinción entre función común y función especial también dice relación con una jerarquización. La primera obedece a la urgencia vital, a lo indispensable que exige la subsistencia; la segunda, en cambio, responde más bien a cierta perfección o acabamiento del viviente. La respiración, la percepción de los sabores, la masticación de los alimentos, la conservación y protección de los dientes: todas éstas son funciones comunes. Por el contrario, cualquiera forma de lenguaje, empezando por la voz, es ya una función especial, vale decir, la manifestación de cierta sobreabundancia vital, que necesariamente entonces ha de incidir en la elevación tanto de los órganos como de los sujetos comprometidos en su producción. El órgano auditivo, por ejemplo, en cuanto sirve a la percepción del sonido en general, que podemos entender como su función

47. *De an.*, III 8, 420 b 16-22.

48. *Part. anim.*, I 5, 645 b 22 ss.

49. *Part. anim.*, III, 1, 662 a 18.; Cfr. *Parva naturalia: De resp.*, 11, 476 a 16-22; *De an.*, III 8, 420 b 16 ss.

50. Cfr. *Part. anim.*, II 17, 660 a 17 ss.

común, es colocado por Aristóteles en un rango inferior al de la vista, porque ésta revela las diferencias más variadas y numerosas de los cuerpos, sus colores, figuras, tamaños, movimientos y números, mientras que el oído no suministra más que las escasas diferencias perceptibles del sonido⁵¹. Pero en cuanto sirve (aunque sea accidentalmente) a la captación del lenguaje (λόγος), el oído cumple una función especial que le otorga en un rango superior al de todos los sentidos, incluida la vista, porque entonces pasa a ser el más importante para la actividad intelectual (νοῦς). “En efecto –escribe Aristóteles en el *De sensu et sensibilibus*–, el oído (ἀκοή) accidentalmente contribuye en mayor medida (que los otros sentidos) al saber, porque, siendo audible (ἀκουστός) el lenguaje (λόγος), (el oído) es la causa del aprendizaje (μάθησις), aunque no por sí, sino por accidente, puesto que <el lenguaje> se compone de palabras (ὀνόματα) y cada una de las palabras es un símbolo (σύμβολον)”⁵².

En lo que toca a la elevación jerárquica de los vivientes dotados de capacidad lingüística, estimamos que éste es un hecho incontestable en la filosofía aristotélica. Por de pronto, el hombre, que es el ser dotado de la más perfecta forma de lenguaje, de la palabra, es también el que ocupa la cima de la *scala naturae*. Es más, Aristóteles lo define justamente por la peculiar forma de lenguaje que posee: “El hombre es el único de los vivientes que tiene palabra” (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων)⁵³.

La superioridad lingüística de la palabra (λόγος) será analizada más adelante⁵⁴. La superioridad del hombre sobre el resto de la naturaleza es una idea constante de Aristóteles, que suele manifestar sosteniendo cierta proximidad y participación del ser humano con la vida divina. Así, refiriéndose al hombre, en el *De partibus animalium*, escribe: “Es el único de los animales que conocemos o, al menos, el que más participa de lo divino”⁵⁵. Lo peculiar de este texto reside en el fundamento de su afirmación: “En efecto, es el único ser en el que las partes naturales están dispuestas según el orden natural, puesto que lo alto del hombre está

51. Cfr. *De sensu*, I, 437a 3 ss.; *Met.*, I 1, 980 a 21-27; *De an.*, 429 a 2. En este último escrito Aristóteles afirma que “la vista es el sentido por excelencia», pero a diferencia de los textos anteriores, no explicita las razones. TOMÁS DE AQUINO ahonda sobre éstas en su comentario *ad loc.*, nn. 417-418.

52. *De sensu*, I, 437 a 11-15. En *Problem.*, XI 1, 898 b 26 ss., se afirma que el dialekto (διάλεκτος) es una especie de voz (εἶδος φωνή) y que, por tanto, el dialekto y el oído tienen un principio (ἀρχή) idéntico.

53. *Pol.*, I 2, 1253 a 9-10; Cfr. *Gen. anim.*, V 7, 786 b 18-22; *Problem.*, XI 1, 905 a 20-23.

54. Vid. *infra*, cap. III.

55. *Part. anim.*, II 10, 656 a 7: ἡ γὰρ μόνον μετέχει τοῦ θεοῦ τῶν ἡμῶν γνωρίμων ζώων, ἡ μάλιστα πάντων μετέχει τοῦ θεοῦ. Cfr. también *Eth. nic.* X 7, 1177 a 12-17 y 1177 b 27-1178 a 8; *Met.* I 2, 982 b 28- 983 a 11.

dirigido hacia lo alto del universo. El hombre, en efecto, es el único de los animales que se tiene erguido (ὀρθός)⁵⁶. Cabe preguntarse, por cierto, qué relación hay entre lo divino y la postura erguida del hombre, aparte de un simbolismo figurado. La respuesta podemos hallarla en la misma obra, unos capítulos más adelante⁵⁷. La postura erguida del hombre le aproxima a la vida divina, porque aligera la parte superior de su cuerpo permitiéndole acceder a “la actividad por excelencia del ser divino: inteligir y saber” (τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν)⁵⁸.

Pero el Aristóteles científico va más lejos, pues relaciona la inteligencia con la posesión de las manos, que es una posibilidad que se abre al hombre en virtud de su postura erguida. La mano es el instrumento de los instrumentos de manera análoga a como la inteligencia es la forma de las formas. Aquélla todo puede aprehenderlo en el orden pragmático; ésta todo puede conocerlo en el orden teórico. La mano es una exigencia correlativa de la inteligencia⁵⁹. Y aquí nuevamente puede descubrirse una estrecha relación con el lenguaje, que Jacinto Chozza expresa como sigue: “si los brazos no tienen que cumplir ninguna función de punto de apoyo para el organismo, las manos quedan libres y pueden pasar a desempeñar buena parte de las funciones que antes corrían por cuenta de la boca como recoger el alimento, desgarrarlo, transportarlo, etc. La mandíbula queda reducida a órgano masticador de un alimento que puede ser previamente reducido y tratado con las manos: el hueso de la mandíbula puede ser mucho más fino, y la musculatura del cráneo y de la cara también: la musculatura facial puede ser lo suficientemente fina y diferenciada como para permitir articular un lenguaje como el humano y para que aparezca un rostro como el humano. De un modo gráfico y drástico, se puede decir que

56. *Part. anim.*, III 10, 656 a 10-13.

57. Cfr. *Part. anim.*, IV 10, 686 a 25 ss.

58. *Ibid.*, 686, a 29. Νοεῖν y φρονεῖν son nombres de conocimiento. En Aristóteles, el primero designa siempre un conocimiento de orden intelectual y, preferentemente, de naturaleza simple y no discursiva. Así, en *Met.*, I 2 y *Eth. nic.*, VI 6, “νοῦς» es el nombre que recibe la aprehensión y contemplación de los primeros principios, que es la forma suprema del conocimiento. Y, puesto que según se explica en *Met.*, XII 9, Dios mismo es νόησις νοήσεως νόησις, “pensamiento de pensamiento”, y en esta operación consiste la propia vida divina, el νοῦς no es sólo la forma suprema del conocimiento, sino también del ser y de la vida. En virtud de esta perfección, Dios atrae a todo el universo como el amado mueve al amante. Por eso, como se enseña en *Eth. nic.*, X 7, ejerciendo el νοῦς en la medida de lo posible, el hombre se asemeja a lo divino y alcanza la perfección y la felicidad de que es capaz (aunque la sabiduría humana requiere la combinación de νοῦς y ἐπιστήμη). Por el contrario, φρονεῖν designa más bien un saber práctico, que las más de las veces es de carácter intelectual –φρόνησις es el nombre de la virtud intelectual que comanda a todas las morales–, pero que a veces se atribuye también a los animales (Cfr. *Met.*, I 1, 980 b 1-4). Aquí, empero, probablemente es empleado como un sinónimo de νοεῖν.

59. Cfr. *Part. anim.*, IV 10, 686 a 25 ss. y 687 b 6 ss.

el hombre habla porque tiene manos, y, en último término, porque tiene pies"⁶⁰.

Mientras que el ζῷον λόγον ἔχει está en la cima de la escala zoológica, los animales que carecen de voz y de toda otra forma de lenguaje ocupan los últimos lugares de ella. Es lo que ocurre con los animales de sangre fría (anfibios, peces y reptiles), y sobre todo con los animales no sanguíneos (insectos, cefalópodos, crustáceos y zoofitos)⁶¹.

En las posiciones intermedias de esta escala, la correspondencia entre las jerarquías lingüística y zoológica ya no es tan clara, entre otras razones porque Aristóteles no admite un criterio único de clasificación de los animales⁶². Atendiendo a la perfección lingüística, por ejemplo, los pájaros (como veremos en nuestro próximo capítulo) se sitúan inmediatamente después de los seres humanos y antes de los cetáceos. Pero atendiendo al modo de reproducción, los cetáceos (y los cuadrúpedos peludos) se sitúan por encima de los pájaros⁶³. Sin embargo, ello no invalida el principio general de una reciprocidad entre los grados de excelencia lingüística y la *scala naturae*, ni mucho menos la tesis de que el lenguaje desde sus mínimas expresiones representa ya una perfección vital de orden superior.

§ 8. RASGOS ACCIDENTALES DE LA VOZ

Para dar fin a este capítulo nos referiremos brevemente a algunas de las observaciones naturales hechas por Aristóteles en torno a la voz. Estas carecen de mayor relevancia filosófica y se limitan al aspecto accidental de la voz, pero indirectamente y por contraste pueden ayudar a completar el perfil de su propio concepto filosófico.

La voz se nos ha mostrado como un enlace de sonido y contenido o, mejor dicho, de materia y significación. Aunque la voz es una entidad natural, su identidad procede de su significación, con independencia, al parecer, de su materialidad. En efecto, el Estagirita sostiene firmemente que todos los animales de una misma especie –incluido el hombre– tienen una misma voz. Esto seguramente quiere decir: los mismos sonidos vo-

60. J. CHOZA, *Apuntes de antropología filosófica*, p. 164. La cursiva es nuestra.

61. Se puede ver un esquema de la escala zoológica que se desprende de los escritos aristotélicos, en W. D. ROSS, *Aristotle*, p. 117.

62. Vid. *supra*, n.13.

63. Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle*, p. 117.

cales básicos representan naturalmente para ellos los mismos significados. Puesto que, si atendemos exclusivamente a la materialidad de la voz, nos encontramos con muchas diferencias, aún dentro de una misma especie. Aristóteles destaca tales diferencias en el *De generatione animalium*: “A propósito de la voz, algunos animales la tienen grave, otros aguda, otros armoniosa, es decir, a igual distancia entre dos extremos; algunos tienen una voz potente, otros una voz débil. Se distinguen además por la suavidad o la rudeza, la flexibilidad o la ausencia de ductilidad”⁶⁴. Ahora bien, es necesario que ninguna de estas particularidades pertenezca a la esencia de la voz, precisamente porque, a diferencia de ella, varían entre los individuos de una misma especie. De consiguiente, han de ser entendidas como atributos accidentales de la voz. Veamos qué dice el Aristóteles naturalista sobre dichos atributos.

Los tonos de la voz, en primer lugar, están en correspondencia con la edad de los animales, porque todos tienen la voz más aguda (*ὀξύτερον*) cuando son jóvenes, y más grave (*βαρύτερον*) cuando son viejos. Pero los tonos también dependen del género sexual, porque en todas las especies las hembras tienen una voz más aguda que la de los machos. El Estagirita reconoce excepciones: en la especie de los bovinos, el ternero tiene una voz más grave que la de los viejos, y las vacas tienen una voz más grave que la de los toros⁶⁵.

Inquiriendo las causas que hacen a unas voces más agudas y a otras más graves, Aristóteles niega que este fenómeno se deba a que las primeras sean más débiles y las segundas más fuertes. Un sonido vocal puede ser a la vez agudo y fuerte o grave y débil, o sus contrarios. La fortaleza y la debilidad de la voz dependen sin más de que se ponga en movimiento mucho o poco aire respectivamente, no influyendo para nada la proporción que haya entre la cantidad de aire movido y el tamaño y la fuerza del animal que lo mueve. En cambio, la gravedad y la agudeza de la voz dependen de la proporción que se dé entre el motor y el móvil: si el móvil tiene una fuerza superior a la del motor, el movimiento de traslación resulta lento y la voz, grave; si la relación de fuerzas es inversa, el movimiento del aire resulta rápido y la voz, aguda. Así se explica que tanto las hembras como las crías tengan voz aguda, puesto que son capaces de poner en movimiento sólo una pequeña porción de aire; por ser pequeña, se mueve con rapidez y se traduce en el sonido agudo. En cambio, los machos y los animales desarrollados en su mayoría tienen voz

64. *Gen. anim.*, V, 7, 786 b 7.

65. Cfr. *Gen. anim.*, V 7, 786 b 12 ss.; *Hist. anim.*, V 14, 544 b 32 ss.

grave, porque, teniendo más fuerza, ponen mucho aire en movimiento, que, al desplazarse con lentitud, produce los sonidos graves⁶⁶.

Sin embargo, el cambio accidental de la voz que se produce con el paso del tiempo, según Aristóteles no obedece únicamente a las variaciones de fuerza y tamaño que entonces suceden en los animales; también hay una importante correlación con el desarrollo sexual. En efecto, la entrada en función de las glándulas sexuales va aparejada con un cambio apreciable de la voz. Este fenómeno es particularmente notorio en los hombres, cuya pubertad está marcada por una alteración de la voz y de los órganos de la generación, que varían tanto de volumen como de aspecto⁶⁷. La práctica sexual acelera dicha transformación, en tanto que su abstinencia la retrasa⁶⁸. Por su parte, la extirpación de las glándulas sexuales hace que la voz del viviente mantenga ese tono agudo que caracteriza la primera edad⁶⁹. ¿Cuál es la causa de esta correlación? El Estagirita cree hallarla en la proximidad y consiguiente conexión que hay entre los órganos que, en último término, dan origen a las secreciones sexuales (el corazón y los vasos sanguíneos, de donde nacen los canales espermáticos) y los órganos que dan origen a la voz (los pulmones y el diafragma). La modificación de los primeros ocasionaría la modificación de los segundos.

Aristóteles consigna, por último, una causa bastante externa, pero que también influye en algún grado sobre la tonalidad de la voz: la temperatura ambiente. El aire caliente, en efecto, distiende los cuerpos, mientras que el aire frío los contrae. El mismo efecto se produce sobre los órganos de la fonación, dando lugar a voces más graves, en el primer caso, y a otras más agudas, en el segundo⁷⁰.

66. Cfr. *Gen. anim.*, V 7, 786 b 25 ss.; *Hist. anim.*, V 14, 544 b 32 ss.

67. Cfr. *Hist. anim.*, V 14, 544 b 12 ss.; *Gen. anim.*, IV 8, 776 b 3 ss. y V 7, 787 b 19 ss.

68. Cfr. *Hist. anim.*, VII 581 a 19 ss.

69. Cfr. *Gen. anim.*, V 7, 788 a 3.

70. Cfr. *ibid.*, 788 a 16-20; *Hist. anim.*, IV 9.

CAPÍTULO II

EL *DIALEKTO* (ΔΙΑΛΕΚΤΟΣ) COMO FORMA LÍMITE DEL LENGUAJE ANIMAL

§ 9. EL CONCEPTO DE DIALEKTO

Διάλεκτος es el nombre que emplea Aristóteles para designar el grado de comunicación lingüística que sigue a la voz, conforme a un orden de perfección ascendente. En el griego antiguo este término corresponde a un sustantivo femenino compuesto derivado de λέγω, tal como los términos διάλογος (“diálogo”, “conversación”), διαλεκτική (“dialéctica”) o διαλεκτικός (“hábil en discutir”, “concerniente a la discusión”), con los que se halla emparentado. Διάλεκτος se empleaba corrientemente en el sentido de “lenguaje”; pero dentro de este sentido general todavía podía cobrar los significados más específicos de “conversación”, “intercambio de palabras” y “dialecto”. En muchos contextos, por tanto, podríamos traducir este término simplemente como “lenguaje”. Pero en un estudio temático sobre la teoría aristotélica del lenguaje en general, induciríamos a error, porque ello equivaldría a tomar la parte por el todo. Διάλεκτος, en efecto, según el filósofo es una clase de lenguaje; pero no la única ni tampoco la más perfecta¹. Lo cierto es que no hay un nombre español que

1. Cfr. BONITZ, *Index Aristotelicus*, 183 b 12-36, donde se recoge con gran acierto el significado fundamental de Διάλεκτος y los lugares del *Corpus aristotelicum* en que aparece este término.

expresé exactamente la clase de lenguaje o comunicación que designa esta palabra en el pensamiento de Aristóteles. Por esta razón no ofreceremos una traducción del término griego y nos limitaremos a expresarlo mediante caracteres latinos, como “dialekto”². En primer lugar, intentaremos establecer lo que entiende el filósofo bajo este concepto.

Por de pronto hay algunos textos que permiten entender el dialekto como una clase de voz. En el libro undécimo de los *Problemata*, la tesis de que “el dialekto es una especie de voz” (ἡ διάλεκτος οὕσα εἶδος φωνῆς)³, se presenta como fundamento evidente para la obtención de determinadas conclusiones. Desafortunadamente, aunque buena parte de esta obra comprende temas y discusiones típicamente aristotélicas, se la considera apócrifa y, en consecuencia, por sí sola no permite asegurar que sea ésta la doctrina de Aristóteles. Pero hay otro texto, de indiscutida autoría aristotélica, del que parece desprenderse la misma tesis. Nos referimos al capítulo primero de la *Historia animalium*, en donde se lee lo siguiente: “Algunos (animales) emiten sonidos, otros son áfonos, otros tienen voz: entre estos (últimos), unos tienen dialekto y los otros, (voz) inarticulada”⁴.

Aunque este texto no indica claramente el nivel de extensión de los tres primeros géneros de animales ni, consiguientemente, el modo como se relacionan entre sí⁵, al menos deja claro que el último género, o sea, el de los que tienen voz, se subdivide entre los que tienen dialekto (διάλεκτος) y los que tienen voz inarticulada (ἀγράμματα). Ahora bien, de aquí se puede inferir que el dialekto y la voz inarticulada conforman especies de la voz, que la diferencia que las separa es la articulación y que el dialekto y la voz articulada son lo mismo. Por otra parte, aunque el texto no lo mencione, sabemos por nuestro anterior capítulo que, además de animales sonoros, áfonos y con voz, hay otros que son completamente silenciosos,

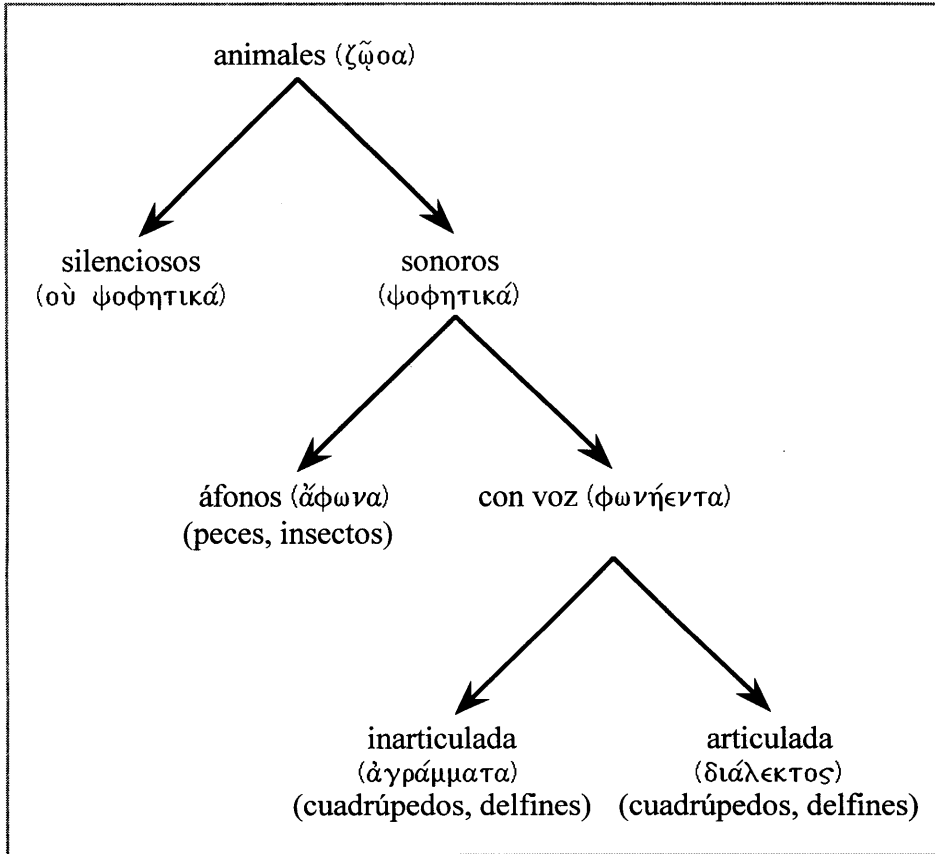
2. Esta decisión tiene el inconveniente de que se pueda confundir el concepto aristotélico con el significado actual de “dialekto”. Sin embargo, nos parece que el lector advertirá con facilidad las diferencias –y semejanzas– entre ambos sentidos del término.

3. *Problem.*, XI 1, 898 b 30-31; Cfr. *ibid.*, 898 b 36.

4. *Hist. anim.*, I 488 a 31-33: Καὶ; (τῶν ζῴων) τὰ μὲν φοητικά, τὰ δ' ἄφωνα, τὰ δὲ φωνήεντα, καὶ τούτων τὰ μὲν διάλεκτον ἔχει τὰ δὲ ἀγράμματα. Literalmente ἀγράμματα significaría “sin letras”. El término γράμμα, en efecto, tiene el sentido de “letra”; pero Aristóteles muchas veces lo emplea en un sentido técnico para mentar la “unidad mínima de sonido lingüístico”; Cfr. R. ZIRIN, “Inarticulate Noises”, pp. 23-25. Nosotros lo traduciremos preferentemente por “[voz] articulada”, basados en que, según Aristóteles, las γράμματα son justamente el resultado de la acción articuladora (διάρθρωσις) de la lengua sobre la voz. (Cfr. *Part. anim.* II 17, 660 a 22). En su *Index Aristotelicus* (p. 161 b7), BONITZ registra este sentido de γράμματα: “*voces articulatae, quae illis formis significantur*”. Por lo mismo, en el texto que citamos hemos traducido ἀγράμματα como “<voces> inarticuladas” (Cfr. BONITZ, *Index ar.*, p. 7 a 15).

5. Cfr. W. AX, “Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion”, pp. 248-49.

puesto que no emiten ninguna clase de sonidos, como es el caso de los “animales blandos” mencionados en la *Historia Animalium*⁶. También sabemos que la voz es una especie de sonido y, en consecuencia, que tanto los animales que tienen voz como sus contrarios, los áfonos, han de ser subclases de los animales sonoros. Estos datos permiten construir el siguiente gráfico⁷:



Esta clasificación se ve apoyada por los diversos textos del *Corpus* relativos al tema, pero el modo de expresarse de Aristóteles puede llamar a equívocos. El filósofo, en efecto, normalmente se refiere al dialektos como si fuese algo diferente de la voz, como si fuese *otra cosa*; y, por otro lado, en la práctica reduce el significado del término “voz” al de voz

6. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 535 b 12-14.

7. Tomamos parcialmente este esquema de W. Ax, *op. cit.*, p. 252.

inarticulada. Prueba de ello es que la voz articulada tiene un nombre propio –διάλεκτος–, mientras que la voz inarticulada carece de él y debe contentarse con recibir indistintamente el del género al que pertenece. Ello se ve confirmado por la *Historia animalium*, donde el Estagirita profundiza en la esencia del dialekto contraponiéndolo tanto al sonido como a la voz: “La voz y el sonido son dos cosas diferentes, y el dialekto es una tercera. En lo referente a la voz, ésta no es emitida por otra parte que la faringe y, en consecuencia, los animales que no tienen pulmón tampoco emiten voz. El dialekto es la articulación de la voz por la lengua. Ahora bien, las vocales son emitidas por la voz y la laringe; las consonantes, por la lengua y los labios. De unas y de otras se compone el dialekto. Por consiguiente, los animales que no tienen lengua, o en los cuales ésta no es libre, no tienen dialekto”⁸.

En este texto, el dialekto es explícitamente determinado como una “tercera cosa” con respecto a la voz y el sonido. Si antes la voz añadía una perfección al sonido, ahora el dialekto hace lo mismo con respecto a la voz. La perfección que añade es la *articulación* (διάθρῳσις). Tal perfección está fisiológicamente determinada por la posesión de una lengua (γλῶττα) provista de cierta libertad de movimiento. En efecto, sólo un animal que, además de los órganos de fonación, tenga una lengua con esta propiedad, está en condiciones de articular su voz y, *eo ipso*, es capaz de dialekto. Por eso, Aristóteles puede decir que “todos los animales que tienen dialekto (διάλεκτος) tienen también voz (φωνή), mas no todos los que tienen voz tienen dialekto”⁹. Y es que el filósofo considera que la esencia del dialekto se encuentra precisamente en la *articulación de la voz por la lengua*.

Es conveniente ahondar en la inteligencia de esta articulación. Su producto, como dice expresamente Aristóteles, son las γράμματα, o sea, las voces articuladas¹⁰. Y puesto que en la *Historia animalium* se afirmaba que el dialekto se compone de vocales (φωνήεντα) y consonantes (ἄφωνα), se podría inferir que las voces articuladas son cada uno de los sonidos vocálicos y consonánticos. Pero, si el dialekto es la articulación de

8. *Hist. anim.*, IV 9, 535 a 27 b 3: Φωνὴ καὶ ψόφος ἕτερόν ἐστι, καὶ τρίτον τοῦτων διάλεκτος. φωνεῖ μὲν ὅν οὐδενὶ τῶν ἄλλων μορίων οὐδενὸν πλὴν τῷ φάρυγγι διὸ ὅσα μὴ ἔχει πνεύμονα, οὐδὲ φθέγγεται. διάλεκτος δ' ἡ τῆς φωνῆς ἐστὶ τῇ γλῶττι διαθρῳσις. τὰ μὲν οὖν φωνήεντα ἢ φωνὴ καὶ ὁ λάρυξ ἀφήσιν, τὰ δ' ἄφωνα ἢ γλῶττα καὶ τὰ χεῖλη. ἐξ ὧν ἡ διάλεκτός ἐστιν. διὸ ὅσα γλῶτταν μὴ ἔχει ἢ μὴ ἀπολελυμένην, οὔτε φωνεῖ οὔτε διαλέγεται.

9. *Hist. anim.*, IV 9, 536 b 2-3.

10. Cfr. *ibid.*, 536 b 11: “Las voces articuladas... se puede decir que son cierto dialekto (ἢ δ' ἐν τοῖς ἄρθροισι... ἄν τις ὡσπερ διαλεκτον εἶπειν)”. Recuérdese que ἀγράμματα designa las voces articuladas (ver. *supra* n.74), Cfr. W. AX, “Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion”, p. 253.

la voz por la lengua, de un lado ¿cómo podrían ser las vocales resultado del dialekto, dado que la lengua no participa en su emisión¹¹?, y del otro, ¿cómo podrían ser las consonantes producto del dialekto, dado que la voz no interviene en su producción?

Nos parece que estas dificultades se resuelven si entendemos la articulación como la *combinación* de sonidos vocálicos y consonánticos¹². Las solas vocales, en efecto, son de algún modo anteriores al proceso de la articulación; pues, como lo indica su nombre y lo confirma Aristóteles, proceden directamente de la voz, es decir, del nivel lingüístico anterior al dialekto y sobre el cual éste opera. Por ser un elemento sobre el cual opera el dialekto, es correcto decir que las vocales forman parte de él; mas, por ser un elemento anterior, no cabe decir que sean *stricto sensu* producto de él (aunque, por otra parte, estos sonidos se llamen “vocales” sólo en tanto que, por su relación con las consonantes, forman parte del dialekto).

Es cierto que las consonantes, por su parte, no se dan en el nivel lingüístico de la voz y se oponen por definición a las vocales. Pero también es cierto que son inseparables de ellas, puesto que serían realmente “mudas”, si no estuvieran en asociación con algunos sonidos vocales, ya que obtienen su sonoridad interrumpiendo, obstruyendo o modificando éstos por un movimiento de la lengua, los labios o los dientes¹³. Si esto es así, se sigue que el momento de la emisión de las consonantes y el de su combinación con las vocales es uno solo. Las consonantes se producen y se combinan a la vez, a diferencia de las vocales, que se pueden emitir tanto separadas como en combinación con otras vocales o consonantes.

La articulación producida por el dialekto, en consecuencia, es primordialmente una *combinación o composición de vocales y consonantes*. Esta conclusión es válida, no obstante, bajo dos condiciones: que por “vocal” se entienda *elemento con algún grado de sonido independiente* y, por “consonante”, *elemento sin ningún grado de sonido independiente*. Ello es necesario, porque los términos ἄφωνα y φωνήεντα, que hemos vertido por “vocales” y “consonantes” respectivamente, no se corresponden exacta-

11. En *Poet.*, 20, 1456 b 26-27, Aristóteles va todavía más allá de la *Hist. anim.*, puesto que define el sonido vocálico por la no participación de la lengua en su emisión: “Es vocal el [elemento] que sin aplicación (o “percusión”, προσβολή) de la lengua tiene sonido audible”. Sobre el significado de προσβολή, Cfr. *infra*, cap. 2, n. 93 y cap. 4 (noción de elemento).

12. Esta idea está insinuada por García Yebra en su edición de la *Poética de Aristóteles* (Cfr. nota 283), y es defendida como tesis interpretativa por Ramón SERRANO, “Aristóteles sobre el lenguaje”.

13. En *Hist. anim.*, IV 9, 535 a 32 -b 1, Aristóteles sostiene que las consonantes son emitidas por la lengua y los labios, pero, en *Part. anim.* III 1, 661 b 13-15, también atribuye un rol a los dientes delanteros en la formación del dialekto.

mente, al parecer, con el concepto moderno de ellas. Mientras que ahora diríamos que la unidad de sonido “gr” (en español: “gr”) está compuesta de dos consonantes, Aristóteles, en cambio, dice que está compuesta de un ἄφωνον y de un φωνήεντον. En efecto, en *Poética* 20¹⁴, nuestro autor ofrece esta unidad de sonido como ejemplo de συλλαβή (“sílabas”); y toda συλλαβή, según sostiene ahí mismo, está compuesta de φωνήεντα καὶ ἄφωνα. Su concepto de las φωνήεντα, en consecuencia, parece ser más amplio que el de vocales, puesto que admite la “g” (“g”) –un elemento que, si bien es mudo, tiene cierto grado de sonoridad independiente comparado con la “r” (“r”), por lo que se asemeja a una vocal (como las consonantes fricativas, según la denominación de los lingüistas) De ahí también se sigue que su concepto de las ἄφωνα es más restringido que el actual de consonante. Luego por éstas hemos de entender las mudas propiamente dichas y, por aquéllas, los demás elementos que posean algún grado de sonido independiente¹⁵.

Por último, interpretar la διάρθρωσις (“articulación”) como una suerte de combinación o composición de voces, tiene un asiento filológico. Este término griego, en efecto, deriva de ἄρθρον, que tiene el significado de “enlace”, “unión”, “composición”; y ya en Platón se encuentra aplicado a elementos lingüísticos¹⁶. El dialekto es *lo que se puede decir* (λεκτός) *mediante* (διά) una composición de sonidos.

§ 10. LOS ÓRGANOS DEL DIALEKTO

A continuación pasaremos a referirnos a los órganos en que se funda fisiológicamente el dialekto. Puesto que el dialekto recoge y supera las perfecciones de la voz, todos los órganos que concurren a la producción del lenguaje-voz participan también en la producción de esta nueva forma de lenguaje. Los primeros, sin embargo, ya fueron tratados en el primer capítulo y, en consecuencia, aquí sólo nos referiremos a los que intervinen específicamente en el dialekto, dejando a los demás implícitos.

14. Cfr. *Poet.*, 20, 1456 b 34-38.

15. En definitiva, postulamos una equivalencia entre las γράμματα, que se mencionan en los tratados biológicos, y las συλλαβαὶ que se mencionan en *Poet.*, 20. De acuerdo a nuestra interpretación, las συλλαβαὶ son las mismas γράμματα, pero en tanto que constitutivas de la *palabra*, o sea, del lenguaje humano y no del animal; ver. *infra*, cap. 4. Sobre las συλλαβαὶ, cfr. SERRANO, *op. cit.*

16. Cfr. Ronald ZIRIN, “Inarticulate Noises”, p. 23.

Como antes se ha dicho, el principal órgano del dialekto es la lengua. Pero la función común de la lengua no es constituir el dialekto, sino percibir los sabores. Constituir el dialekto es una función especial, que sólo se da en algunos animales¹⁷. Por eso, no es cualquier tipo de lengua la que permite el dialekto. “Los (animales) que no tienen lengua o que no la tienen desligada –dice Aristóteles– no tienen dialekto”¹⁸. Aquellos cuya lengua es fija articulan mal y se limitan a barbullar y a gaguear (ψελλίζονται... καὶ θραυλίζουσι)¹⁹. Por el contrario, preferentemente tienen dialekto (διάλεκτος) los seres que poseen una lengua amplia (πλατεία) y fina (λεπτή)²⁰.

La amplitud o anchura, en efecto, es necesaria para que la lengua pueda contraerse, ya que “en lo grande está comprendido lo pequeño, mas no lo pequeño en lo grande”²¹. A dicha cualidad se añade la fineza, porque una lengua amplia, pero tosca y áspera, tampoco podría “avanzar y retroceder en todas las direcciones”²² como lo exige el dialekto. Amplitud y fineza, empero, no son más que requisitos para que este órgano goce de suficiente soltura o libertad de movimiento (ἀπόλυσις): ésta es la condición fisiológica fundamental “para la articulación de las voces y para la palabra” (πρὸς τὴν τῶν γραμμάτων διάθρῳσιν καὶ πρὸς τὸν λόγον)²³.

El papel central de la articulación lo desempeña, como se ve, la lengua. Pero hay pasajes en los que Aristóteles también reconoce la participación de otros órganos: los labios (χεῖλοι) y los dientes (ὀδόντες).

Hablando del hombre, en *De partibus animalium*, Aristóteles se refiere a la función de los labios: “Si la lengua no fuese tal como es y si los labios no fuesen húmedos o flexibles (ύγροί), no sería posible pronunciar (φθέγγεσθαι) la mayoría de las voces articuladas (γράμματα): en efecto, unas exigen la aplicación de la lengua (τῆς γλώττης προσβολαί), otras

17. Cfr. *supra*, cap. 1, § 7.

18. *Hist. anim.* IV 9, 535 b 1-3: Διὸ ὅσα γλῶτταν μὴ ἔχει ἢ μὴ ἀπολελυμένην, οὐ διαλέγεται. Cfr. *Part. anim.*, II 17, 660 a 14-25.

19. Cfr. *Part. anim.*, II 17, 660 a 25-27; *Hist. anim.*, IV 9, 535 b 32-536 a 4.

20. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 536 a 20-22.

21. Cfr. *Part. anim.*, II 17, 660 a 23-25.

22. Cfr. *Ibid.*, 660 a 23-25.

23. *Ibid.*, 660 a 22. La mención de λόγος en este sitio no quiere decir que Aristóteles lo considere sinónimo de διάλεκτος (como han interpretado algunos autores: Cfr. *infra*, Cap. 2, § 3). Más bien significa que la producción del primero presupone los órganos articulatorios que dan lugar al segundo, pero sin reducirse a ellos, tal como la producción de este último exige, a su vez, el concurso de los órganos que dan lugar a la voz, además de los órganos específicos que precisa como dialekto.

una conjunción de los labios” (συμβολαὶ τῶν χειλῶν)²⁴. Y en la *Historia animalium* invoca la ausencia de labios para explicar la privación de dialekto que afecta a ciertos animales. Del delfín, por ejemplo, sostiene que tiene verdadera voz, puesto que posee pulmón y traquearteria, pero que no puede emitir voces articuladas, debido a que “su lengua carece de soltura y a que no tiene labios”²⁵.

Servir a la articulación de la voz, empero, no es más que una función especial que pueden cumplir los labios. Su función común es la conservación y protección de los dientes²⁶. Por tanto, es natural que haya animales que tengan labios y, sin embargo, no tengan articulación o la tengan exigua (βραχεῖα)²⁷. Incluso los labios no son una condición necesaria del dialekto, puesto que hay animales que no tienen labios y, no obstante, tienen articulación, como dice expresamente el filósofo de los pájaros²⁸. Si esto es así, entonces la posesión de labios húmedos y flexibles no hace falta *stricto sensu* para que haya dialekto, sino para que éste sea mejor o más completo.

Algo semejante a lo dicho de los labios hay que decir acerca de los dientes. Aristóteles se refiere a ellos al comienzo del libro tercero del *De partibus animalium*. Allí enseña que su *función común* es la masticación de los alimentos, mientras que su *función especial* varía según las especies animales: en unas cumplen un servicio de ataque y de defensa, en otras, sólo de defensa. En el hombre, en cambio, “el número y característica de los dientes (incisivos) está ordenado principalmente al dialekto (πρὸς τὴν διάλεκτον). En efecto, los dientes delanteros (οἱ πρόσθιοι τῶν ὀδόντων) ayudan mucho a la formación de las voces articuladas” (πρὸς τὴν γένεσιν τῶν γραμμάτων)²⁹.

Ahora bien, dado que en ningún otro lugar menciona el filósofo la función articuladora de los dientes³⁰, y que, por otra parte, hay animales sin dientes, de los que él mismo afirma inequívocamente que articulan y hacen uso del dialekto, como dijimos recién, hemos de inferir que los

24. *Part. anim.*, II 16, 660 a 4-7. Sobre el significado de προσβολή, vid. D. W. LUCAS, *Aristotle Poetics*, p. 200; V. GARCÍA YEBRA, *Poética*, nota 284.

25. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 535 b 32-536 a 4.

26. Cfr. *Part. anim.*, II 16, 659 b 27-30.

27. Cfr. *Part. anim.*, II 17, 660 a 30 ss.

28. Cfr. *ibid.*, 660 a 33-b2; *Hist. anim.* IV 9, 536 a 20-536 b 23.

29. *Part. anim.*, III 1, 661 b 13-15.

30. Aristóteles también estudia los dientes en *Hist. anim.*, II 1, 501 a 8-6, 502 a 4. Pero en ninguna parte de estas numerosas páginas vuelve a hacer la menor alusión a una función articuladora de los dientes.

dientes tampoco son una condición necesaria del lenguaje articulado, sino un complemento que lo perfecciona.

§ 11. LOS SUJETOS DEL DIALEKTO

Examinemos a continuación los vivientes que tienen la capacidad de articular su voz hasta alcanzar el dialekto. El primer lugar lo ocupa indiscutiblemente el hombre. En *De partibus animalium*, Aristóteles observa que “el hombre es el viviente que tiene la lengua más libre más suave y más amplia para que pueda cumplir sus dos funciones: por una parte, la percepción de los sabores (...) y, por la otra (...), la articulación de las letras y de la palabra”³¹. Además, como hemos visto, parece que el hombre es el único viviente cuyo dialekto pone en juego todos los órganos posibles de la articulación (*i.e.* lengua, labios y dientes), además de los órganos de la fonación, que están naturalmente implicados (*i.e.* pulmones, laringe y tráquea).

Incluso hay un texto de la *Historia animalium* donde parece negarse que haya otros vivientes dotados de la capacidad de dialekto. Este dice así: “Los animales cuadrúpedos vivíparos tienen cada uno una voz diferente, pero ninguno tiene dialekto, sino que éste es propio del hombre”³². Por eso, incluso autores que tienen un conocimiento especializado de la teoría aristotélica del lenguaje, como son Aubenque³³ y Larkin³⁴, han podido interpretar διάλεκτος como sinónimo de λόγος (“palabra”, “lenguaje convencional”) y citar este pasaje en apoyo a la tesis de que esta capacidad es un atributo exclusivo del hombre, puesto que sería expresivo de su esencia. ¿Es correcta esta interpretación?

En realidad es doblemente errónea: primero, porque διάλεκτος aquí no tiene el sentido de λόγος, sino de voz articulada y, segundo, porque, en

31. *Part. anim.*, II 17, 660 a 17-25: Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἀπολελυμένην τε καὶ μαλακωτάτην ἔχει μάλιστα τὴν γλῶτταν καὶ πλατεῖαν, ὅπως πρὸς ἀμφοτέρας ἢ τὰς ἐργασίας χρήσιμος, πρὸς τε τὴν τῶν χυμῶν αἴσθησιν..., καὶ πρὸς τὴν τῶν γραμμάτων διάρθρωσιν καὶ πρὸς τὸν λόγον.

32. *Hist. anim.*, IV 9, 536 a 32-b2: Τὰ δὲ ζῷοτόκα καὶ τετράποδα ζῷα ἄλλο ἄλλην φωνὴν ἀφίησι, διάλεκτον δ' οὐδὲν ἔχει, ἀλλ' ἴδιον τοῦτ' ἄνθρώπου ἐστίν. Puede verse la interpretación de este pasaje hecha por R. ZIRIN, *Aristotle's Biology of Language*, pp. 325-347, especialmente, pp. 339-342.

33. Cfr. Pierre AUBENQUE, “Aristote et le langage”, p. 86.

34. Cfr. Myriam LARKIN, *Language in the Philosophy of Aristotle*, p. 18.

correspondencia con ello, *διάλεκτος* es una capacidad que no se atribuye exclusivamente al ser humano, sino también a otros animales, lo que se comprueba fácilmente leyendo tanto las líneas que anteceden³⁵ como las que suceden al texto en cuestión³⁶. No hay contradicción alguna por esto; el texto no dice que el *dialekto* sea propio del hombre y de ningún otro animal, sino propio del hombre a diferencia de los cuadrúpedos vivíparos: nada más. Estos, en efecto, “tienen una lengua dura, gruesa y sin soltura”, por lo cual “su articulación es exigua” y no alcanza a conformar un *dialekto* propiamente dicha³⁷. La negación de la capacidad de *dialekto* se restringe aquí a estos vivientes y no es legítimo extenderla a todas las especies diferentes de la humana.

Muy diferente al caso de los cuadrúpedos vivíparos es el de las aves, las cuales tienen *voz* (*φωνή*) y también *dialekto* (*διάλεκτος*); en mayor grado aquellas que tienen una lengua amplia y fina.³⁸ Ahora bien, si las aves pequeñas son las que emiten voces más variadas, las provistas de garras son las que tienen una lengua más amplia. Pero “todas —dice el filósofo en *De partibus animalium*— utilizan sus lenguas para comunicarse las unas con las otras, haciéndolo unas en mayor grado que otras, hasta tal punto que algunas parece que se instruyen mutuamente por este medio”³⁹.

Entre tales aves inclúyese ciertamente el loro (*ψιττάκη*), pájaro con garras y dotado de una lengua amplia, fina y redondeada, del cual se decía que era “dueño de una lengua humana” (*ἀνθρωπόγλωτον*), según lo que registra Aristóteles en su *Historia animalium*⁴⁰. Pero se erraría al pensar que el filósofo tiene en vista como prototipos de animales dotados de *dialekto* aves que imiten al lenguaje humano. De hecho, el pasaje de la obra que acabamos de citar es el único en el que el Estagirita nombra al loro. En el contexto del *dialekto* menciona más bien otras aves, como la perdiz (*πέρδιξ*), el gallo (*ἀλέκτωρ*), el ruiseñor (*ἀηδών*) y la codorniz (*ὄρτυξ*)⁴¹.

35. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 536 a 20-32.

36. Cfr. *ibid.*, 536 b 8-23.

37. Cfr. *Part. anim.*, II 17, 660 a 30-33.

38. Cfr. *Hist. anim.*, IV, 9, 536 a 20-22; *Part. anim.*, II 17, 660 a 29-30.

39. *Part. anim.*, II.16, 660 a 35-b 37: Καὶ χρῶνται τῇ γλώττῃ καὶ πρὸς ἑρμηνείαν ἀλλήλοις πάντες μὲν, ἕτεροι δὲ τῶν ἑτέρων μᾶλλον, ὥστ' ἐπ' ἐνίων καὶ μάθησιν εἶναι δοκεῖν παρ' ἀλλήλων.

40. Cfr. *Hist. anim.*, VIII 12, 597 b 27-29.

41. Cfr. *Hist. anim.* IV 9, 536 a 21-32, 536b 8-20. Nuestra interpretación coincide, en este punto, con la que hace R. Zirin en “Aristotle’s Biology of Language”. En la p. 341 de este estudio ofrece convincentes razones para negar que Aristóteles haya tenido en mente a las aves que imitan el habla humana cuando desarrolla su teoría del *διάλεκτος*.

¿Hay otros animales que tengan dialekto? Si los hay, Aristóteles al menos no los menciona. Ya fue citado un texto del *De Partibus Animalium*⁴² en el que llega a decir que los cuadrúpedos vivíparos sanguíneos alcanzan algún grado de articulación. Pero, dado que en la *Historia Animalium*⁴³ asevera que ningún cuadrúpedo vivíparo tiene dialekto, se infiere que el grado de articulación de aquellos no alcanza los niveles que exige éste. Con mayor razón, entonces, ha de negarse el dialekto a los cuadrúpedos ovíparos (serpiente, tortuga, rana, etc.), puesto que el filósofo tan sólo les reconoce una “rudimentaria voz”⁴⁴.

La misma negación ha de ser referida a los cetáceos, si el delfín es representativo de la especie, porque, como se ha dicho antes, Aristóteles le atribuye voz, mas no articulación⁴⁵. Y los demás animales, puesto que no tienen voz, es imposible que tengan dialekto.

Esta revisión puede ayudar a entender, quizás, porqué Aristóteles ha definido el dialekto como articulación de la voz por la lengua, sin hacer alusión a la función articuladora que también tienen los labios y los dientes. Posiblemente no ha querido excluir del dialekto a las aves, las cuales, en efecto, tienen lengua, pero no tienen labios ni dientes, ya que en su lugar tienen el pico⁴⁶. Y entonces el único modo de concederles la capacidad de dialekto a estos animales era definirlo por unas notas mínimas que, dando cuenta de su substancia, pudieran al mismo tiempo ser satisfechas por ellos.

42. Cfr. *Part. anim.*, II 17, 660 a 30-33.

43. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 536 a 32-b 2.

44. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 536 a 4 ss. Aristóteles menciona a la serpiente, la rana y la tortuga.

45. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 535 b 32- 536 a 4.

46. En un pintoresco pasaje de *Part. anim.* (II 16, 695 b 21-27), Aristóteles establece una analogía entre el pico de las aves y el hocico de los animales: “Las aves tienen un pico óseo que les sirve para alimentarse y defenderse. Éste sustituye a los dientes y a los labios; como si al hombre le quitásemos los labios, soldásemos unos con otros sus dientes superiores, y también los inferiores, y alargásemos ambas piezas terminándolas en punta. Éste, en efecto, ya sería como un pico de ave”.

§ 12. DIALEKTO Y SIGNIFICACIÓN

Hasta aquí la diferencia que se muestra entre la voz y el *dialekto* se reduce a aspectos fisiológicos, a la mayor cantidad de órganos y habilidades que involucra el aparato de la articulación vocal con respecto al aparato de la voz. También se pueden reconocer algunas diferencias de orden fonético, porque el *dialekto* añade los sonidos consonánticos a los sonidos vocálicos propios de la voz. Pero, en tanto que la voz y el *dialekto* son formas de lenguaje, lo que más interesa averiguar es si entre ambos se establece una diferencia desde el punto de vista semántico. Uno de los autores que ha estudiado este tema con mayor detención, Wolfram Ax, niega que en Aristóteles se establezca tal diferencia⁴⁷. Sostiene que tanto los animales que no tienen voz articulada como los que la tienen expresan algo y se comunican entre sí y que, por tanto, al menos en este sentido, “pueden hablar” (*sprechen können*). Ronald Zirin, otro especialista que ha profundizado en la cuestión, también comienza desconociendo una diferencia semántica entre ambas, pero finalmente parece afirmar al menos una diferencia de grado. La función general de la voz sería el “establecimiento del contacto social” (*the establishment of social contact*), una operación que no exige capacidad articuladora ni conversación (*conversation*); el *dialekto*, en cambio, cumpliría las funciones adicionales y específicas de convertir las vocalizaciones unilaterales en vocalizaciones recíprocas (i.e. en conversaciones), y de servir, de esta manera, a la “transmisión de enseñanza” (*to conveying learning*)⁴⁸. Nosotros, en cambio, nos inclinamos más bien por una diferencia esencial.

Recordemos, en efecto, que la voz cumple una función social rudimentaria manifestando las pasiones sensibles de un animal a los otros. Aquí está presente ya cierto grado de comunicación, puesto que hay manifestación; pero es un grado mínimo, porque esta manifestación no es recíproca, al menos en el sentido de que lleve consigo un intercambio de información. En virtud de la voz el animal se limita a manifestar su pasión a otro; no hay más. Con el *dialekto* ocurre algo muy distinto; de acuerdo al pasaje del *De partibus animalium* que citábamos poco antes⁴⁹, él es descrito como ἐρμηνεία ἀλλήλοις. El pronombre dual ἀλλήλων “los unos a los otros”, “mutuamente”, subraya el carácter recíproco de la comunicación por el *dialekto*, lo que ciertamente la hace más rica. Lo mismo

47. Cfr. Wolfram Ax, “Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion”, p. 256: “Unter dem Aspekt der Semantizität von Lauten sind δίαλεκτος und φωνή nicht differenzierbar”.

48. Cfr. Ronald ZIRIN, “Aristotle's Biology of Language”, pp. 325-347.

49. *Part. anim.*, II 16, 660 a 35-b37.

sugiere el nombre ἐρμηνεία, que es cualificado por el pronombre dual. En la obra aristotélica, este término se emplea preferentemente para denotar la expresión verbal humana y, sea como fuere, no se ve atribuido a seres dotados de mera voz ni mucho menos a los áfonos⁵⁰. Por consiguiente, su aplicación a las aves capaces de dialekto dentro del pasaje que estamos comentando, posiblemente deba ser tomado como un signo más de la superioridad lingüística y semántica del dialekto con respecto a la voz.

Lo anterior está más o menos implícito en los textos aristotélicos; en cambio, lo que sí está explícito es que el dialekto permite un proceso de instrucción (μάθησις) a su través, que en ningún caso se da por medio de la voz. Lo primero es afirmado claramente por el filósofo en el pasaje del *De partibus animalium* al que acabamos de referirnos, y es confirmado por el siguiente texto de la *Historia animalium*, donde el concepto de enseñanza juega un importante papel para distinguir el dialekto de la voz: “Las voces y las formas de dialekto difieren según los lugares (Διαφέρουσι δὲ κατὰ τοὺς τόπους καὶ αἱ διάλεκτοι). La voz se caracteriza sobre todo por lo agudo o lo grave, y su especie no difiere dentro de un mismo género. Por el contrario, en las voces articuladas (ἐν τοῖς ἄρθοις), que pueden llamarse en cierto modo *dialekto* (διάλεκτος), se da una diferencia tanto de un género de animales a otro como en el interior de un mismo género de animales, según los lugares (καὶ τῶν ἄλλων ζώων διαφέρει καὶ τῶν ἐν ταῦτῳ γένει ζώων κατὰ τοὺς τόπους), como ocurre con las perdices: unas cacarean y las otras pían. Y entre las aves pequeñas, los polluelos no tienen la misma voz que sus padres, si no se han criado con ellos y en cambio han oído la de otros pájaros. Ya se ha observado alruiseñor enseñándole (προδιδάσκουσα) (a cantar) a un polluelo; de modo que el dialekto no es de la misma naturaleza que la voz, sino que puede ser adiestrado” (ὡς οὐχ ὁμοίας φύσει τῆς διαλέκτου οὔσης καὶ τῆς φωνῆς, ἀλλ’ ἐνδεχόμενον πλάττεσθαι)⁵¹.

50. Se puede ver el término ἐρμηνεία significando inequívocamente la expresión verbal humana en *Poet.* 6, 1450 b 14, o bien en el propio título del tratado *De interpretatione*, traducción latina del griego περί ἐρμηνείας. En *De an.*, II 8, 420 b 19 se usa en correlación con διάλεκτος. Sólo en los *Parva naturalia*, en el capítulo *De respiratione* 11, 476 a 19 significa la expresión lingüística de algunos animales que quedan indeterminados. Pero es muy probable que en este último texto el Estagirita también esté pensando en animales dotados de dialekto.

51. *Hist. anim.*, IV 9, 536 b 8-19. En la línea 536 b 18 algunos manuscritos no ponen ὁμοίας φύσει, sino ὁμοίως φύσει; tal es la lectura que sigue, al parecer, WENTWORTH, en su traducción del texto aristotélico. De acuerdo a esta lectura 536 b 18-19 se traduciría así: “De modo que el dialekto no es el mismo por naturaleza, como lo es la voz, sino que puede ser educado”; es decir, afirmaría que la voz significa por naturaleza mientras que el dialekto no. Sin embargo, es poco probable que esta lectura sea correcta y, aunque coincidiría con nuestra interpretación sobre el

En el Libro IX de la *Historia animalium*, Aristóteles explica que la aptitud de aprendizaje de tales animales se funda en su capacidad de distinguir, más allá de la materialidad sonora del lenguaje, los *significados* que por su medio se transmiten: “Algunos (animales) participan de una cierta capacidad de aprender y de enseñar; y las enseñanzas les vienen de sus semejantes o de los hombres: estos (animales) son todos aquellos que están dotados de la capacidad de escuchar, es decir, aquellos que no solamente perciben las diferencias de los sonidos, sino que también distinguen las diferencias de los signos” (μη μόνον ὅσα τῶν ψόφων, ἀλλ’ ὅσα καὶ τῶν σημείων διαισθάνεται τὰς διαφοράς)⁵².

Veíamos que la voz es algo innato, puesto que su producción des- cansa totalmente en la naturaleza y, en consecuencia, la enseñanza no tiene lugar en su desarrollo. Ahora vemos que el dialekto, por el contrario, no es el puro resultado de una naturaleza heredada, sino, en gran medida, producto del ambiente cambiante en que se desenvuelve el animal y, por lo tanto, en su lugar se abre la posibilidad de la variación intraespecífica y la necesidad del adiestramiento. Por el dialekto “se transmite una enseñanza de un ser a otro” (ἐπ’ ἐνίων καὶ μάθησιν εἶναι παρ’ ἀλλήλων), hasta el punto de que la misma facultad de dialekto no alcanza su desarrollo sino merced de una tal enseñanza. Estas notas alejan conceptualmente al dialekto de la naturalidad propia de la voz y lo aproximan, en cierto modo, a la convencionalidad, que caracteriza al lenguaje humano ⁵³.

Resumamos. Desde el punto de vista fisiológico, el dialekto se distingue claramente de la voz debido a la complejidad introducida por la articulación, que hace posible descomponer la corriente de fonación y producir unidades combinadas de sonido, es decir, de vocales y consonantes, que son las unidades discretas de las que se compone el dialekto. Desde el punto de vista semántico el dialekto también se distingue de la voz en varios sentidos. Primero, el enlace de sonido y significado del dialekto ya no resulta completamente determinado por la naturaleza o, más precisamente, no es absolutamente innato, puesto que interviene la variación y el aprendizaje, y por tanto, un cierto grado de indeterminación y de inno-

modo de significación de la voz, va demasiado lejos al afirmar categóricamente y sin matices que la significación del dialekto no es natural.

52. *Hist. anim.*, IX 1, 608 a 19-21.

53. En *De interpr.*, 1, 16 a 5-8, Aristóteles contrapone el lenguaje humano de forma oral y escrita a los conceptos del alma y a las cosas: aquél no es el mismo para todos los hombres en tanto que éstos sí son los mismos. Como interpreta correctamente TOMÁS DE AQUINO en su comentario a esta obra (*In Periherm.*, n. 18 ss.), la distinción entre mismidad y no-mismidad se utiliza ahí para diferenciar respectivamente “*quod est esse secundum natura, vel non esse*” esto último, lo que no es por naturaleza, es “*ex institutione*”, o sea, por convención. El lenguaje humano ostenta de manera propia, por tanto, esta última condición. Sobre este tema, ver *infra*, cap. 3.

vación. Segundo, el campo semántico del dialektos no se limita a la manifestación de las sensaciones de placer y de dolor, sino que se extiende a la información de otras clases de objetos (siempre de orden sensible, se entiende). Tercero, tampoco su finalidad se restringe al contacto social básico, puesto que también se ordena a la transmisión de enseñanza o intercambio de información. A nuestro juicio, tales diferencias separan esencialmente al dialektos de la voz.

Podemos resumir estas diferencias en el siguiente cuadro:

CLASES DE LENGUAJE	VOZ	HABLA
Rasgo esencial	Sonido vocal, dotado de significación	Articulación de la voz por la lengua
Requisitos fisiológicos	Pulmones, laringe y tráquea	Lengua amplia, fina y provista de soltura (labios y dientes)
Clases de sonidos	Sólo vocales	Vocales y mudas
Modo de significación	Natural e innata	Natural, susceptible de cambio y aprendizaje
Funciones	Expresión de pasiones sensibles para la conservación de la especie	Comunicación recíproca e información relativa a objetos de naturaleza sensible

CAPÍTULO III

PALABRA O ΛΟΓΟΣ: LA ESENCIA DEL LENGUAJE HUMANO

§ 13. EL SIGNIFICADO FUNDAMENTAL DE ΛΟΓΟΣ EN ARISTÓTELES

Los textos aristotélicos nos han permitido ir configurando un *ordo linguae* en derredor de las nociones de sonido, voz y habla. Cada nuevo grado de este *ordo* recoge las capacidades de los inferiores y añade a éstas una nueva perfección, cada vez más especializada, en la que se funda su peculiar elevación. Así, muchas especies vivientes tienen la facultad de emitir sonidos, pocas tienen la facultad de emitir voces, y menos todavía son capaces de hablar. Pues bien, una sola especie se remonta hasta la perfección que termina y, por lo mismo, define el *ordo linguae*. Tal perfección es la que Aristóteles denominó λόγος, y ella está reservada de un modo privativo a la especie humana.

Es cierto que “lenguaje” no es el único sentido que tiene el término λόγος en la obra del Estagirita. Es más, tal como él lo emplea, puede dar la impresión de ser un término equívoco, un término que esconde una pluralidad de significados diferentes sin otra unidad que su común y accidental concurrencia bajo una misma voz. De hecho, traductores latinos de conocida fidelidad y rigurosidad –pensamos sobre todo en Boecio y Guillermo de Moerbeke– se vieron obligados a verterlo mediante expresiones tan disímiles como son *ratio*, *conceptus*, *conceptio*, *verbum*,

terminus, mentio, oratio, argumentatio, ratiocinatio, sermo, ordo, relatio y proportio, por mencionar las más usuales¹. Y su paso a las lenguas modernas indudablemente exige una multiplicación tanto o más alta que la obrada por los autores latinos². Con todo, quizá pueda sostenerse que tras este complejo de significados hay un orden y, por tanto, una unidad. Y esta tendría su principio justamente en el lenguaje. Es lo que opina Bonitz³, quien distinguiendo una gran cantidad de sentidos en este vocablo, los organiza bajo cuatro géneros principales, claramente relacionados por un orden de derivación que parte, en efecto, de la palabra.

Estos significados son: 1. La voz, el lenguaje, la palabra. 2. Las nociones y pensamientos que se significan por la voz. 3. La facultad cognoscitiva y racional. 4. La razón o proporción matemática. Cabe destacar que en el vocabulario aristotélico, según Bonitz, no se pasa del significado de λόγος como pensamiento al de λόγος como lenguaje, sino a la inversa: “*λόγος ab oratione transferetur ad eas notiones ac cogitationes, quae voce et oratione significantur*”.

También Heidegger arriba a una conclusión semejante cuando analiza el concepto de λόγος en *Ser y tiempo*⁴. El filósofo alemán afirma que la pretendida equivocidad de este término, manifestada en las variadas traducciones interpretativas que de él se hacen –razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento y relación– es sólo una apariencia, porque esta pluralidad de sentidos está enhebrada por una significación fundamental, y ésta no es otra que “decir” (*Rede*). En efecto, opina Heidegger, la función fundamental del λόγος es *δελούν*, esto es, “hacer patente aquello de lo que se habla en el decir”, y hacerlo, precisamente, “desde aquello mismo de que se habla”, como *ἀποφαίνεσθαι*.

De este modo se explica que λόγος pueda significar: 1. *Φωνή*, voz, puesto que en su realización concreta reviste la forma de “comunicación vocal en la que se deja ver algo”. 2. *Σύνθεσις*, *síntesis* (o *juicio*), ya que consiste en “hacer ver algo en su estar *junto* con algo, hacer ver algo *en cuanto* algo” (sin que esto deba entenderse como unión de representaciones). 3. *Verdad* o *falsedad*, mas no en el sentido de “concordancia”, sino en cuanto hace ver al ente del que se habla *descubriéndolo* o *encubriéndolo*. 4. *Razón*, porque la función del λόγος consiste en “hacer

1. Hemos elaborado esta lista cotejando el *Index graeco-latinus* que traen como apéndice los diversos volúmenes de la serie *Aristoteles latinus*, que viene editando la Union Académique Internationale desde 1957 (aún sin terminar).

2. Cfr. vgr. GARCÍA YEBRA, *Metafísica*, p. XXXII.

3. Cfr. BONITZ, *Index Aristotelicus*, vol. V, 433 a 1- 437 b 32.

4. Cfr. HEIDEGGER, *SZ*, § 7, B. Citaré según la traducción española de J. E. RIVERA.

que algo sea visto o aprehendido”. 5. *Fundamento o razón de ser*, puesto que λόγος también se usa en la significación de λεγόμενον “lo mostrado en cuanto tal”, y esto se identifica con el ὑποκείμενον “lo que ya está siempre ahí delante como *fundamento* de toda posible interpelación y discusión”; 6. *Relación y proporción*, en tanto que también puede significar “aquello que en el hablar es considerado en cuanto algo, aquello que se ha vuelto visible en su *relación con* algo, en su ‘relacionalidad’ ”.

Si esto es así, λόγος es un término que en Aristóteles apunta sin duda a las manifestaciones del lenguaje humano antes que a las del pensamiento o a las de otro género⁵. De hecho, cuando el mismo filósofo da al vocablo en cuestión un significado explícito, alude inequívocamente a una especie lingüística: el discurso u *oratio*⁶. Y en todos aquellos pasajes en que el filósofo se vale de este término para expresar la propiedad que diferencia al hombre de todos los demás animales –los mismos lugares en que se ha apoyado la tradición escolástica para construir su definición del hombre como *animal rationale*–, λόγος no designa la facultad de la razón, sino la facultad de la palabra⁷. “Palabra” significa aquí, en principio y sin entrar todavía en mayores precisiones filosóficas, el conjunto de sonidos articulados –y, derivadamente, la representación gráfica de ellos– con que el hombre expresa lo que piensa o siente. Sobre todo es λόγος la oración o discurso, pero también lo son sus partes significantes –el nombre (ὄνομα) y el verbo (ῥῆμα)–; el argumento (συλλογισμός), del que, a su vez, forma parte el discurso; y el sistema de la lengua, en el que todos estos elementos tienen lugar.

Λόγος, “palabra”, significa, pues, tanto como “lenguaje”, pero restringido a los seres humanos, que son, por otra parte, los sujetos en los que éste alcanza su forma más perfecta y propia. De esta manera, la palabra puede ser entendida como la perfección del lenguaje. Quien puede lo más también puede lo menos, y, por eso, el hombre participa con otros

5. Una ordenación de los sentidos de λόγος semejante a las mencionadas, pero no restringida al uso aristotélico del término, sino al de los griegos en general, ofrece H. STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae*, vol VI. Para otras ordenaciones de los sentidos corrientes de este término en los griegos según las cuales “lenguaje” no es su significado fundamental, *vid.* Julián MARÍAS, *Introducción a la filosofía*, p. 150 ss.; LIDELL & SCOTT, *Greek-English Lexicon*; GARCÍA Yebra, *Metafísica*, p. XXXII.

6. Cfr. *De interpr.*, 4, 16 b 6: “El λόγος es una voz significativa alguna de cuyas partes significa por separado, como locución, no como afirmación”.

7. Cfr. *Pol.*, I 2, 1253 a 10: “El hombre es, de los animales, el único que tiene palabra”; *De gen. anim.* V, 7, 786 b 18-22: “<Los seres humanos> son los únicos vivientes que hacen uso de la palabra”; *Problem.*, XI, 55: “¿Por qué el hombre es el único de los vivientes que puede tartamudear? ¿Es porque sólo él tiene la facultad de usar palabras, mientras que los demás sólo tienen voces?”.

animales de las facultades del sonido, de la voz y del habla (διάλεκτος); la facultad de la palabra, en cambio, como grado superior de la capacidad lingüística, es atributo privativo y determinante del ser humano. Ahora bien, ¿qué hace de la palabra algo tan exclusivo y expresivo de lo que es humano? ¿De dónde le viene su dignidad? Estas preguntas deberían quedar respondidas tras examinar lo que Aristóteles nos dice sobre su naturaleza y sus diferencias con otras formas de lenguaje.

Antes de proceder a este examen conviene que hagamos una última precisión terminológica. No es λόγος el único término aristotélico que puede significar “palabra”, en el sentido que hemos señalado. En determinados contextos ofrecen el mismo significado otros vocablos o expresiones, como son ἑρμηνεία, ὄνομα, διάλεκτος, σύμβολον, φωνή ο τὰ ἐν τῇ φωνῇ, γραφόμενα, γράμματα, φάσις, λέξις y otros. Λόγος es la expresión que el Estagirita emplea con preferencia cuando alude al aspecto biológico y antropológico de su significado, esto es, al aspecto que prima para la determinación de *la scala linguae*, que es precisamente lo que ahora perseguimos. Pero en la misma medida en que otros términos expresen aproximadamente el mismo concepto quedarán recogidos en este estudio.

§ 14. ¿QUÉ ES LA PALABRA? LA MATERIA DEL LENGUAJE Y LA DOCTRINA DE LAS CUATRO CAUSAS

Son muchas las obras que Aristóteles dedica a cuestiones lingüísticas: la *Retórica*, la *Poética* y, en cierto modo, todos los tratados recogidos en el *Organon*. Pero en ninguna de ellas estudia a la palabra en sí misma, en toda su generalidad. Lo que piensa acerca de ésta debe ser buscado en menciones que hace oblicuamente, para desarrollar otros asuntos, y que están esparcidas a lo largo de todo el *Corpus aristotelicum*. Sin embargo, creemos que estos fragmentos permiten configurar una doctrina coherente, según la letra y el espíritu aristotélicos, a pesar de las diferencias cronológicas y de contexto que hay entre ellas. Veámoslo.

Podemos introducirnos en la esencia de la palabra por medio de su comparación con la voz. En tal caso, hay que comenzar librándose de un posible error sobre la relación que une a ambas. En efecto, se tiende a pensar que así como la voz es, genéricamente, un sonido al que se añade como diferencia específica la intencionalidad significativa, así también la

palabra pertenecería al género de la voz, del cual se diferenciaría como especie por alguna cualidad añadida. Esta cualidad podría ser la convencionalidad, que, según veremos pronto, es uno de los rasgos esenciales que Aristóteles le asigna al lenguaje humano⁸. El propio filósofo llama a este engaño cuando se refiere en algunos textos a la palabra, en sus modalidades de nombre, verbo o discurso, como a una φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην (“voz significativa según convención”)⁹.

Sin embargo, hay textos en los que Aristóteles compara inequívocamente la voz y la palabra como especies o realidades diversas, de tal forma que su misma contraposición se volvería incomprensible si se entendiera la una como el género y la otra como la especie.

El primer texto está en el libro primero de la *Política*, donde leemos lo siguiente: “La naturaleza no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es, de los animales, el único que tiene palabra (λόγος). La voz (φωνή) es signo (σημείον) del dolor y del placer y, por esto, se da en los demás animales, cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sentido (αἴσθησις) del dolor y del placer y de significarlo unos a otros (ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις). Pero la palabra existe para revelar (δελούν) lo provechoso y lo nocivo así como lo justo y lo injusto. En efecto, lo propio del hombre (τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον) con respecto a los demás animales consiste en que es el único que tiene sentido de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y demás cosas de esa clase, y la comunidad de estas cosas constituye la casa y la ciudad”¹⁰.

Aquí vemos claramente afirmado que tanto la voz como la palabra son entidades semánticas, o sea, son signos de otras cosas y cumplen una función comunicativa análoga. Pero al mismo tiempo difieren con respecto a un aspecto determinante, que es la clase de cosas que cada cual puede expresar o, más precisamente, la cualidad del *significatum*: afectaciones de carácter sensible la voz, y nociones abstractas o universales la palabra.

8. Este modo de entender la relación de la palabra con la voz pueden verse, por ejemplo, en BOECIO, *In librum Aristotelis de interpretatione, Commentaria majora* (o *Editio secunda*), p. 408 A y ss.

9. Esta fórmula se encuentra explícita en *De interpr.*, en las definiciones que Aristóteles da del *nombre* (ὄνομα) (16 a 19) y del *discurso* (λόγος) (16 b 26, 16 b 33-17 a 2), y está implícita en la del *verbo* (ῥῆμα) (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nn. 53-54). En *Poética*, 20, 1457 a 10-30, también determina a estos tres elementos como “voces significativas” y, como veremos más adelante, hace explícita la convencionalidad de las tres clases de expresiones.

10. *Política*, I 2, 1253 a 9-18.

En el segundo capítulo del *De interpretatione*, hay un texto¹¹ donde Aristóteles contrapone igualmente ambas nociones, aunque ahora no desde el punto de vista de lo que significan, sino del modo como lo hacen. Según este texto la *palabra* (ὄνομα)¹², significa según una convención (κατὰ συνθήκην), o sea, de acuerdo a una significación arbitraria establecida histórica e intencionalmente¹³; mientras que la *voz* (ἀγράμματοι ψόφοι)¹⁴ tiene una significación que le viene dada únicamente por la naturaleza (φύσει)¹⁵.

Luego tendremos que volver sobre ambos textos; de momento sólo interesa retener lo siguiente: la voz y la palabra coinciden en ser signos, pero difieren en cuanto al contenido y al modo como lo significan. Mientras que la voz manifiesta de modo natural afecciones sensibles, la palabra expresa de modo convencional nociones universales. No se trata aquí de una mera diferencia de grado, sino de substancia. La palabra difiere de la voz como lo racional de lo irracional. La racionalidad no solamente pone al hombre sobre el resto de los animales; también lo inserta en una especie esencialmente diversa. Pues bien, lo mismo cabe decir de la palabra en relación con la voz, porque ésta es algo natural mientras que aquélla es algo racional, es decir, algo esencialmente determinado por una convención del espíritu (νοῦς). En consecuencia, no cabe entender la relación de la palabra con la voz como la subordinación de una especie a un género, sino más bien como la contraposición de dos realidades, cuyos

11. Ὅνομα μὲν οἶν ἐστὶ φωνῆ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην (16a19) (...) τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον. ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα (*De interpr.*, 2, 16 a 26-29).

12. El carácter convencional que, en *De interpr.*, 2, se atribuye al nombre (ὄνομα) lo traslada aquí a la palabra en general, porque la idea de Aristóteles es, obviamente, que esta propiedad se extiende a todo el lenguaje humano.

13. Cfr. E. COSERIU, *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, p. 22 ss.

14. En los capítulos precedentes hemos demostrado que los sonidos inarticulados (ἀγράμματοι ψόφοι) de los animales son las voces (φωναί) propiamente dichas, en contraposición al dialekto (διάλεκτος).

15. A partir de este pasaje, algunos autores (vgr., P. AUBENQUE, *Le problème de l' être chez Aristote*, p. 109) pretenden distinguir en Aristóteles los conceptos de "manifestar" (δελούν) y "significar" (σημαίνειν), atribuyendo lo primero a las voces animales, y lo segundo al lenguaje humano. Ello es infundado. Lo que Aristóteles dice aquí es que los sonidos inarticulados de los animales también manifiestan algo (δελούσι (...) τι καὶ), tal como las palabras humanas, sólo que de manera diferente: aquéllos *por naturaleza* (φύσει) y éstas *por convención* (κατὰ συνθήκην). T. H. IRWIN, en "Aristotle's Concept of Signification", p. 243, nota 5, sostiene de manera general que en los textos de Aristóteles los términos σημαίνειν y δελούν parecen ser intercambiables (Irwin cita como ejemplos: *Top.*, 102 a 18 y 101 a 38; 120 b 26-8; *Cat.*, 3 b 10-21; *De interpr.*, 16 a 19, 28; *An. post.*, 85 b 19-20). En contra, vid. R. BOLTON, "Essentialism and Semantic Theory in Aristotle", pp. 527 ss.

conceptos están dotados de una extensión lógica equivalente¹⁶. Dicha relación no es, pues, tanto lógica cuanto física u ontológica.

Sin embargo, en *De generatione animalium* Aristóteles interpreta de una manera un tanto distinta la relación real de la palabra con la voz. En efecto, refiriéndose allí a la diferencia de voz que hay entre los machos y las hembras, afirma que tal diferencia se manifiesta mejor en los seres humanos “pues la naturaleza les ha dado en mayor grado la facultad (δύναμις) de la voz, ya que son los únicos animales que hacen uso de la palabra (διὰ τὸ λόγῳ χρῆσθαι μόνους τῶν ζώων) y la *materia* de la palabra es la voz” (τοῦ δὲ λόγου ὕλην εἶναι τὴν φωνήν)¹⁷.

Al calificar la voz como “materia” (ὕλη) de la palabra, el filósofo está acudiendo a su conocida doctrina de las cuatro causas o principios que influyen real y positivamente en el ser de una cosa corpórea y que, por ende, son necesarios para dar una explicación completa de ella. En la *Física* describe estos cuatro factores explicativos de la siguiente manera: “En un primer sentido se llama causa *aquello inmanente desde donde algo se genera* (τὸ ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος); por ejemplo, el bronce es causa de la estatua y la plata de la copa. En otro sentido, se llama causa *la forma o el modelo* (τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα), es decir, la definición de la quiddidad (ὁ λόγος ὁ τοῦ τι ἦν εἶναι), sus géneros y las partes que entran en la definición; por ejemplo: la causa de una octava es la razón de dos a uno y más generalmente, el número. También se llama causa *el principio primero de donde procede el cambio o el reposo* (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτῃ ἢ τῆς ἡρεμήσεως); por ejemplo, el hombre que ha deliberado es causa (de sus acciones), el padre es causa de su hijo y, en general, lo que *produce* algo es causa de lo *producido* y lo que cambia a algo es causa de lo cambiado. Y también algo puede ser causa a modo de *fin* (τέλος), esto es, *aquello para lo que algo es* (τὸ οὗ ἐνεκα); como la salud puede ser aquello para lo que se hace el paseo. En efecto, se pregunta ‘¿Por qué pasea?’. Respondemos: ‘para estar sano’ y diciendo esto, creemos haber dado la causa. Lo mismo vale para todo lo que, produciéndose el cambio por algo distinto de él mismo, viene a ser como medio para el fin; por ejemplo, el adelgazamiento, la purgación, los remedios y los instrumentos quirúrgicos son como medios para la salud: todas estas cosas

16. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, n. 9: “Dicendum est quod vox est quoddam naturale; unde pertinet ad considerationem Naturalis philosophiae, ut patet in secundo *De anima*, et in ultimo *De generatione animalium*. Unde etiam non est proprie orationis genus, sed assumitur ad constitutionem orationis sicut res naturales ad constitutionem artificialium”.

17. Cfr. *Gen. anim.*, V 7, 786 b18-22.

son para el fin, pero difieren en que *unas* son *efectos* (ἔργα) y *otras* son instrumentos (ὄργανα)”¹⁸.

Aristóteles señala a continuación¹⁹ que estas causas no se excluyen entre sí y, por el contrario, todas ellas confluyen según el modo específico de cada una en la producción de una misma cosa. Todas son causas, pero no de la misma manera. Así, las dos primeras, es decir, la materia y la forma constituyen intrínsecamente a la cosa corpórea dando lugar al llamado compuesto (σύνολον) hilemórfico²⁰; en tanto que las dos últimas, el agente del cambio y el fin, influyen sobre la cosa como principios extrínsecos.

Ahora bien, de acuerdo con lo dicho, esta nueva determinación aristotélica de la voz como *materia de la palabra*, sugiere a lo menos estas tres ideas: 1. La doctrina de las cuatro causas es aplicable a la interpretación filosófica de la palabra²¹. 2. La palabra puede ser entendida como una suerte de compuesto hilemórfico. 3. La voz puede ser entendida como una “parte” de la palabra, más precisamente, como su componente material²². Esto es distinto a lo que aparecía en otros textos, donde se la consideraba como una realidad completa contrapuesta a la realidad, también completa, de la palabra.

18. *Phys.*, II 3, 194 b 23- 195 a 3. Como es sabido, la doctrina de las cuatro causas aparece frecuentemente en las obras de Aristóteles, aunque no siempre la expone de modo tan completo como en este texto. Otros textos que contienen desarrollos parecidos son: *Phys.*, 7; *Met.* I 3, 983 a 24-32; V, 2 y *An. post.* II 11, 94 a 20 ss. Al respecto, Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, p. 126, comm. ad 983 a 26. Ultimamente se ha subrayado que la noción aristotélica de causa no designa sólo un ser que tiene la virtud de producir un efecto —ello no sería más que la causa eficiente—, sino más bien cada uno de los factores que explican la existencia de una cosa tal como ella es: Cfr. J. L. ACKRILL, *La filosofía de Aristóteles*, p. 71 ss.; J. BARNES, *Aristóteles*, cap. 12; J. FOLLON, “Réflexions sur la théorie aristotelicienne des quatre causes”, pp. 317-353.

19. Cfr. *Phys.*, 195 a 4 ss.

20. Cfr. *Met.*, VII 10, 1034 b 34 y ss.

21. En nuestros días esta idea no ha perdido vigencia. El destacado lingüista, E. Coseriu, ha reclamado la aplicación de las cuatro causas aristotélicas al estudio del lenguaje. En su opinión el estructuralismo (Haudricourt, Juilland, Alarcos Llorach, Martinet, etc.), llevado por una concepción naturalista ha intentado explicar el cambio lingüístico invocando causas meramente físicas, necesarias y exteriores, con lo cual no ha logrado aclarar el fenómeno en cuestión, sino más bien confundirlo. Esto se debería a que el lenguaje no pertenece al mundo de la necesidad física, sino al de “la libertad y la intencionalidad”; no es resultado de fuerzas mecánicas, sino de “la invención, la creación y la adopción libres, motivadas sólo finalísticamente”. Por eso, si el fenómeno lingüístico ha de ser explicado mediante causas, ello sólo puede serlo valiéndose de la consideración amplia que permiten las cuatro causas aristotélicas y, especialmente, por la primera de ellas, el fin, que es la razón fundamental por la que actúa todo agente voluntario y libre. Cfr. E. COSERIU, *Sincronía, diacronía e historia*, cap. VI.

22. El propio Aristóteles habla de la materia (o de la forma) como “parte” (μέρος) de la substancia. Cfr. especialmente, *Met.*, VII 10. Por supuesto, no se la puede llamar parte subjetiva ni tampoco integral, sino —por decirlo de algún modo— constituyente.

A continuación examinaremos la entidad de la palabra valiéndonos de esta guía. Pero antes debemos salir al paso de una dificultad. ¿Entraña esta diferente consideración de la voz, primero como un todo y después como una parte, una variación del pensamiento del filósofo sobre la cuestión? No es así necesariamente. Lo que ocurre más bien –como se ha dicho en el primer capítulo, adelantando parte de lo que se examinará a continuación– es que la misma voz puede darse bien como todo, al modo de una sustancia (οὐσία), o bien como parte constitutiva de una nueva realidad. Del primer modo, se da en los animales irracionales y en algunas manifestaciones naturales de los hombres, como son la risa y los gemidos. Del segundo modo, se da en los seres humanos cuando la convierten en palabra. Y dado que ésta parece ser una realidad nueva y diferente, que ya no es la voz, aunque en cierto modo “esté hecha de voz”, bien puede compararse con aquella voz que existe con anterioridad e independencia de la palabra, del mismo modo que podemos comparar, por ejemplo, las propiedades del agua con las propiedades que tienen el hidrógeno o el oxígeno cuando no entran en su composición. Por consiguiente, estos dos modos de considerar la voz no implican un cambio de postura por parte del filósofo, sino tan sólo dos puntos de vista diferentes, que no son de ninguna manera contradictorios ni excluyentes.

§ 15. ARTE Y CONVENCION: DETERMINACION DE LA CAUSA FORMAL DE LA PALABRA

“La materia –afirma Aristóteles– es un relativo, puesto que a tal forma, tal materia”²³. La materia dice relación intrínseca y esencial a la forma, como la potencia al acto. Y tal como lo que lo que hace fundamentalmente que un ser sea lo que es no es la potencia, sino el acto, así también lo que dice primordialmente la identidad de una cosa no es la materia, sino la forma, aunque ambas contribuyan conjuntamente a la constitución de una sola realidad. Esto nos lleva a preguntar por aquella

23. *Phys.*, II 2, b 8-9. Como ha entendido la tradición aristotélica, *relativo*, πρὸς τι, en este caso no puede designar una relación predicamental –una de las diez categorías–, porque esta relación es siempre accidental, mientras que aquí se trata de una relación esencial. De esta diferencia justamente da cuenta la distinción clásica entre relación predicamental y trascendental.

perfección intrínseca que hace a la palabra ser lo que es, o sea por la *forma* o εἶδος²⁴ que determina a la voz convirtiéndola en palabra.

Ahora bien, la forma que determina a la voz como palabra no puede ser la *articulación* (διάρθρωσις), pues, según vimos en el capítulo anterior, esa es la perfección que convierte a la voz en habla (διάλεκτος), y ésta es común al hombre y a ciertos animales. Como hemos señalado antes, algunos autores, como P. Aubenque y M. Larkin, no aciertan al pretender que ésta sea una perfección exclusiva del hombre y en la cual, por consiguiente, se pudiera encontrar el carácter esencial de su lenguaje. (El hecho de que el grado de articulación sea superior en los seres humanos no afecta al carácter común que ésta tiene con algunos irracionales). En el mismo error cae H. Arens, agravándolo, al identificar la articulación y la convención²⁵.

Pero esta forma tampoco se puede hallar, en contra de lo que opina Happ²⁶, en la pura *significación* (Bedeutung), puesto que —como vimos en el primer capítulo— es precisamente su significación lo que hace que la voz (φωνή) sea tal y no un mero sonido (ψόφος); es su diferencia específica y, por ende, pertenece tanto a la voz como a la palabra (λόγος). La significación sin más no permite establecer, como explica Ax, “ninguna distinción radical entre el λόγος humano y la φωνή animal”²⁷.

Hemos dicho “significación sin más” pensando que, si la forma en virtud de la cual la palabra es lo que es no se encuentra en la significación, quizás se encuentre, no obstante, en el *modo* y en el *contenido* de su significación. Efectivamente Aristóteles parece entenderlo así cuando distingue a la palabra de la voz, bajo estos aspectos, en los pasajes de la *Política* y del *De interpretatione* que ya citamos al comienzo de este parágrafo²⁸. De acuerdo con ellos, la voz significa de modo natural afeciones sensibles, en tanto que la palabra significa de modo convencional nociones racionales. De ambos aspectos, el formalmente determinante es, creemos, el *modo de la significación*, es decir, la *convencionalidad*, porque en ella descansa la posibilidad humana de valerse de la sonoridad

24. Sobre la noción de forma, cfr. el profundo estudio de J. DE GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*.

25. “Since the ὄνομα is a meaningful and articulate vocal form, it differs (...) from the meaningful inarticulate ones, that is, the natural expression, by being articulate, which Aristotle calls conventional, and rightly so, because a convention concerning the vocal form is the work of human being alone”: H. ARENS, *Aristotle's Theory of Language and its Tradition*, p. 86.

26. Cfr. H. HAPP, *op. cit.*, pp. 795-96.

27. W. AX, *op. cit.*, p. 259.

28. Cfr. *Pol.*, I 2, 1253 a 9-18., y *De interpr.*, 2, 16 a 19, 26-29.

vocal para expresar esa nueva clase de contenidos que son las nociones racionales: lo justo y lo injusto, el bien y el mal, etc.

Sin la convencionalidad, en efecto, la voz humana no sería palabra y no podría extender su significación más allá de las pasiones sensibles que le dieran nacimiento. Como ocurre con toda voz, el sonido estaría indisolublemente atado a contenidos meramente naturales y sensibles. Sin embargo, en virtud de su espíritu (νοῦς) el hombre conoce y da vida, por decirlo de algún modo, a cosas que trascienden el orden sensible y que, en consecuencia, la voz es incapaz de expresar. Pensemos en el arte, la ciencia, la religión y todo aquello que constituye, en expresión de Cassirer, el “universo simbólico”. Para *decir* estas cosas –y decir las es aquí lo mismo que crearlas– el hombre forma la *palabra*, y el instrumento del que se vale es la *convencionalidad*. Por ésta, disuelve la atadura que unía la voz a un contenido natural y la abre –convirtiéndola en palabra– a todo lo que puede caer bajo la acción del pensamiento, es decir, a todo lo que de uno u otro modo *es*²⁹. Esta *co-extensión* de la palabra y el ser, que ya se hace explícita en Paménides y Heráclito, que está supuesta en la teoría platónica de las Ideas y que da pie a buena parte de las argumentaciones sofisticas, es justamente lo que le permitirá a Aristóteles constituir la metafísica como ciencia: λόγος τῆς οὐσίας, ἐπιστήμη καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν. Si corresponde rechazar, contra los sofistas, el tantas veces invocado argumento de que *sólo se puede decir lo que es*, hay que admitir –en cambio– que *cuanto es puede ser dicho*, (τὸ ὄν λέγεται)³⁰. Por tanto, desde el punto de vista de su amplitud semántica –de su “intencionalidad”, en términos de Husserl– la palabra puede y debe considerarse *trascendental*, tanto como el alma racional en la que se funda, que “es, en cierto modo, todos los entes”³¹.

La palabra significa otras cosas que la voz (y que el habla), pero también las significa de un modo más perfecto. Creemos que esto también está implícito en el texto de la *Política*. En efecto, proponer lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y demás cosas de esta índole como los significados arquetípicos de la palabra, no equivale únicamente a presentar objetos que no se pueden “apuntar con el dedo”, y que, además, sólo tienen significación en el mundo del hombre y para el hombre (en cuanto

29. Cfr. M. BALMES, *Peri hermeneias: Essai de Reflexion*, cap. VI.

30. Cfr. *Met.*, IV 2, 1003 a 33-b 5; VI 2, 1026 a 33- b 2; VII 1, 1028 a 10, etc.

31. *De an.*, III 431 b 21. La idea de la trascendentalidad del alma como tesis aristotélica ha sido especialmente desarrollada por la escuela filosófica de la Universidad de Navarra. Cfr. DE GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, cap. VIII; A. LLANO, *Gnoseología*, p. 27. Uno de sus principales exponentes, el Prof. L. POLO, trabaja en la elaboración de una *antropología trascendental*.

seres racionales y libres); también lleva consigo la vinculación esencial con los *universales*. Por ejemplo, lo justo, como Platón, siguiendo a Sócrates, hizo ver hasta la saciedad, no es un acto particular de justicia ni tampoco una colección de casos singulares, por exhaustiva que ésta sea, sino una forma universal, común, superior y distinta a la suma de actos individuales. Y dado que la presencia de esa forma común en un acto singular es aquello que lo define y constituye como *justo*, tal forma debe ser entendida como su *definición* y su *porqué*. Además, si esa forma hace que un ente sea *lo que es*, entonces coincide con la *esencia*, y la esencia se muestra como causa o fundamento del ser: *causa formalis*. De ahí que Aristóteles, en plena coincidencia con Platón, tenga por evidente que en el conocimiento de lo universal —y sólo en él— va siempre implicada una captación de la esencia, de la definición y de la causa³², es decir, de los principios de la *ciencia*, entendida como perfección del conocimiento.

La palabra, por tanto, es el *lenguaje de la razón* en el doble sentido de que cobra existencia por la razón, y de que la cobra para expresar las razones universales de los entes. De ahí, también, que λόγος signifique muchas veces “palabra” y “razón”, a la vez.

Si aplicamos a este análisis las nociones lógicas de intensión (o comprensión) y extensión, me atrevería a sugerir que la semántica más propia de la palabra, en cuanto lenguaje humano —tal como se infiere de la presentación aristotélica— no es tanto la extensional, referida a una colección de individuos, cuanto la intensional, basada en las notas que definen a un concepto y que presuponen, a su vez, un grado de reflexión añadido a la mera captación de los individuos, para que sea posible establecer si caen o no en el concepto general. Por el contrario, afinada la voz en la sensibilidad, que, según el filósofo, está propiamente ordenada a lo singular (τὸ καθ' ἕκαστον), ello la aproxima a una semántica de carácter meramente extensional³³.

32. En el *Menón*, Platón sostiene que el verdadero conocimiento (ἐπιστήμη) envuelve la aprehensión de una forma universal (εἶδος) en virtud de un razonamiento basado en la causalidad (αἰτίας λογισμῷ) (Cfr. 98 a ss.). Por su parte, en *Met.*, I 1, 981 a 5 ss., Aristóteles da como evidente que el conocimiento de lo universal (καθόλου) y el del porqué o la causa (τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν) componen un todo simultáneo e inseparable, desde la τέχνη hasta la σοφία. El εἶδος, en efecto, es el fundamento del conocimiento universal y la causa de sus atributos. En *Met.*, IV y VII estas ideas hallan toda su fundamentación, sentido y coherencia.

Otra cosa es que el ejemplo de la justicia no sea el más adecuado para ejemplificar lo universal, porque Aristóteles sostendrá —contra Platón— que no es un concepto universal, sino análogo. Sobre la universalidad y la analogía vid. *infra*, cap. 6.

33. Cfr. A. LLANO, “Interacciones de la Biología y la Antropología II: El hombre”, p. 184 y ss. El autor apoya su tesis de las diferencias esenciales entre los lenguajes humano y animal,

Pues bien, todas estas posibilidades que definen a la palabra descansen formalmente, como decíamos, en la convencionalidad. Esta es, por tanto, la causa determinante por la que una voz deja de ser tal y se transforma en lenguaje humano. La conclusión lógica de ello es que la significación convencional es la *forma específica* de la palabra, y es también, por lo mismo, aquello que la diferencia radicalmente del lenguaje animal.

No obstante, hay autores que niegan el valor definitivo de la conclusión expuesta. Así W. Ax concede que estos son, efectivamente, los resultados que se siguen de ciertos textos de Aristóteles, especialmente del *De interpretatione*, pero estima que son contradichos por otro texto de la *Historia animalum*, donde el Estagirita reconocería también un grado de convencionalidad en el lenguaje de algunos animales³⁴. En el texto aludido³⁵, Aristóteles observa que el habla (διάλεκτος), a diferencia de la voz (φωνή), es un lenguaje que puede presentar diferencias dentro de una misma especie animal, debido a que puede ser moldeado en algún grado por el medio en el que se cría el animal y por el adiestramiento que reciba. Da el ejemplo de las perdices, de las cuales una pían mientras que otras cacarean, y también cita el caso de otros polluelos que han aprendido su canto del ruiseñor. Según Ax, aquí Aristóteles “habla de la convencionalidad en las voces y en el habla de los animales”, de tal modo que ya no presentaría el lenguaje de éstos como resultado de una φύσις heredada, sino como producto de una convención (*Produkt der Konvention*).

La contradicción entre este texto y el *De interpretatione* se debería, opina Ax, a que ellos “dependen del contexto de diferentes obras y épocas, que, al ser juntadas, se funden en una unidad artificial”, donde las incongruencias son inevitables. “Los intentos violentos de armonización –añade– desconocen esta precondition fundamental de textos diferentes y temáticamente iguales”.

A nuestro juicio, sin embargo, la explicación metodológica de Ax es innecesaria, pues no resulta de una verdadera divergencia entre los textos, sino más bien de un entendimiento insuficiente de ellos. En primer lugar, las nuevas características de comunicación que Aristóteles atribuye allí a algunos animales, y en los cuales Ax cree ver la convencionalidad, no se afirman indistintamente de la voz y del habla, sino solamente de esta última, para distinguirla justamente de la primera, de modo que si hubiera

citando variadas investigaciones científicas que se han realizado en los últimos decenios. Si esto es así, el pensamiento de Aristóteles sería corroborado por la ciencia moderna.

34. Cfr. W. Ax, “Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion”, p. 53 y ss.

35. Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 536 b 8-19.

convencionalidad en el lenguaje animal, pertenecería sólo al habla. El problema se suscita para Ax, en este punto, porque no distingue suficientemente entre la voz y el habla, contra la distinción esencial que nosotros hemos observado en el capítulo precedente. Bajo su supuesto, es lógico que vea incongruencias por doquier.

Pero, en segundo lugar, Aristóteles tampoco dice allí que el habla sea *convencional*. No lo afirma de modo explícito —en ninguna parte sostiene que signifique *κατὰ συνθήκην*—, ni tampoco de modo implícito. El hecho de que algo sea susceptible de aprendizaje y de variación dentro de una misma especie es muchas veces signo de su carácter convencional, pero éste no se infiere necesariamente de aquél. El aprendizaje y la variación, en efecto, también pueden ser φύσει, por naturaleza, en la medida en que no procedan de un principio racional, esto es, voluntario y libre. Y así son —aristotélicamente hablando— todas las operaciones y producciones de los animales. Por el contrario, φύσει se opone a *κατὰ συνθήκην*, “según convención” o “por convención”, principalmente, porque ésta envuelve, como hemos visto, la noción de; τέχνη: “técnica”, “arte”, y el arte, en sentido propio, es atributo exclusivo de un ser racional. Aristóteles lo define como “disposición productiva acompañada de razón verdadera”³⁶. Hoy día hablaríamos más bien de creatividad. Pero, en el fondo es lo mismo. Sólo es capaz de arte un ser que, por una parte, pueda reconocerse a sí mismo como sujeto activo y distinto de la realidad objetiva, y, por otra, pueda reconocer la realidad como tal, como algo que es objetivo y de suyo; entonces se descubren ante él las inagotables posibilidades que ella guarda para su acción. “Por ejemplo —explica A. Llano— en el agua ve el hombre, primeramente una sustancia para saciar su sed. Pero, como la percibe en cuanto realidad, objetivamente, puede captarla también como un medio para navegar, o lo que puede mover un molino, o donde se refleja la luna. Es que sabe, en alguna medida, lo que el agua es”³⁷. Crear, hacer arte, es descubrir estas posibilidades y llevarlas al acto, como Miguel Angel preveía al Moisés en el mármol que luego esculpía. Ahora bien, la captación del ser objetivo y de sus posibilidades de transformación —la intuición artística—, es función privativa de la razón o inteligencia, y la actualización de esas posibilidades —la producción artística—, es función privativa de una voluntad libre (de modo que la libertad artística se funda, a su vez, en esas múltiples posibilidades que ofrece el ser). Por eso, ningún animal es capaz de hacer arte en sentido propio, ni, por lo mismo, convención. La conven-

36. Cfr. *Eth. nic.*, VI 4; *Met.*, VII 7, 1032 b 1 y ss.

37. A. LLANO, *Deontología biológica*, p. 182.

cionalidad dice mucho más que el adiestramiento y la variación intra-específica.

Luego la doctrina aristotélica no se contradice en este punto y podemos mantener, por consiguiente, que la significación convencional es la forma específica de la palabra y que, por ella, se diferencia radicalmente el lenguaje humano del animal.

§ 16. EL SER DE LA PALABRA: SU ESENCIA FÍSICA Y SU ESENCIA SIMBÓLICA

Hasta aquí hemos empleado las nociones de materia y forma, que son conceptos analógicos, sin darles un sentido preciso, y tampoco hemos examinado con suficiente atención cómo y cuán aplicables son ellos al fenómeno lingüístico. Abordaremos esta tarea haciendo primero un análisis de la noción de materia y, enseguida, lo aplicaremos al hecho lingüístico.

Al escribir Aristóteles, en el texto de la *Física* antes citado, que la materia “es aquello a partir de lo cual la cosa llega a hacerse y que permanece intrínseco a ésta”, da a entender que la materia es el sujeto o sustrato de un *cambio*, de un *llegar a ser*. Si todo cambio, en efecto, consiste en el paso de una forma o carácter a otro diferente, ello sólo es posible si, tras ese cambio, hay un mismo sujeto, que es justamente el que pierde el primer carácter, al tiempo que gana el segundo, del que estaba privado antes de cambiar³⁸. Este sujeto capaz de transformarse en los caracteres contrarios es el que Aristóteles llama *materia*³⁹. Pero esta misma expresión se entiende de diferente manera según el tipo de cambio al que dé lugar. En efecto, nos dice Aristóteles, “la materia es ante todo y en sentido propio, el sujeto capaz de recibir la generación y la corrupción; pero en cierto modo también es el sujeto de los otros tipos de cambio, porque todos los sujetos son capaces de recibir ciertas clases de contrariedad”⁴⁰. Estos otros tipos de cambio son los que se verifican con respecto a la *cantidad* (aumento y

38. Cfr. *Phys.*, I 6-9, especialmente 190 b 1-9; *Met.*, VII 7, 9.

39. Sobre la moción aristotélica de materia, Cfr. H. HAPP, *ULH Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, y L. CENCILLO, *Hyle: La materia en el Corpus aristotelicum*.

40. Cfr. *Gen. et corr.*, I 4, 320 a 2-5 (trad. E. LA CROCE, con modificaciones nuestras).

disminución), al *lugar* (traslación) o a la *cualidad* (alteración)⁴¹. En *De generatione et corruptione* el filósofo encierra a estos últimos cambios bajo la denominación genérica de *alteración* (ἀλλοίωσις) y explica que se producen “cuando el sujeto permanece (y es perceptible), pero cambia en sus afecciones; por ejemplo, el cuerpo permaneciendo el mismo está sano y otras veces enfermo; y el bronce, aun siendo él mismo, es esférico y en otra ocasión de forma angular”. Por el contrario la *generación* (γένεσις) en sentido absoluto se produce “cuando lo que cambia es *la cosa en su conjunto*, sin que permanezca nada <perceptible> como sustrato idéntico; así, por ejemplo, del semen en su totalidad procede la sangre y del agua el aire”⁴².

Aunque Aristóteles no apela aquí a su noción de *substancia* (οὐσία), es evidente que está latente. La materia o sujeto de una alteración es siempre una substancia, la cual subyace a los cambios de cantidad, lugar o cualidad que la afectan accidentalmente, es decir, que no cambian su identidad, tal como las determinaciones de salud o enfermedad no afectan a la identidad esencial del animal. Por el contrario, la materia o sustrato de la generación *stricto sensu*⁴³ ya no puede ser la substancia, porque entonces lo que cambia es justamente “la cosa en su conjunto”, o sea, la propia substancia, de tal modo que da origen a un ente nuevo y diferente, como es lo que acontecería por la transformación del semen en sangre. Luego la materia a partir de la cual se genera una substancia, como afirma Aristóteles en *De generatione et corruptione*, sólo puede ser una “no-substancia (...) aquello a lo que no le es inherente ser una substancia o un determinado ‘esto’ ...y que evidentemente tampoco tendrá por atributo a ninguna de las otras categorías, por ejemplo, ni la cualidad, ni la cantidad, ni el lugar (pues si no, las afecciones existirían separadas de la substancia)”⁴⁴. Hablamos, pues, de una materia constituida de meras nega-

41. Cfr. *Gen. et corr.*, I 4, 319 b 31- 320 a 2.

42. Cfr. *ibid.*, I 4, 319 b 8- 17. He puesto “perceptible” entre paréntesis porque, en efecto, la perceptibilidad no forma parte de la definición de estos cambios, y, a la luz de lo que Aristóteles ha dicho antes en I 3, 318 b 18- 33, nos parece que la añade aquí sólo para hacer más comprensible sus ideas ante las opiniones más corrientes de su tiempo.

43. La generación *stricto sensu* es el cambio que da lugar a una nueva substancia (Cfr. *Met.*, III 5, 1002 a 3- 32), y que Aristóteles llama γένεσις ο ἀπλή γένεσις (generación absoluta), en contraposición a la alteración o cambio accidental, que, siguiendo el uso corriente, el Estagirita a veces denomina γένεσις κατὰ μέρος ο γένεσις τις (generación parcial, relativa). Cfr. *Gen. et corr.* I 3.

44. *Gen. et corr.*, I 3, 317 b 8- 11. Al mismo concepto de materia alude Aristóteles en *Met.*, VII 1029 b 20-21 y 24-26. Aristóteles rechaza que la substancia pudiera generarse del no ente en sentido absoluto, pues ello conduciría a un absurdo: “lo generado se generaría necesariamente de la nada” (*Gen. et corr.*, I 3, 317 b 12-13) y “sería verdadero decir que hay cosas de las cuales es

ciones y, como tal, sería absolutamente irreal e incognoscible, si no fuera por la potencia de determinación, única nota positiva que la define. En virtud de esta potencialidad, como dice el Estagirita en la *Física*, se la puede conocer por analogía (κατ' ἀναλογίαν) con la materia sobre la que recae la actividad artística. Pues en la misma relación en que está el bronce respecto de la estatua, o la madera respecto del lecho, o en general la materia y lo que es informe antes de la recepción de una forma respecto de lo que tiene forma, en esa misma relación está esta materia respecto de la substancia (οὐσία), del individuo (τόδε τι) y del ente (τὸ ὄν)⁴⁵. Como es sabido, éste es el principio al que los escolásticos han llamado *materia prima*, en cuanto potencia determinable por el acto de una forma substancial, en oposición a la *materia secunda*, que es la substancia en cuanto potencia determinable por el acto de una o más formas accidentales.

En la *Física* Aristóteles determina los cambios accidentales o propios de la alteración como un “llegar a ser algo” (τόδε τι γίνεσθαι), y a los substanciales o propios de la generación como un “llegar a ser absolutamente” (ἀπλῶς γίνεσθαι), es decir, llegar al ser sin más. Para hacer ver que también la generación se produce a partir de un sujeto o materia, ofrece distintos modos según los cuales puede producirse la generación: “Algunas de las cosas que llegan a ser absolutamente lo hacen por el cambio de figura, como una estatua; otras, por adición, como las cosas que crecen; otras por sustracción, como el Hermes que es extraído de la piedra; otras por composición, como una casa, y otras por alteración, como las cosas que cambian con respecto a su materia”⁴⁶.

Expuestas estas nociones, debemos ahora aplicarlas para saber de qué modo la voz puede ser materia de la palabra y ahondar, así, en el ser de esta última. Ahora bien, estas nociones se aplican propiamente a las cosas naturales, las que tienen en sí mismas el principio de su movimiento: las palabras, en cambio son producciones humanas o culturales, que tienen su principio en el arte. Se sigue, entonces, que la aplicación a estas últimas será necesariamente analógica. Pero es una analogía autorizada por el propio Aristóteles desde el momento en que él mismo, como hemos visto, la sugiere. Lo cierto es que el Estagirita ve una estrecha continuidad entre el arte (τέχνη) y la naturaleza (φύσις)⁴⁷, en virtud de lo cual puede

atributo el no-ente” (*ibid.*, 317 b 3). La substancia no puede generarse de no-ente absoluto a menos que por éste se entienda el *no-ser-en-acto*, pero *ser-en-potencia*. (Cfr. *ibid.*, 317 b 15 y ss.).

45. *Phys.*, I 191 a 8- 12.

46. *Phys.*, I 7, 190 b 5- 9.

47. “Si una casa se produjera por naturaleza, se produciría igual como se produce en realidad por el arte; por el contrario, si las cosas naturales fuesen producidas no solamente por la naturaleza,

explicar frecuentemente –si no siempre– los propios conceptos y procesos físicos a partir de los artísticos o técnicos. Es, por tanto, una analogía *sui generis*, porque en cierto modo consiste en volver a utilizar los términos en su aplicación original. Esto supuesto, examinemos a continuación cómo se realiza la producción de la palabra.

En primer lugar, observamos que la voz existe con anterioridad e independencia de la palabra. Tal como se da en los animales, en los primeros meses de vida de los seres humanos o en algunas expresiones de ira, dolor o alegría de los adultos, es un ente natural cuya esencia el filósofo aborda, según hemos visto, en las investigaciones biológico-naturales. Revisando los textos pertinentes, hemos descubierto su naturaleza definida y sus atributos esenciales y accidentales, en razón de lo cual no podríamos identificarla con esa “materia que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente”⁴⁸. No es una “no-substancia”, sino una substancia o algo como la substancia. Y, si esto es así, como materia de un cambio dará lugar a una *alteración*, mas no a una *generación* propiamente dicha (o sea, la generación de una substancia). De acuerdo con estas premisas, la palabra no sería otra cosa que una alteración de la voz, una voz modificada (accidentalmente) y, en consecuencia, la identidad de la palabra sería la misma que la de la voz o, lo que es igual, la primera no tendría otra substancia que la segunda.

A la misma conclusión llegamos a partir de la distinción aristotélica entre *entes naturales* (φύσει ὄντα) y *entes artificiales* (τέχνη ὄντα). Como ha señalado Zubiri⁴⁹, para Aristóteles en rigor sólo tienen substancia (οὐσία) los entes naturales, puesto que sus propiedades brotan de un principio intrínseco y permanente –tienen en sí mismos el principio de sus operaciones–, mientras que las propiedades de los entes artificiales nacen más bien de un principio que es extrínseco y accidental para la materia natural sobre la que opera⁵⁰. De ahí que Tomás de Aquino sostenga en su comentario al *Peri hermeneias* que las formas artificiales son accidentes y,

sino también por el arte, serían producidas por éste tal como lo son por la naturaleza. Una cosa se hace en vista de otra. En general, el arte o bien completa lo que la naturaleza no puede terminar, o bien la imita” (*Phys.*, II 8, 199 a 12- 17).

Sobre la unidad de arte y naturaleza en Aristóteles, vid. M. G. EVANS, *The Physical Philosophy of Aristotle*, pp. 11-12.

48. Me valgo de la fórmula expresada en la *Met.*, VII 3 1029 a 20-21, para significar la materia sujeto de la generación (*materia prima*).

49. Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 81; *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 212-213.

50. “Las cosas factibles (...) tienen en el que las hace su principio, que es la mente, o algún arte o potencia, y las practicables lo tienen en el que las practica”. *Met.*, VI 1, 1025 b 22- 23 (trad. García Yebra).

por tanto, en cuanto que la palabra es una cosa artificial, pertenece al género de la substancia por parte de su materia, mas al género del accidente por parte de su forma⁵¹. Ontológicamente, pues, “palabra” sólo sería el nombre asignado a una modificación accidental de la voz, tal como “hielo” es el nombre asignado a una modificación accidental del agua. Decir que la voz es la materia de la palabra no querría decir otra cosa sino que la primera es la substancia de la segunda, o mejor, que ésta se define por aquélla, puesto que una y otra son, en el fondo, lo mismo. (La definición, en efecto, expresa lo que el sujeto es por sí mismo (καθ' αὐτό), y esto es su substancia. Además, si la forma de la palabra es accidental, la unidad que pueda otorgar a ésta será también accidental y no substancial.

De estos dos argumentos, el primero es fácilmente desmontable. Si es correcto afirmar que la materia sujeto de toda generación ha de ser una no-substancia, una *materia prima*, también es cierto que ello no impide que, antes del cambio, esa materia haya estado formando parte, a su vez, de otra substancia que, al sobrevenir el cambio, se haya corrompido –pierda su forma substancial originaria–, y dé lugar así a la generación de una nueva substancia. Es lo que acontece siempre que hay una *transformación substancial*, como cuando la madera se transforma en ceniza o el organismo pierde el alma que le daba vida. Luego la voz, como cualquier substancia natural, bien podría sufrir una transformación de este tipo, y la palabra, entonces, podría ser el nuevo término de tal transformación de modo que entre una y otra mediara una diferencia esencial y no meramente adjetiva y accidental.

El segundo argumento es más concluyente y merece una consideración más detenida. En principio parece disolverse por la argumentación que ofrece Zubiri en *Sobre la esencia*. Allí este filósofo sale al paso del concepto aristotélico de lo *artificial* haciendo ver que la técnica contemporánea permite producir substancias que no tienen absolutamente ninguna otra diferencia reconocible con sus homólogas naturales, a excepción de su origen artificial. “*Nuestra técnica* –escribe nuestro autor– *produce artificialmente entes naturales* (...) En su virtud, la dualidad de φύσις y τέχνη, válida en el orden de los principios, deja de serlo en el orden de los entes principiaados. Naturaleza y τέχνη son, a veces, tan sólo dos posibles vías para unos mismos entes. Haber confundido ambas cosas, ha sido el grave error aristotélico en este punto”⁵². A partir de lo cual

51. “Sed dicendum quod artificialia sunt quidem in genere substantiae ex parte materiae, in genere autem accidentium ex parte formae: nam formae artificialium accidentia sunt. Nomen (=palabra) ergo significat formam accidentalem ex parte formae”. *In Peri Herm.*, n. 40.

52. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 88-89.

Zubiri propone esta solución: “Frente al concepto griego de cosa natural (o substancia) como cosa originada por un principio intrínseco, hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, cualquiera sea su origen”⁵³.

La concepción zubiriana es acertada, es más, seguramente Aristóteles también estaría de acuerdo con ella, o sea, con llamar artificial en el sentido más propio a aquello a lo que se confiere, por el arte, una forma artificial y no meramente natural. Después de todo, no hay una diferencia esencial al respecto entre la producción de una substancia por vía de síntesis en el laboratorio y el cultivo artificial de los olivos que conoció el Estagirita, y a cuyos frutos –hasta donde sabemos– no llamó “artificiales”, a pesar de ser productos de la técnica agrícola. Pero ello no resuelve el problema de la eventual “substancialidad” o diferenciación específica de la palabra, porque, evidentemente, su ser es artificial en el sentido fuerte del término: actúa en virtud de una forma nueva, que le es conferida por la intervención humana, y que es muy diferente de la forma natural que tiene la voz. De hecho, la significación natural de la voz debe ser removida por la significación nueva y arbitraria que el hombre le asigna, para que la palabra tenga lugar. Por tanto, aunque la palabra se sustenta o sujeta en la voz, no lo hace en la formalidad de ésta, o sea, en lo que la determina a ser lo que es, sino en su sola materialidad, que es la virtud sonora. Para construir la palabra, el hombre se apropia de la voz, modifica sus propiedades originales y le da un uso distinto, un nuevo fin, que no es posible hallar en la naturaleza.

Bajo esta consideración, el problema, antes que resolverse, se muestra en toda su agudeza. En efecto, las formas artificiales en virtud de las cuales actúan ciertos objetos confieren a éstos cualidades reales nuevas y aún contrarias a las que por naturaleza tienen sus materiales fuera de la configuración artificial. La estructura del avión, por ejemplo, permite que unos cuerpos sólidos, en vez de dirigirse al “centro de la tierra” se muevan “hacia el cielo” En tales casos incluso cabría preguntarse si los cambios producidos por el arte son meramente accidentales. Pero aquello que convierte a la voz en palabra, esto es, la significación convencional, *no origina en ella ninguna propiedad nueva y distinta en el orden real*, si entendemos por éste lo extramental. Desde este punto de vista, Ockham tendría razón: la palabra como tal no existe, su ser se reduce al sonido, al *flatus vocis*, o sea, a un movimiento accidental del aire. Y no podría de otro modo, si la significación tiene un ser puramente intramental (e intermental, desde luego), si no es más que una propiedad *lógica*. La

53. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, p. 111.

palabra como tal no es un *ens realis*, sino un *ens rationis*. Lo mismo rige en cierto modo para la voz como lenguaje animal, pues en este punto no parece haber mayor diferencia entre la significación convencional y la natural, aunque la realidad de esta última quizás podría salvarse, desde un enfoque conductista o pragmático, entendiéndola como una suerte de causa física o estímulo a la que siguen determinados efectos o respuestas. Esto, obviamente, ya no es aplicable al lenguaje humano, porque su significación no es producto de un acto mecánico, sino de un acto voluntario, arbitrario y altamente consciente, donde el uso de los signos es inseparable de la comprensión de lo que significan⁵⁴.

Por tanto, si la significación es un *ens rationis*, como determinación de la palabra no puede ser, en rigor, una forma substancial, ni siquiera —como parece concebirla Tomás de Aquino⁵⁵— una forma accidental, pues substancia y accidentes son, en Aristóteles, categorías de lo real. Siguiendo en esta misma línea, la afirmación de la voz como ὑλή λόγοι “materia de la palabra” significaría que el sonido vocal *no es materia primera ni segunda* (pensada como separada de determinaciones accidentales), sino toda la realidad a que se reduce la palabra, el λόγος.

Las cosas tampoco cambian mucho ampliando el concepto de lo real para dar cabida a los procesos psíquicos correspondientes, que, si bien no son extramentales, tampoco son meros entes de razón, pues acontecen realmente y en un tiempo definido de la vida de los individuos. Los esfuerzos más o menos advertidos que se realizan para entender lo que alguien quiere decir mediante unas determinadas palabras o para expresar uno mismo lo que piensa o desea en algún momento, manifiestan, por así decirlo, este lado real de la significación. Pero el acto psíquico por el cual se asocian unos significados con unas voces o sonidos circunscribe su realidad a la esfera mental, sin que se comuniquen ni un ápice de esa realidad a las voces o sonidos en cuestión. La eventual significación que se pueda dar o reconocer a éstos, no es pues, como advertíamos antes, una propiedad real, algo que les pertenezca según su propio ser, sino una

54. Cfr. M. DUMMET, “Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje”, p. 45; A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, pp. 106- 107; J. SEARLE, *Mentes, cerebros y ciencia*; Id., *Intencionalidad*, 1992.

55. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, n. 40 (Lect. IV, 5). Sin embargo, parece que el Aquinate aplica estas categorías ontológicas a la voz de modo más bien analógico que propio. Así, por ejemplo, no dice que la “significatio est forma nominis” sino “quasi forma nominis” (Cfr. *ibid.*, n. 43; como tampoco afirma que la “vox est materia” de la palabra, sino “sicut materia”. Cfr. también *ibid.*, nº 14.

propiedad lógica, algo de lo que se revisten únicamente ante, en, por y para la razón, siéndoles imposible existir verdaderamente⁵⁶.

Y sin embargo, sigue siendo cierto que la palabra como tal actúa de algún modo. De hecho, a veces lo hace con una eficacia y un poder equivalente o superior al de las fuerzas físicas. En esa virtualidad se han apoyado desde tiempos inmemoriales los ritos mágicos⁵⁷, el encanto de los poetas, la retórica de los políticos, propagandistas y amantes o la dialéctica revolucionaria que usa el lenguaje como arma eficaz para la destrucción del orden establecido⁵⁸. Las propias enseñanzas de Sócrates, Platón y Aristóteles se pueden concebir como colosales esfuerzos por sujetar ese poder a las leyes del pensamiento, del ser y la moral, de las que lo habían desencadenado los sofistas. Sin ir más lejos, baste recordar que en las *Sagradas Escrituras* el poder creador del universo recibe precisamente el nombre de Λόγος, *Verbum*, “Palabra”.

Ahora bien, este poder pertenece a las palabras y no los meros sonidos; por eso, nos parece que éstos y aquéllas no pueden tener la misma definición ni, en cierto modo, la misma esencia. En efecto, como observa el propio filósofo decimos que la estatua “es *de* madera, no madera, o *de* bronce, pero no bronce, o *de* piedra, pero no piedra, y la casa *de* ladrillos, pero no ladrillos”⁵⁹. Asimismo, no diríamos que la palabra *es voz* sin más, sino hecha *de voz*. Este modo de hablar sugiere que no consideramos esencialmente idénticos al artefacto o a la cosa producida por el arte y al material con el cual la hacemos, aunque éste sea natural y, en cierto modo, permanezca sustentando con sus propiedades originales al primero.

Aristóteles explica que este modo de hablar es impropio, puesto que, en rigor, no se genera “una estatua a partir de madera o una casa a partir de ladrillos, ya que es preciso que aquello a partir de lo cual se genera cambie y no permanezca”⁶⁰. Así, la estatua se genera propiamente a partir de la *privación* (στέρησις) de una figura en la madera y la casa a partir de la *privación* de una composición en los ladrillos, y sólo debido a que estas

56. Sobre la distinción entre propiedades lógicas y reales, Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, pp. 73- 78. El autor ahonda sobre la naturaleza del ente lógico en *El problema del ente ideal; un examen a través de Husserl y Hartmann*.

57. Cfr. L. POLO, *Memoria de oposiciones*, p. 67 ss. (inédito); S. RUS, *El problema de la fundamentación del Derecho: la aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley*, p. 24 ss.

58. Cfr. J. A. WIDOW, *El hombre, animal político*, p. 285 ss.; A. BESANÇON, *Los orígenes intelectuales del leninismo*, pp. 449-470.

59. *Met.*, VII 7, 1033 a 17-19.

60. *Met.*, VII 7, 1033 a 19-23. Cfr. *Phys.*, I 7, 190 a 21-26.

privaciones “son oscuras y sin nombre”⁶¹ decimos que se generan respectivamente a partir de la madera y los ladrillos, como si dijéramos que lo sano se genera a partir del hombre, en vez de decir que lo hace a partir de su privación, que es lo enfermo. Se precisa, de esta manera, que el cambio no se produce tanto a partir de la materia cuanto a partir de una privación o indeterminación de la materia. Pero esta precisión vale tanto para la materia (*prima*) del cambio substancial como para la materia (*secunda*) del cambio accidental. Esto se ve claramente en *Metafísica* IX, 7, donde Aristóteles vuelve a retomar este tipo de expresiones y adelanta que “cuando decimos de algo que no es “tal cosa” sino “de tal cosa”... aquello es en potencia, siempre y sin limitaciones, lo que sigue inmediatamente” y refiere aquello tanto a la materia segunda (potencia *secundum quid*) como a la primera (potencia *simpliciter*)⁶². Ahora bien, esto explica que distingamos entre la cosa y aquello de lo cual ha sido hecha, pero no que consideremos la cosa artificial como “otra cosa” que su material, por natural que éste sea. Este fenómeno requiere una explicación diferente.

Notemos que el mismo filósofo ejemplifica la alteración o cambio accidental por el trozo de bronce que pasa de tener una figura esférica a otra angular⁶³ mientras que ejemplifica la generación o cambio substancial por la producción de una estatua⁶⁴. Son meros ejemplos, es cierto, pero ¿de dónde les viene su virtud explicativa, sino del hecho de que su diferencia es más clara y evidente para nosotros que la propia diferencia que Aristóteles quiere ilustrar? Ahora bien, ¿qué diferencia hay entre un bronce esférico o angular y una estatua de bronce? Desde el punto de vista físico, no hay ninguna; de hecho, la estatua podría ser un bronce esférico o angular. Un animal dotado de perfecta visión, no percibiría ninguna diferencia cualitativa entre el bronce y la estatua, ni tampoco lo haría un instrumento de medición y observación, por más sofisticado y sensible que fuere. Pero, aún así, ningún artista aceptaría que su obra y el material

61. Cfr. *ibid.*, 1033 a 13-14: ὦν δ' ἡ στέρησις ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος .

62. Cfr. *Met.*, IX 7, 1049 a 18-27: “Me parece que, cuando decimos de algo que no es ‘tal cosa’, sino ‘de tal cosa’ –por ejemplo, la caja no es madera, sino de madera, y la madera no es tierra, sino de tierra, y a su vez la tierra, si está en el mismo caso, no es tal otra cosa, sino de tal otra cosa–, aquello es en potencia, siempre y sin limitaciones, lo que sigue inmediatamente. Por ejemplo, la caja no es de tierra ni tierra, sino de madera; pues ésta es en potencia una caja y ésta es la materia de una caja; la madera en general, la de una caja en general, y esta madera determinada la de esta caja determinada. Pero, si hay algo primero, de lo que ya no se dice con referencia a otro, que es ‘de tal cosa’, esto será la materia primera; por ejemplo, si la tierra es de aire, y si el aire no es fuego, sino de fuego, el fuego será materia primera, sin ser algo determinado” (trad. García Yebra).

63. Cfr. *Gen. et corr.*, I 4, 319 b 31-320 a 2.

64. Cfr. *Phys.*, I 7, 190 b 5-9.

a partir del cual la hizo son lo mismo. Desde el punto de vista artístico la diferencia es radical, porque la materia natural es muda, *no expresa nada*⁶⁵ o, si se quiere nada en lo que esté comprometido el espíritu del artista, mientras que la obra de arte *está necesariamente dotada de significación*, más precisamente, de *simbolismo*.

Ahora bien, el símbolo es la verdad del hombre, su realidad no es tanto el universo físico cuanto el mundo simbólico. Cassirer lo explica con palabras inmejorables: “En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema ‘simbólico’. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad (...) El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. ‘Lo que perturba y alarma al hombre —dice Epicteto—, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas’. Desde el

65. Evidentemente las cosas naturales, en cuanto son creaturas hechas por Dios, también tienen un significado y un simbolismo. *Hablan* de su Creador, como ha afirmado San Pablo y toda la tradición cristiana. Pero también es evidente que éste es un lenguaje diferente del que imprime el artista a los materiales sobre los que trabaja, y al cual nos estamos refiriendo en este lugar.

punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre (...) en lugar de definir al hombre como *un animal racional lo definiremos como un animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización”⁶⁶.

Por lo menos en este mundo simbólico, es manifiesto que la estatua representa algo “substancialmente” nuevo y distinto del bronce, precisamente porque ella es un símbolo⁶⁷. Ahora bien, si hay una perspectiva más adecuada que otras, de acuerdo con el pensamiento aristotélico, para entender lo que es la palabra, ésta no es otra que la artístico-simbólica, porque la palabra es, en el más genuino sentido del término, *símbolo*⁶⁸. Podríamos resumir estas conclusiones diciendo que la *realidad* de la palabra es el sonido vocal, pero su *verdad* es la significación convencional, el símbolo.

Ya podemos dar una respuesta definitiva a esta cuestión. El lenguaje puede ser analizado desde un punto de vista físico, pero éste es insuficiente para dar cuenta de él. Es menester, por tanto, considerarlo también, y preferentemente, desde un punto de vista artístico o *poético*. Es indudable que cuando el hombre habla, no emite *realmente* palabras, sino meros sonidos vocales. Si hay algo *real* en la palabra eso es nada más que el sonido y, por tanto, entre la palabra y el sonido no pueden mediar propiamente diferencias reales, sean éstas substanciales o accidentales. Luego la palabra como tal no tiene substancia ni esencia propia, o, si se quiere, tiene la misma substancia y esencia del sonido. Es más, la misma voz o sonido vocal no es tanto una substancia cuanto un accidente del aire, a saber, un movimiento de éste. En rigor, por tanto, ni siquiera la voz tiene esencia, sino el aire. Pero, desde otro punto de vista, se puede afirmar que la palabra y el sonido vocal tienen *distinta* substancia, si por ello

66. E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, pp. 47-49.

67. Tomás de Aquino alude a una distinción parecida en *In Peri Herm.*, lect. III, 26: “Similitudines rerum (...) *dupliciter* considerari et nominari possunt. *Uno modo, secundum se: alio modo, secundum rationes rerum* quarum sunt similitudines. Sicut imago Herculis secundum se quidem dicitur et est *cuprum*; in quantum autem es similitudo Herculis nominatur *homo*”.

68. “<He dicho que el nombre es la voz que significa> de acuerdo a una convención, porque ningún nombre (= palabra) existe por naturaleza, sino cuando se hace símbolo (σύμβολον). Puesto que los sonidos inarticulados (=voces), como los de las bestias, manifiestan algo; pero ninguno de ellos es nombre” (*De intepr.*, 2, 16 a 26-29). “Empleamos los nombres en lugar de las cosas, como unos símbolos” (*Soph. El.*, 1, 165 a 7). Cfr. P. BELLEMARE, “Symbole”, pp. 265-279. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être*, pp. 106-118; Th. WAITZ, *Aristotelis Organon*, pp. 324-325; N. KRETZMANN, “Aristotle On Spoken Sound Significant by Convention”, pp. 3-21; M. LARKIN, *Language in the Philosophy of Aristotle*, pp. 21-25; W. AX, “Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion”, pp. 262-265.

entendemos lo que caracteriza o define a algo, y eximimos a este nombre de la connotación real y existencial que suele tener: como cuando hablamos de la esencia o substancia del “centauro” (poniendo énfasis en el *quid*, y haciendo abstracción del *ser*, que estos entes no tienen *in rerum natura*). En efecto, retomando la noción de actuación a la que acudía Zubiri, hemos de decir que el sonido se define por su acción física, mientras que la palabra, por su actuación simbólica (que puede motivar, desde luego, acciones físicas, sin ser ella misma física). Lo que hace formalmente a la palabra como tal es la significación convencional. Esta no es una propiedad real, sino un ente de razón: una cualidad que determinados sonidos (o grafías) cobran únicamente ante, por y para nosotros. Pero ni aún así la tienen los sonidos como tales. Y esto es, si hemos de darle un calificativo, algo mucho más cercano a una diferencia esencial y substancial, que accidental. Por eso, desde el punto de vista artístico y simbólico, es posible concebir –todo lo analógica e impropriamente que se quiera– la palabra *como* una substancia nueva y esencialmente diferente del sonido vocal; el sonido vocal *como* la materia primera con que aquélla se construye; la significación convencional, *al modo* de una forma substancial que la determina específicamente; y la transformación de la voz en palabra, *como* una generación antes que una simple alteración. Así han de ser entendidas dichas nociones en este estudio.

§ 17. NATURALEZA Y CONVENCION EN EL LENGUAJE:
CRATILO Y DE INTERPRETATIONE

Antes de pasar al estudio de otros aspectos de interés para la formulación de la teoría aristotélica del lenguaje, conviene retomar el tema de la convencionalidad y abordarlo desde un nuevo ángulo que nos permita precisar mejor las relaciones que tiene la palabra con la arbitrariedad y la naturaleza. Situar históricamente la postura de Aristóteles sobre este punto, nos ayudará a percibir mejor su peculiaridad, la herencia intelectual que recoge y el valor de las correcciones e innovaciones que en ella introduce.

Por lo menos desde el siglo V antes de Cristo, *naturaleza* (φύσις) y *convención* (νόμος, θέσις, συνθήκη) son los miembros de una antítesis que será usual en la formulación de problemas tan diversos como son el

origen de la *pólis*, el fundamento de la verdad o la causa de la virtud⁶⁹. Su aplicación al problema del lenguaje es destacada por Aulo Gelio, quien nos informa, en sus *Noctes Atticae*⁷⁰, sobre la costumbre de los filósofos de discutir “si las palabras son por naturaleza o por institución” (φύσει τὰ ὀνόματα σιντ ἢ θέσει). Buena prueba de ello son las discusiones acerca de esta cuestión contenidas en algunos textos de los filósofos presocráticos⁷¹, el *Cratilo* de Platón, los primeros capítulos del *De interpretatione* de Aristóteles y, más tardíamente, diversos escritos de los pensadores estoicos. En este lugar queremos revisar algunos puntos de las investigaciones de Platón y Aristóteles al respecto, mostrar las insuficiencias de una interpretación bastante generalizada sobre el modo como se relacionan ambas, y proponer otro enfoque para su comprensión.

El *Cratilo* es un diálogo fascinante por la riqueza y actualidad de su contenido, su condición compleja y sugerente a la vez, la variedad de cuestiones que suscita y la fina dialéctica envuelta en su desarrollo. Con justa razón, muchos lo han considerado como la obra fundamental del pensamiento griego acerca del lenguaje. Su objeto es examinar el fundamento de la *rectitud de los nombres* (ὀνομάτων ὀρθότης), o sea, de la virtud que tienen para *mostrar los entes cómo son* (δηλοῦν τὰ ὄντα ἢ ἔστιν). El diálogo consiste en la revisión sucesiva, con el concurso de Sócrates, de dos tesis opuestas defendidas por Hermógenes y Cratilo, respectivamente.

Según Hermógenes la rectitud de los nombres depende únicamente de la convención y el acuerdo (ξυνθήκη καὶ ὁμολογία). Si alguien atribuye un nombre a una cosa ese será su nombre recto, y si lo cambia por otro y ya no usa aquél, éste pasará a ser el nombre recto. De esta manera ningún nombre pertenece a ninguna cosa por naturaleza, sino por el uso (o ley) y la costumbre (νόμῳ καὶ ἔθει)⁷². Cratilo, en cambio, niega la condición

69. Cfr. F. HEINMANN, Νόμος und φύσις. La aplicación de esta antítesis a la πόλις, se puede entrever en los primeros capítulos de la *Pol.* de Aristóteles, que afirma el carácter natural de ésta frente al absoluto relativismo de las instituciones sociales sostenido por algunos sofistas. Según REINHARDT, *Parmenides*, pp. 30-31, 82 ss. y 216, la antítesis también está presente en el Περὶ φύσεως de Parménides, donde la verdad, inmutable y absoluta, es asimilable a la naturaleza, en tanto que la opinión, variable y contingente, se corresponde con la costumbre o convención (νόμος). Por su parte, el *Menón* de Platón (70 a) nos ilustra sobre la disputa corriente acerca de si la virtud tiene su origen en la naturaleza o en el aprendizaje (= convención). Sobre la aplicación de la antítesis a los dominios moral y político, por parte de los sofistas, Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, pp. 55-134.

70. Cfr. Aulio GELIO, *Noctes atticae*, X 4.

71. Entre ellos destaca especialmente Demócrito: Cfr. DIELS y KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Fr. 68 B 5 y 68 B 26. También podríamos citar aquí textos de Anaxágoras y Empédocles, pero tales referencias son menos claras.

72. Cfr. *Crat.*, 384 d-e.

de nombre a las emisiones sonoras por las que pretendemos designar a los entes en virtud de una convención. Según él, para cada ente hay un nombre recto, que le es propio por naturaleza (φύσει). La rectitud de los nombres no tiene su fundamento en algún acuerdo o imposición humana, sino en la naturaleza, de tal modo que dicha rectitud es la misma para todos los hombres, sean griegos o bárbaros⁷³.

No obstante sus diferencias, los dos oponentes coinciden en afirmar que los nombres tienen la virtud de enseñar y distinguir los entes⁷⁴, y que no hay nombre alguno que carezca de rectitud: sea porque cualquier nombre conviene a cualquiera cosa, dado que son absolutamente indiferentes (convencionalismo), sea porque cada cosa tiene un nombre natural del cual es indisociable (naturalismo)⁷⁵. Platón manifiesta claramente su preferencia por esta última tesis, pero tras revisar detenidamente una y otra, echa por tierra ambos criterios de rectitud –los fundamentos de las respectivas tesis– y concluye que para alcanzar el más bello y claro conocimiento “no se debe partir de los nombres, sino que se debe aprender e investigar los entes partiendo de ellos mismos más bien que de los nombres”⁷⁶. En efecto, dado que conforme a la teoría naturalista de Cratilo, Platón interpreta el lenguaje como *imagen de la realidad*, se ve forzado a reconocer que el método de aplicarse al lenguaje para alcanzar la verdad es tan absurdo como la pretensión de medir la realidad por su semejanza con la imagen en vez de “partir de la realidad para conocer la realidad misma y establecer si su imagen está convenientemente lograda”⁷⁷.

Hay una semejanza manifiesta entre el vocabulario del *Cratilo* y el que emplea Aristóteles en *De interpretatione* cuando asienta la convencionalidad de la palabra. Συνθήκη como opuesto a φύσις (384 d, 435 a), ὄνομα y ῥῆμα como componentes del λόγος (425 a), πρᾶγμα como referente del nombre, γράμμα (427 c) y φωνή (423 b) como formas del lenguaje, σημείον (427 c), σημαίνειν (394 c, 422 e) y δηλοῦν como propiedades lingüísticas (394 c, 423 a); en suma, los términos centrales del texto aristotélico, ocupan antes las páginas del diálogo platónico. Ya Boecio⁷⁸ hizo ver, por ejemplo, que la expresión “instrumento” (ὄργανον),

73. Cfr. *Crat.*, 383 a-b.

74. Cfr. *Crat.*, 388 c, 435 d.

75. Cfr. *Crat.*, 384 d- 385 a, 385 e, 429 b- 430 a, 430 e, 436 c, 438 c.

76. Cfr. *Crat.*, 439 b.

77. *Crat.*, 439 a-b.

78. Cfr. BOECIO, *In lib. Aristotelis de interpr.*, Comment. majora, p. 440 D- 441 D. Tomás de Aquino coincide con Boecio en la referencia al *Cratilo*, Cfr. *In Peri Herm.*, nn. 80-81.

que aparece, en la línea 17 a 1 de este tratado, contrapuesta a “según convención” (κατὰ συνθήκην), no tiene ninguna explicación dentro de él, si no se la pone en referencia a determinados pasajes del *Cratilo*, en los que el queda determinado como un instrumento natural⁷⁹. Tal coincidencia temática y terminológica indica que el Estagirita tenía muy presente este diálogo cuando escribía los primeros capítulos del *De interpretatione*.

Ahora bien, dado que Aristóteles en ninguna otra obra hace un desarrollo del convencionalismo lingüístico, y en el *De interpretatione* lo introduce como una tesis evidente, sin mayores pruebas ni problematización, al modo de una cosa ya sabida y resuelta, algunos estudiosos han estimado que aquí está asumiendo la temática del diálogo platónico y tomando simplemente partido por una de las posturas en controversia, esto es, por el convencionalismo que defiende allí Hermógenes frente al naturalismo representado por Cratilo⁸⁰. El distanciamiento con Platón se daría fundamentalmente, entonces, por la defensa de una tesis que éste ha rechazado y, sobre todo, por conceder validez al lenguaje como medio de conocimiento y centro de atención filosófica, siendo así que Platón –juzgan algunos apoyándose en la conclusión del *Cratilo*– no recoge los problemas del lenguaje, sino como envoltura y pretexto para la prefiguración de una teoría gnoseológica y ontológica en cuya arquitectura el lenguaje carecería de toda relevancia⁸¹.

Si aceptamos tales interpretaciones, habría que conceder dos cosas: una, que desde el punto de vista de la teoría del lenguaje, como dice H. Harens, “Aristóteles representa un avance muy pobre con respecto a Platón”⁸², puesto que no descubre nuevos problemas ni aporta respuestas

79. Cfr. *Cratilo*, 386 e- 390 a, donde Platón, en boca de Sócrates, desarrolla su idea del nombre (= palabra) como un *instrumento natural*, en el sentido de que nombra las cosas “no como uno quiera, sino como es natural que éstas sean nombradas” (387 d), es decir con el “*instrumento* apropiado por naturaleza” (387 b), que es el nombre.

80. Es exactamente lo que defiende AX como algo incuestionable: “Con opinar que Aristóteles retoma y representa la tesis convencionalista del *Cratilo* de Platón, ciertamente no se dice nada nuevo” (Cfr. *op. cit.*, p. 264). Lo mismo sostiene GUTHRIE, *A History*, vol. V, cap. 8, nota 70: “Aristóteles, en los primeros capítulos del *De interpr.*, obviamente está pensando en el *Cratilo*. Se pone de parte de Hermógenes al sostener (16 a 19) que un nombre es φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην y que esto significa (α 27) ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ’ ὅταν γένηται σύμβολον”.

81. Entre los numerosos autores que interpretan en este sentido el *Cratilo*, podemos citar: A. DIÈS, *Autour de Platon*, II, pp. 482-485; L. MÉRIDIER, *Cratyle*, notice, pp. 30-33; H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, I. En justa consecuencia con este postulado, P. AUBENQUE (*Le problème de l'être*, p. 106, nota) niega que haya en Platón una filosofía del lenguaje y contrasta el interés aristotélico por los problemas del lenguaje, con el desprecio correspondiente que le parece ver en Platón.

82. H. Arens, *La lingüística*, p. 31.

originales; otra, que el énfasis lingüístico de su filosofía le distancia a la vez de Platón y de su misma tendencia ontológica, puesto que lo inclina a cierto logicismo y nominalismo.

Discrepamos de estas conclusiones y de los fundamentos en que se apoyan. En primer lugar, la pretendida diferencia de Platón y Aristóteles en cuanto a su interés por el lenguaje no resiste un análisis cuidadoso. Si Platón efectivamente despreciara los problemas del lenguaje, no se entenderían los importantes avances que, después del *Cratilo*, Platón realiza sobre éstos en diálogos como *Fedro* y *Sofista*, o la inclusión del nombre, en la *Carta VII* (342 e), como uno de los cuatro elementos que son necesarios para acceder a una perfecta ciencia del ser. Pero el argumento que más fuertemente no inclina en este sentido es el testimonio histórico del propio Aristóteles, quien nos enseña que la teoría de las Ideas surgió en Platón precisamente como un intento de resolver un problema lingüístico: la imposibilidad de que los nombres y las definiciones universales se atribuyan a los entes sensibles, debido a la condición de multiplicidad y perpetuo cambio a que están sujetos tales entes; de ahí que llamara *Ideas* a los sujetos unos e inmutables de estos nombres y sostuviera que las cosas sensibles están separadas de las Ideas, pero participan de éstas y por eso se denominan según éstas⁸³.

Atendiendo estas razones y, ante todo, al contenido mismo del *Cratilo*, nos parece que este diálogo muestra un auténtico interés por los problemas del lenguaje⁸⁴, —aunque ello pueda pasar desapercibido por el carácter primordialmente negativo de sus resultados manifiestos— y que, en este punto, la diferencia de Aristóteles con Platón es, más bien, la de una prolongación del maestro en el discípulo.

Una conclusión similar ha obtenido E. Coseriu, desde la lingüística. En su opinión el resultado del *Cratilo* no es el desprecio por el problema del lenguaje, sino la certeza de que éste “no puede ser planteado desde el punto causal” o “genético”⁸⁵. Este modo de plantear la cuestión estaría implícito en la vieja controversia φύσει—νόμῳ (“por naturaleza”—“por convención”), tal como la recoge Aulo Gelio, por ejemplo, donde el caso dativo en que se encuentran ambos términos reflejaría el valor causal que se les atribuía. De ahí que Aristóteles, siguiendo la prescripción de su maestro, no se ocupe ya de la *rectitud* de las palabras, en el sentido indicado, sino de su *significación*. Y cuando acude a la convención, no lo

83. Cfr. *Met.*, I 6, 987 a 29- b 10.

84. Cfr. B. PARAIN, *Essai sur les loges platonicien*; V. GOLDSMITH, *Essai sur le "Cratyle"*.

85. Cfr. E. COSERIU, *Tradición y novedad*, p. 23; Id., *Die Geschichte der Sprachphilosophie*, Band I, pp. 35-51 (Platos Dialog "Kratylos").

hace para explicar *por qué* significan las palabras, sino más bien *cómo*. El enfoque de Aristóteles es descriptivo-funcional y no genético⁸⁶. Dicho de otro modo, renuncia a preguntarse por el creador de las palabras —el δημιουργός ὀνόματων ο νομοθέτης ("legislador") platónico⁸⁷—, deja de lado el conocimiento de una hipotética causa eficiente primera, y centra su investigación, fenomenológicamente, en el modo como de hecho significan éstas, o sea, en su razón formal. Signo del cambio operado por Aristóteles es la exclusión, en su tratamiento de la cuestión, del dativo συνθήκη ("por convención") y su reemplazo por la preposición κατά más el acusativo συνθήκην ("según convención").

Ahora bien, si pasamos a la consideración del otro punto en cuestión, a la posición de ambos pensadores ante la oposición *naturaleza-convención*, creemos que también aquí se revela una prolongación del maestro en el discípulo. Es indiscutible que Platón manifiesta su atracción por la tesis naturalista. El amplio desarrollo de los métodos *etimológico* y *mimético* es ofrecido por Platón justamente como vía para determinar la rectitud de los nombres, en el supuesto de que tengan un origen natural. La cuestión de la rectitud de los nombres (περί ὀνόματων ὀρθότητος), esto es, de su virtud para manifestar por naturaleza el ser mediante sílabas y letras, equivalía, por eso, a la cuestión de su origen legítimo y primero. De ahí la enorme importancia que debían tener ambos métodos en el diálogo platónico, como vía para volver a encontrar el ἔτυμον ("origen") de las palabras, o sea, sus significados primitivos y, por eso, verdaderos⁸⁸.

Mas el resultado de esta vía de investigación es decepcionante. Los nombres primitivos u originales "están ya sepultados, merced a la ornamentación y al tiempo, por los que han querido vestirlos de tragedia añadiendo y quitando letras por eufonía y retorciéndolos por todas partes" (414 c). Se sostiene que hay letras que imitan y manifiestan naturalmente algunas cosas, por ej., la 'r' el movimiento y la 'l' la suavidad y la fluidez; pero se las encuentra también componiendo nombres que significan cualidades distintas o contradictorias con respecto a los que deberían ser sus significados naturales (434 a-435 d). Tampoco interesa esforzarse más para conocer los significados de los nombres primitivos, porque el primero que los puso también pudo engañarse (436 b-d). Las sendas

86. Cfr. E. COSERIU, *Tradición y novedad*, p. 24 ss.

87. Sobre el legislador de nombres. Cfr. *Crat.* 388 e ss.; su caracterización como δημιουργός ὀνόματων, se lee en 390 e.

88. Sobre el valor que los griegos concedían a la etimología, Cfr. V. LI CARRILLO, *Platón, Hermógenes y el lenguaje*, cap. 1. Discrepamos, empero, del autor en cuanto al lugar y el sentido que tiene la parte etimológica en el *Cratilo*, pues entiende a Platón identificado completamente con la postura naturalista, lo cual es erróneo.

etimológica y mimética no garantizan la verdad. En contrapartida está el hecho de que entendemos, gracias a la costumbre y a la convención, el significado de términos que no tienen ninguna semejanza natural con la cosa que manifiestan o que están compuestos de elementos contradictorios. Por eso, Platón concluye contrariado: “¡Claro que yo, personalmente, prefiero que los nombres tengan la mayor semejanza posible con las cosas! Pero temo que, en realidad, como decía Hermógenes, resulte ‘forzado’ arrastrar la semejanza y sea inevitable servirse de la convención, por grosera que ésta sea, para la exactitud de los nombres. Y es que quizás, se hablará lo más bellamente posible cuando se hablara con nombres semejantes en su totalidad o en su mayoría (...) y lo más feamente en caso contrario”⁸⁹. La significación natural se muestra como una posibilidad extremadamente incierta de acceder a la verdad de las palabras, mientras que la convención social –si no se absolutiza ni olvida del ser– se impone como un camino válido, eficaz y al alcance de los mortales⁹⁰.

Sin embargo no hay que dejarse engañar sobre el sentido de este convencionalismo. Entre la doctrina que concluye Platón y la que defiende originalmente Hermógenes, posiblemente no haya más semejanza que un alcance de nombres. El convencionalismo de Hermógenes, según pone al descubierto el mismo Platón⁹¹, se halla enclavado en el relativismo de Protágoras, que pone al hombre como medida de todas las cosas. Por eso le cabe sostener que cualquier hombre puede poner cualquier nombre a cualquiera cosa y cambiarlo también cuando quiera, sin sujetarse a ninguna otra norma que a su propio e individual parecer⁹². Y como no conoce la diferencia fundamental –que más tarde establecerán Platón⁹³ y Aristóteles⁹⁴– entre la significación que tienen las palabras cuando están separadas y la que adquieren cuando entran en combinación, es lógico que su tesis de la correspondencia infalible con las cosas no se reduzca a los nombres y se extienda también a las oraciones y proposiciones, es decir, a

89 *Crat.* 435 c-d. (Citaré este diálogo según la traducción de J. L. CALVO). La *Carta VII* de PLATÓN muestra que la conclusión sobre el papel del convencionalismo no es puramente retórica o circunstancial: “¿Qué nos impide llamar recto a lo que llamamos circular o circular a lo que llamamos recto? El valor significativo no será menos fijo cuando se haya hecho esta transformación y modificado el nombre” (343 b).

90. Sobre este punto, véase G. FINE, “Plato on Naming”, pp. 289-301.

91. Cfr. *Crat.*, 385 e y ss. Cfr. E. DUPRÉEL, *Les Sophistes*, p. 37; AUBENQUE, *Le problème de l'être*, p. 105, n. 4.

92. Cfr. *Crat.*, 384 c- 385 a.

93. Cfr. *Sofista*, 259 d- 264 b.

94. Cfr. *De an.*, III 6 y 8 *ad finem*; *Cat.*, 2 y 4; *De interpr.*, 1-5.

todo el lenguaje⁹⁵. Es lo mismo que concluye Cratilo, por el camino inverso del naturalismo: todo decir es necesariamente ajustado a las cosas y, por ende, verdadero. *Decir* (λέγειν) es decir *algo*, y decir algo es decir *lo que es*, pues lo que no es no existe; pero lo falso es *lo que no es* y, por tanto, no puede ser dicho. Un decir que no sea verdadero tampoco es verdadero decir, es meter bulla (Ψοφείν), mera emisión de sonidos⁹⁶. Si Hermógenes concede a Sócrates que haya oraciones y nombres falsos⁹⁷, ello es en abierta incongruencia con su postulado convencionalista, pues lo que de éste se sigue es la absoluta infalibilidad del lenguaje y, así, la exclusión del problema de la verdad y la falsedad. El individuo mide a las palabras, y las palabras a los entes. La ciencia y la realidad se reducen, pues, a una cuestión de palabras. La esencia del convencionalismo de Hermógenes, como la del naturalismo de Cratilo, está enclavada en la sofística.

Muy diferente es el pensamiento platónico. En éste la significación convencional, el lenguaje (adelantándose a Austin, Searle y el segundo Wittgenstein) es comprendido fundamentalmente como *acción*, y ésta, como realidad. Así como los entes reales tienen un ser propio consistente, de modo que no son relativos a nosotros “ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza”, así también las acciones, aunque tengan su principio en el hombre y en su creatividad, “se realizan conforme a su propia naturaleza y no conforme a nuestra opinión”⁹⁸. Por ejemplo, no podemos cortar una cosa como se nos antoje, sino conforme a la naturaleza del cortar y de la cosa “cortable” y con el instrumento que le es natural, pero si lo hacemos contra la naturaleza, fracasaremos y no conseguiremos nada; del mismo modo *nombrará* verdaderamente el que lo hace “como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y con su instrumento natural, y no como nosotros queramos”⁹⁹. Mediante esta tesis Platón está dando un giro radical al postulado convencionalista subordinándolo a y articulándolo con la naturaleza, entendida como el ser real, el que tienen las cosas de suyo, por lo que ellas mismas son. Esta

95. Cfr. *Cratilo*, 385 b-d, donde Hermógenes concede, sin poner ninguna dificultad, que se pasen las propiedades de las proposiciones (λόγοι) a los nombres. Obviamente, también se puede seguir el sentido inverso, pues la idea subyacente es que no hay ninguna diferencia entre el nombre y la oración o la proposición.

96. Cfr. *Crat.*, 429 d- 430 a. La unidad de fondo de las tesis naturalista y convencionalista en el *Cratilo*, ha sido bien estudiada: Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être*, pp. 98-106.

97. Cfr. *Crat.*, 385 b-d.

98. *Crat.*, 386 e- 387 a.

99. *Crat.*, 387 d.

tesis se ve enriquecida en el transcurso del diálogo con la teoría del *Nombre en sí* —una versión de la Teoría de las Ideas aplicada al problema del lenguaje—, entendido como el verdadero ser al cual debe *imitar*, para ser recto, todo nombre establecido por los hombres.

Si la conclusión del diálogo es, como antes se ha dicho, que la investigación de la verdad debe partir de las cosas mismas antes que de los nombres, ello es correcto siempre y cuando se observe, por una parte, que tal conclusión está referida únicamente a los nombres sensibles, puestos por los hombres, no al *Nombre en sí*, que es el arquetipo esencial e inteligible de las cosas, y, por otra parte, que no está referida a las cosas sensibles, que, como los nombres de la misma condición, son meras imágenes de lo que verdaderamente es, la *Idea*. Por aquí se vuelve a comprobar que el *Cratilo*, lejos de ser una negación del lenguaje, es su comprensión filosófica en el marco de la teoría de las Ideas¹⁰⁰.

Este es el nuevo contexto teórico en el que se deben interpretar los textos de Aristóteles acerca de las funciones de la naturaleza y la convención en el lenguaje. En los primeros capítulos del *De interpretatione*, que analizaremos con el cuidado que merecen más adelante, se puede ver el aspecto central y menos observado de su tratamiento del problema. Su contenido podría ser resumido como sigue: las palabras son *símbolos* (σύμβολα) de los conceptos y éstos son *semejanzas* (ὁμοιώματα) de las cosas reales; las palabras, por su parte, no son las mismas para todos los pueblos, mientras que los conceptos, como las cosas reales, sí lo son.

La palabra es determinada como *símbolo*. Mediante esta expresión el filósofo da a entender que es un signo convencional y no natural. Pero a la vez precisa —en cuanto término derivado del verbo συμβάλλειν, “lanzar junto con”— que en este caso el signo y los significados no son independientes, separables uno del otro. Y aquello que va junto con la palabra es el *pensar*, y por su intermedio, el *ser*. No es sólo que la palabra, como es obvio, adquiera consistencia y sentido únicamente si va unida al ser y al pensar; es también que el ser y el pensar reclaman la palabra, y cada uno haya su cumplimiento en los demás. El pensamiento, en efecto, es nada separado del ser (es intencional), y sin la estructuración de las palabras permanecería como una masa amorfa y difusa, que no nos permitiría distinguir un objeto de otro ni mucho menos comunicarlo a los demás. Las cosas mismas, a su vez, no *son* ante los animales o la naturaleza, se abren como *entes, siendo*, sólo en el *logos* humano, en la *ratio* y la *oratio*. Posiblemente el núcleo más importante del pensamiento de Parménides y

100. Nosotros abordaremos su estudio *infra*, Cap. V. Una profunda reflexión sobre este punto se puede ver en C. GAUDIN, *Platon et l' alphabet*.

Heráclito sea justamente éste, el descubrimiento del *símbolo* esencial y originario que une férreamente entre sí el ser, el decir y el pensar, el descubrimiento de la *onto-logía*. La palabra, como profundamente ha visto Heidegger, es la morada del ser.

No obstante, hay entre estos principios un orden de naturaleza. En virtud de la *convención* la palabra remite al pensamiento, y en virtud de la *semejanza* el pensamiento lleva al ser. El ser es la medida de lo que se dice y de lo que se piensa. Esto quiere decir que la palabra, como el pensamiento, es *recto* en la medida en que alcanza y muestra las cosas mismas y que, por tanto, éstas constituyen el criterio último de su *rectitud*, dicho en terminología aristotélica: de su *verdad*. El filósofo lo afirma expresamente: “El lenguaje es verdadero según sean las cosas mismas”¹⁰¹.

Prosiguiendo con este análisis tenemos que la *mismidad* es expresión de la naturaleza, y la *diferencia*, de la acción humana, del arte y la convención. En consecuencia, al observar que las cosas mismas y sus conceptos son los mismos para todos, mientras que las palabras no, Aristóteles está adscribiendo ésta a la convención y aquéllos a la naturaleza. Sin embargo se debe observar que la palabra es *κατὰ συνθήκην* (“según convención”) en tanto que se la considera abstractamente como mero sonido, separada del concepto y, por ende, sin significación; pero, en tanto que presupone al concepto e incluye la significación, también se debe decir que es *κατὰ φύσιν* (“según naturaleza”). No es una confusión de factores, sino una precisa articulación: la naturaleza queda recogida en la convención y, por eso, es correcto afirmar de la palabra, considerada como un todo, que su ser es convencional. Según esto el símbolo globalmente considerado, esto es, como un compuesto de materia y forma, de significante y significado, remite al ser que expresa, por el concurso de una *doble intencionalidad*: la *convencional*, que es propia de la palabra, y la *natural*, que es propia del concepto. La primera lleva del significante al concepto significado; la segunda lleva del concepto a la cosa conocida¹⁰². Esta cooperación de convención y naturaleza es la única que permite explicar fenómenos tan

101. *De interpr.*, 9, 19 a 33: ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα.

102. Esta tesis es casi justo la inversa de la que proponen algunos lingüistas contemporáneos, como es el caso de E. Benveniste. En efecto, él defiende, contra Saussure, una relación no arbitraria sino absolutamente necesaria (¿natural?) entre el significante y el significado, y otra puramente arbitraria entre el signo total y su correspondencia con la realidad (Cfr. *Problemas de lingüística general*, cap. IV). Tal tesis procede de un análisis incompleto del hecho lingüístico, según se puede observar a la luz del planteamiento aristotélico, y presupone una concepción nominalista del conocimiento, como la que puede encontrarse, por ejemplo, en Ockham. En efecto, si el significante y el significado no estuviesen unidos por la convención, no se ve cómo podría ser convencional la correspondencia del conjunto con la realidad, a menos, que se entienda el propio concepto como un signo convencional.

relevantes como son la comunicación o la traducción. La razón es simple: las voces o grafías, los elementos materiales del símbolo, en razón de la arbitrariedad y de las diferencias que les son inherentes, separan a los hablantes; mas, en compensación, el concepto, el elemento formal de aquél, los une, pues envuelve un aspecto objetivo que es el mismo para todos los hombres, como es la misma la realidad que trasunta él por naturaleza.

Por aquí se vuelve a ver cuán lejos está Aristóteles del convencionalismo cerrado que representa Hermógenes, y cuanto más cerca está del Sócrates platónico que, sin llegar a descubrir la ordenación precisa de la naturaleza y la convención en el lenguaje —pues no tiene una teoría del *concepto* como la de Aristóteles, y en su lugar postula la tesis del *nombre en sí* que, como veremos, plantea graves dificultades—, al menos demuestra la insuficiencia de las respuestas unilaterales para darle verdadera solución.

Volviendo al tema del simbolismo, ya hemos adelantado que Aristóteles afirma sin ambigüedad alguna que el nombre, a diferencia del lenguaje de los animales, significa según convención, que ninguno es tal por naturaleza, sino por transformación de los sonidos articulados en *símbolo*¹⁰³. La determinada significación atribuida a una determinada voz es, como se ha dicho, arbitraria. La onomatopeya es, para el filósofo, una excepción lingüística carente de relevancia para el funcionamiento general del lenguaje: no es su norma pretender imitar¹⁰⁴ o asemejarse a la cosa significada. Significante y significado se implican y necesitan mutuamente como elementos que son de una misma estructura, pero es una estructura artificial y, por eso, no une a sus elementos la necesidad inmutable de la naturaleza, sino la fuerza susceptible de la convención, del arbitrio y de la tradición. Antes de constituirse la palabra, tal grafía estaba separada de tal voz, y esta de tal concepto y, dado que su unión no es indisoluble, dicha separación puede volver a darse, como lo demuestra la historia de las lenguas.

Esta doctrina hace de Aristóteles el precursor de aquello que la lingüística moderna, a partir de F. de Saussure, llama *arbitrariedad* del signo

103. Cfr. *De interpr.*, 2, 16 a 26-29.

104. El lenguaje no imita en el sentido de *asemejarse físicamente* a la cosa o acción significada (como se atribuye al nombre, por ejemplo, en *Cratilo*, 423 b). En cambio, puede ser imitación (μίμησις) en el sentido que Aristóteles le atribuye al lenguaje artístico, sea en prosa o en verso, en *Poet.*, 1-3, o sea, como *representación* de caracteres y eventos en el tiempo, de un modo análogo a la representación de una escena en el espacio por medio de la pintura (Cfr. LUCAS, *Aristotle Poetics*, apéndice I). Ahora bien, la imitación como representación es indiscutiblemente convencional.

lingüístico, es decir, la inmotivación natural que une un significante a un significado¹⁰⁵. La palabra (*signum*) es una obra de arte precisamente en razón de que las voces que la componen (*significans*) apuntan a un contenido (*significatum*), con el cual no están asociadas por un lazo natural, sino convencional, digamos, libre e intencionalmente establecido. Pero ello no quiere decir que su establecimiento quede entregado a la libertad individual, como pretendía Hermógenes; el nombre propio no es el arquetipo lingüístico. Lo que dice Saussure a este respecto refleja exactamente el pensamiento del Estagirita: “Si con respecto a la idea que representa el significante aparece como libremente elegido, por el contrario, con respecto a la comunidad lingüística que lo emplea, él no es libre, es impuesto”¹⁰⁶. De ahí que Aristóteles recurra constantemente al lenguaje corriente, a los significados que se atribuyen a cada palabra en su uso habitual, para extraer, explicitando sus relaciones y despejando los posibles equívocos, el sedimento de sabiduría que contienen y el sentido preciso de los términos con los que va construyendo su filosofía. De este modo, aún la innovación representada por los tecnicismos filosóficos se hace asumiendo y prolongando los significados establecidos previamente por una comunidad lingüística. Y esta misma no es entendida como un todo simultáneo, sino sucesivo, esto es, tradicional e histórico. La lengua es, por eso, venerable; cambiarla es algo que no está en poder del individuo¹⁰⁷. La individualización de la lengua, su particularización y especialización (el babelismo), es la medida misma de su disolución.

Por otra parte, mientras que el convencionalismo de Hermógenes repugna absolutamente cualquier intervención de la naturaleza en el lenguaje, el convencionalismo de Aristóteles —que mejor habríamos de llamar *simbolismo* para diferenciarla de la doctrina de Hermógenes o de los nominalistas— se integra armónicamente con ésta. En efecto, el hecho, consignado en el capítulo primero del *De interpretatione*¹⁰⁸, de que los hombres no emplean todos las mismas voces ni las mismas grafías —digamos: los mismos significantes—, para significar las mismas cosas, es algo que admite una doble consideración. Podemos fijar la atención en la

105. Cfr. F. de SAUSSURE, *Cours de Linguistique Generale*, p. 103. Sobre Aristóteles como fundador de este concepto, Cfr. COSERIU, *Tradición y novedad*, cap. I.

106. SAUSSURE, *Cours de Linguistique Generale*, p. 106.

107. Esta afirmación general, sin embargo, admite excepciones. En *Poet.*, 21, 1457 b 33, Aristóteles reconoce un género de palabras o nombres que “no siendo usado absolutamente por nadie, lo establece el poeta por su cuenta (...); por ejemplo *ἔρυνγας*, con el sentido de ‘cuernos’, y *ἀρητήρα*, con el de ‘sacerdote’ ” En tales caso Aristóteles habla de *ὄνομα πεποιημένον* (nombre inventado).

108. Cfr. *De interpr.*, 1, 16 a 5-6.

operación lingüística y en su producto, y entonces nos aparece la arbitrariedad, manifestada por la variación de las lenguas según el lugar o el tiempo. Es justo la perspectiva que subraya el texto. Pero, en el mismo fenómeno, también podemos observar algo aún más fundamental: que todos los grupos humanos tienen alguna lengua. Lo que entonces comparece es la universalidad y regularidad de la naturaleza, su identidad. La relación es establecida por el propio filósofo: “La naturaleza no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es, de los animales, el único que tiene palabra”¹⁰⁹. *Palabra* aquí no puede ser “una determinada lengua”, porque evidentemente los hombres no tienen su lengua por naturaleza. Y, no obstante, si todos tienen una, ello ha de provenir de algún principio natural por el que estén inclinados a desarrollar alguna y por el que este desarrollo sea posible. Pues bien, conforme al pensamiento aristotélico este principio no puede ser más que una disposición natural de la inteligencia (ἕξις τῆς διανοίας), que llamaremos *hábito semántico*¹¹⁰.

Por su carácter intelectual, el hábito semántico envuelve un saber: no el saber hablar *una lengua*, sino aquello que es previo y su condición *a priori*: el *saber hablar*, o mejor, *saber significar*. Si los hombres pueden aprender a otorgar significados a las voces y grafías, ello es posible porque antes saben expresarse poniendo significados en gestos, conductas o inflexiones de voces inarticuladas. Saber hablar es, pues, saber significar, habilidad que el ser humano tiene por naturaleza y con anterioridad al aprendizaje de cualquier lengua. La lengua es sólo una manera de actualizar el hábito semántico, de llevarlo adelante y formalizarlo estableciendo unos intermediarios –las voces o grafías–, que pueden fijar suficientemente las significaciones y hacerlas reconocibles con facilidad. Esta es, probablemente, la manera más perfecta de su actualización y es insustituible cuando se trata de expresar nociones abstractas y universales. Pero aún así, hemos de reconocer que lo semántico, en el sentido amplio que hemos dado aquí a este término, abarca bastante más que la lengua, puesto que también incluye las expresiones corporales, artísticas y otras semejantes.

El hábito semántico viene a coincidir con la *capacidad simbólica*, tal como es descrita por E. Benveniste: “Emplear un símbolo es esta capacidad de retener de un objeto su estructura característica y de identificarla en conjuntos diferentes. Lo que es propio del hombre, y que hace de él un

109. Cfr. *Pol.*, I 2, 1253 a 9- 10.

110. Con esta expresión me refiero, variando apenas la nomenclatura, a lo mismo que el profesor Polo explica bajo el nombre de “hábito lingüístico”. Cfr. L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento II*, p. 270 ss., p. 287 y ss.

ser racional, es esto. La facultad simbolizadora permite, en efecto, la formación del concepto como distinto del objeto concreto, que no es sino un ejemplar. Aquí está el fundamento de la abstracción, al mismo tiempo que el principio de la imaginación creadora. Ahora bien, esta capacidad representativa de esencia simbólica que está en la base de las funciones conceptuales, no aparece más que en el hombre. Se despierta muy pronto en el niño, antes que el lenguaje, en el alba de su vida consciente. Pero falta en el animal (...) La emergencia del *Homo* en la serie animal puede haber sido favorecida por su estructura corporal o su organización nerviosa; se debe ante todo a su facultad de representación simbólica, fuente común del pensamiento, del lenguaje y de la sociedad”¹¹¹.

En la constitución de la palabra también interviene un principio natural remoto: la naturaleza social y política del ser humano. La palabra responde de este modo a una necesidad de la naturaleza humana, como el medio responde al fin. Tomás de Aquino explica este punto en su comentario a la *Política* de Aristóteles: “Decimos que la naturaleza no hace nada en vano, porque siempre actúa con vista a un determinado fin. Por eso, si la naturaleza le atribuye a una cosa algo que de suyo se ordena a algún fin, se sigue que ese fin le es dado a la cosa por naturaleza (...) Ahora bien, puesto que la palabra (*sermo*) le ha sido dada a los hombres por naturaleza, y la palabra se ordena a que los hombres se comuniquen entre sí a propósito de lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto y demás cosas de cosas de este tipo, se sigue (...) que por naturaleza los hombres se comunican entre sí a propósito de estas cosas. Pero la comunicación a propósito de estas cosas hace a la casa y a la ciudad; luego el hombre es por naturaleza un animal doméstico y político”¹¹².

Podemos cerrar ya este capítulo. Hemos pasado revista a los aspectos más relevantes de los tres géneros de lenguaje que reconoce Aristóteles, a sus semejanzas y diferencias, y a las relaciones de perfección que permiten ordenarlos jerárquicamente. En cuanto al lenguaje de la palabra, que es el que nos interesa en primer lugar, nos hemos extendido sobre sus causas intrínsecas, esto es, sobre las notas que lo configuran material y formalmente. Aunque no nos hemos referido por separado a la causa eficiente, consideramos que está suficientemente tratada. De nuestro análisis se deduce que ésta es, de modo remoto, el propio sujeto humano y, más precisamente, su naturaleza social y política; de modo próximo, es la

111. E. BENVENISTE, *Problemas de Lingüística General*, p. 28. La cuestión de la capacidad simbólica del hombre ha sido objeto de rigurosos estudios en los últimos decenios. Cfr. E. CASSIRER, *Antropología filosófica*; Id., *Filosofía de las formas simbólicas*; J. PEÑA, *Imaginación, símbolo y realidad*; R. ALLEAU, *De la Nature des Symboles*.

112. Cfr. Tomás de AQUINO, *Sententia libri politicorum*, cap. 1 b ad 1253 a 7.

acción artística y simbólica de la inteligencia. En todo caso, la preeminencia que otorga Aristóteles al planteamiento funcional del lenguaje sobre el genético, resta relevancia a la consideración de esta causa. La cuestión del creador del lenguaje (su causa eficiente primera), es lisa y llanamente dejada de lado por la especulación del Estagirita. Tampoco ha sido necesario considerar separadamente la causa final, porque, asemejándose las características de la palabra a las de las cosas artificiales, tal como ocurre en éstas, la causa final de la palabra viene a identificarse con la formal. Con todo, más adelante volveremos sobre este punto, al tratar la cuestión de los diversos usos que permite hacer el lenguaje, o sea, de los fines específicos que pueden darse en el marco de su finalidad general, que es la comunicación.

SEGUNDA PARTE

LOS FUNDAMENTOS
DE LA PALABRA

En la primera parte de este estudio se ha hecho una consideración de la palabra, a la vez, comparativa y absoluta. Comparativa en el sentido de que la atención se ha centrado sobre todo en las notas comunes, que conectan a la palabra con otras formas de lenguaje, y en las distintivas, que la separan de estas otras formas y la especifican. Absoluta, porque, permaneciendo en el plano de su esencia genérica, no se han recogido las especies en que se divide el lenguaje humano, y tampoco se ha dado cuenta de lo que, sin ser propiamente lenguaje, está necesariamente implicado en éste: el significado, o más precisamente, lo que es significado por el lenguaje, aquello a lo que éste remite. En compensación, pues, se impone hacer una nueva consideración de la palabra —esta vez específica y relacional—, que permita hacerse cargo de la especulación aristotélica sobre tales cuestiones. A dicha empresa está dirigida la siguiente parte de este trabajo.

CAPÍTULO IV

ANALÍTICA DEL HABLA (ΛΕΞΙΣ)

§ 18. POÉTICA 20: LOS ELEMENTOS SEMÁNTICOS Y ASEMÁNTICOS DEL HABLA

Hasta aquí hemos hablado de la palabra en forma abstracta y general, para significar ya la *operación* específicamente humana que da lugar a la producción del lenguaje; ya la *facultad* psicológica y el hábito en el que tal operación se funda; ya también el producto de la operación lingüística. Pues bien, por vía de análisis es posible descomponer el producto de la operación lingüística en las distintas unidades que lo conforman. Aristóteles realiza este análisis material de la lengua en diversas obras, entre las cuales destaca la *Poética*, por su importancia para la historia de la lingüística y por su actualidad.

En *Poética* 20 Aristóteles dirige su atención a los atributos que pertenecen a las palabras en cuanto tales, materialmente consideradas, a diferencia de otros textos en los que presta mayor atención a sus relaciones con el pensamiento y con la realidad, a sus fines, o a las causas de su existencia. Los aspectos fonológicos, lexicológicos, morfológicos y sintácticos en los que basa su estudio, trasuntan el criterio primordialmente gramatical con el que son seleccionados. No obstante este análisis *material* tiene un indudable interés filosófico, porque contiene datos de los que la filosofía del lenguaje ha menester y cuyas implicaciones para este saber son notables.

El análisis del *habla* o *dicción* (λέξις) revela ocho partes (μέρη) o unidades, que Aristóteles expone en *Poética* 20, de acuerdo al siguiente orden: *elemento* (στοιχείον), *sílaba* (συλλαβή), *conjunción* (σύνδεσμος), *artículo* (ἄρθρον), *nombre* (ὄνομα), *verbo* (ῥῆμα), *caso* (πτῶσις) y *discurso* u *oración* (λόγος). Este orden va de lo más simple a lo más complejo, o como ha observado Morpurgo-Tagliabue siguiendo a Castelvetro¹, de lo *non-significativo* y *non-divisible* a lo *significativo* y *divisible*. La primera unidad lingüística, en efecto, no es significativa ni divisible; las tres siguientes tampoco son significativas, pero ya son divisibles; y las cuatro últimas son tan significativas como divisibles. Las examinaremos conforme a este mismo orden.

La noción de στοιχηεῖον es otro ejemplo más de una aportación del filósofo, como el principio de arbitrariedad o el de la distinción radical entre los lenguajes humano y animal, que ha sido redescubierto por la moderna lingüística —una disciplina, según Ax², que sólo recientemente ha empezado a cobrar conciencia de los antecedentes históricos sobre los que se erguía. Su traducción más fiel es “elemento”, pero el nombre castellano —reflejando la misma imprecisión del griego— no da cuenta de su condición específicamente lingüística. En efecto, como explica Aristóteles en la *Metafísica*, se llama elemento todo “lo primero, inmanente y específicamente indivisible en otra especie, de lo que algo está compuesto” (ἐξ ὧν σύγκειται)³; se habla así no sólo de elementos de la voz, sino también de los cuerpos, de las proposiciones geométricas, de las demostraciones y de todo lo que es pequeño, simple e indivisible, como el uno y el punto. De ahí que estudiosos como Else, Voilquin y Capelle, Bywater y otros, queriendo suprimir la imprecisión traduzcan στοιχηεῖον por letra; mas el Estagirita no se está refiriendo en la *Poética* directamente a la parte última de la palabra escrita, sino más bien de la palabra oral. Su concepto más próximo, como han hecho ver distintos autores⁴, es lo que la lingüística llama hoy día *fonema*. Aristóteles la describe así: “El elemento es una voz indivisible, pero no cualquiera, sino aquella de la que se forma natural-

1. Cfr. MORPURGO-TAGLIABUE, *Lingüística e stilistica di Aristotele*, p. 33.

2. Cfr. W. AX, “Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion”, pp. 245- 246.

3. Cfr. *Met.*, V 3, 1014 a 26 y ss. Trad. García Yebra.

4. Cfr. W. BELARDI, “Il Significato del Fonema”, p. 25; MORPURGO-TAGLIABUE, *Lingüística*, pp. 37, 353, 360 ss; W. AX, “Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion”, pp. 267-70; R. ZIRIN, “Inarticulate Noises”, pp. 23-25; Id., “Aristotle's Biology of Language”, pp. 330 ss., donde identifica sin más στοιχηεῖον y fonema.

mente una voz convencional, pues también los animales producen voces indivisibles, a ninguna de las cuales se llama elemento”⁵.

Recordemos que, en los estudios biológicos que considerábamos más arriba, la articulación se presentaba como una combinación de unidades elementales *con voz* (φωνήεντα) y otras *sin voz* (ἄφωνα). En este capítulo de la *Poética*, Aristóteles añade las *semivocales* (ἡμίφωνα). Denomina a las tres especies “partes del elemento vocal” y las define así: “Es *vocal* el (elemento) que sin percusión (προσβολή) tiene sonido audible; *semivocal*, el que con percusión tiene sonido audible, como S y R; y *mudo* (= “sin voz”, “con-sonante”) el que, con percusión, no tiene por sí ningún sonido, pero unido a los que tienen algún sonido se torna audible, como G y A”⁶. Todavía agrega que los elementos se diferencian por aspectos tales como las posturas de la boca, los lugares en que se articulan, el ser aspirados o tenues, largos o breves, agudos, graves o intermedios, pero relega el estudio detallado de estos aspectos a la métrica, una disciplina similar, parece, a lo que hoy llamamos gramática.

Donde hemos puesto “convencional”, siguiendo la traducción de García Yebra, el texto griego pone συνθετή. De las ediciones o traducciones que hemos consultado, es ésta la única que vierte así el adjetivo griego, pues las demás en su lugar ponen “compuesta”, o bien, siguen la variante συνετή que ofrecen algunos códices y entonces leen “inteligible”⁷. La argumentación que ofrece García Yebra para justificar su versión nos parece plenamente convincente. Si el elemento es una característica del lenguaje humano, lo propio suyo no puede ser el servir de base a la formación de una *voz compuesta*, porque algunos animales también emiten voces articuladas: es precisamente lo que distingue a los que tienen dialekto según vimos en el capítulo II. Por lo mismo, lo propio suyo tampoco puede ser el servir de base a una *voz inteligible*, porque las voces y dialektos animales son sonidos dotados de un sentido que es

5. *Poet.*, 20, 1456 b 22-25 (trad. GARCÍA YEBRA): Στοιχείον μὲν οὖν ἔστιν φωνὴ ἀδιαίρετος, οὐ πᾶσα δὲ ἀλλ’ ἐξ ἧς πέφυκε συνθετὴ γίγνεσθαι φωνή. καὶ γὰρ τῶν θηρίων εἰσὶν ἀδιαίρετοι φωναί, ὧν οὐδεμίαν λέγω στοιχηέιον.

6. *Poet.*, 20, 1456 b 26-31. Para algunos autores, como STEINTHAL (Cfr. *Geschichte der Sprachwissenschaft*, I, p. 257), τὸ ἡμίφωνον no corresponde a nuestra noción de “semivocal”, sino más bien a la de “fricativa” (o continua), pues no comprende la I ni la U. Solía entenderse como tales R, L, M, N, S, y los compuestos de ésta: Z, Y, X (Cfr. LUCAS, *Poetics*, comment. a 1456 b 27; GARCÍA YEBRA, *Poética*, n. 285). Entre las consonantes o mudas se incluían B, G, L, Q, K, P, T, F, C. Vocales (φωνήεντα) son: A, E, H, I, O, U, W.

7. Leen (voz) “compuesta”, en sus respectivas traducciones: LUCAS, ELSE, GUDEMAN, HARDY y GIGON. R. ZIRIN argumenta a favor de esta traducción en *Aristotle's Biology*, n. 11; también entienden así συνθετή, Ax (*op. cit.* p. 267ss.), y SERRANO (Aristóteles, II, 9). Leen (voz) “inteligible” o “comprensible”: BYWATER, VÄHLEN, HEINSIO y RICCOBONI, y HAMILTON.

naturalmente comprensible por parte de otros animales. A nuestro modo de ver, esta lectura del texto griego sólo cabría si fuera tomada en sentido estricto, oponiendo “inteligible” a “sensible”: entonces “voz inteligible” sería aquella que tuviera significación intelectual y cuya captación, por lo mismo, únicamente pudiera verificarse por la inteligencia (*νοῦς*) y no por los sentidos, aunque éstos, claro está, intervendrían como intermediarios imprescindibles. Pero es difícil que sea esto lo que escribió Aristóteles y, si lo fuera, estaría diciendo, en el fondo, lo mismo que expresa la lectura “voz convencional”, puesto que lo que hace la convención es, como hemos visto, dar a la voz una significación intelectual, que ella no tiene por sí misma. Esta última lectura es corroborada por *De interpretatione*⁸, donde la significación convencional (*κατὰ συνθήκην*) de la voz es la característica fundamental que distingue al lenguaje humano del animal.

Si esto es así, la capacidad de combinarse con otros elementos para dar lugar a una unidad semántica original, no es una nota esencial y por tanto, definitoria del elemento como opinan algunos autores⁹. En tal caso, según sostiene García Yebra, habría palabras que no tendrían ningún elemento real, sino, a lo sumo, un elemento en potencia. Tales serían todas aquellas que constan de un solo sonido y, por tanto, no son compuestos en modo alguno: v. gr. ἢ (conjunción disyuntiva “o”); ἦ (“verdaderamente”; “era”; “dijo”); ὁ (artículo determinado: “el”; pronombre demostrativo: “él”); ὃ (conjunción: “que”; pronombre relativo: “el cual”); ὦ (interjección: “¡oh!”); ἦ (verbo: yo “sea”); etc. En definitiva, si toda palabra exigiese una composición de elementos, las dichas no serían palabras. Pero esta es una suposición absurda. El elemento *no necesita* entrar en composición con otros para adquirir un valor semántico (digamos, una significación convencional). La palabra no se constituye por la articulación de los elementos, sino por una asignación de sentido, que puede realizarse sobre uno o más elementos.

Lo más ajustado al pensamiento aristotélico es atribuir al elemento lingüístico estas tres notas: a) indivisibilidad o imposibilidad de mayor descomposición específica; b) ausencia de significación; c) aptitud natural de recibir una significación convencional transformándose en palabra. La primera nota es común a todo elemento, sea o no lingüístico. Sólo bajo este respecto genérico puede admitirse la opinión de Morpurgo-Tagliabue acerca de que el *στοιχείον* de la *Poética* aristotélica tiene su precedente

8. Cfr. *De interpr.*, 2, 16 a 26-29.

9. Cfr. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, I, p. 253 ss, Ax, *op. cit.*, p. 267 ss, SERRANO, Aristóteles, parágr. 9; MORPURGO-TAGLIABUE, *Lingüística*, pp. 34-35.

en el *Cratilo* platónico¹⁰; las otras cualidades específicas del στοιχεῖον aristotélico, en efecto, son contrarias a las que están en Platón o sencillamente no se encuentran en él. Así, la segunda nota ya es específicamente lingüística y representa la oposición de Aristóteles a la tesis defendida en el *Cratilo* de que el significado de las palabras deriva del que tienen sus letras o elementos, los cuales manifestarían naturalmente y por sí mismos las cosas mediante la imitación y la semejanza con éstas¹¹. El *elemento* aristotélico, en cambio, no tiene por sí mismo significación alguna, ni por vía de imitación ni por vía de convención. La tercera nota también es específica del lenguaje; reviste gran importancia, puesto que determina al elemento como la *materia atómica* –y; por tanto, última– del lenguaje. El elemento no tiene en acto significación convencional, pero está dispuesto *por naturaleza*, πέφυκε, para recibirla, dando lugar a la composición¹² de la palabra. El elemento se define justamente por esta *potencia de significación*. Lo que esta nota viene a decirnos es, a fin de cuentas, –si es posible emplear aquí una noción tomada de la *Física*¹³– que el elemento es el τόπος de la significación convencional, el *lugar natural* en donde la palabra puede cobrar cuerpo y cumplir su cometido de expresión y de comunicación.

De nuevo se observa aquí cómo el convencionalismo aristotélico no repugna la naturaleza y se construye en continuidad con ella. El término πέφυκε –traducido por García Yebra, en el texto que ahora comentamos, por *naturalmente* y omitido por la mayoría de los demás traductores– señala que, si bien el producto lingüístico es convencional, la inclinación humana a valerse de elementos fonéticos (voces, sonidos vocales), para construir con ellos el lenguaje, y la disposición de éstos para prestarse a este uso, son de índole *natural*.

Lo dicho implica una importante distinción entre la voz humana y la voz animal. Ambas se resuelven finalmente en voces indivisibles y, en cierto modo, elementales; pero, mientras que todas las voces animales se ordenan por naturaleza a la expresión de algún significado impuesto también por la naturaleza, las voces humanas se ordenan más bien *por naturaleza* a la expresión de algún significado impuesto por la conven-

10. Cfr. MORPURGO-TAGLIABUE, *Lingüística*, p. 36. Sobre el στοιχεῖον como elemento lingüístico indivisible, véase PLATÓN, *Cratilo*, 424 b ss.

11. Cfr. *Cratilo*, 424 b ss.

12. Empleamos el término *composición*, para sugerir lo siguiente: podría sostenerse que el elemento es una “voz indivisible de la que se forma naturalmente una voz compuesta”, si por ello se entendiera no la articulación material de dos o más fonemas, sino la unión formal de uno o más elementos lingüísticos con una significación convencional.

13. Cfr. *Phys.*, IV, 1-5.

ción. Por eso, las primeras son siempre significativas, puesto que entre la naturaleza y la naturaleza no hay paso alguno que dar, en tanto que las segundas necesitan la intervención del arte humano para adquirir su significación.

Que el elemento sea esencialmente una voz indivisible y materia natural de una voz convencional, o sea, de una palabra, no impide que tenga también la capacidad de combinarse con otros elementos fonéticos afines para componer una unidad semántica original. Todo lo contrario. A pesar de que el aparato fonético del hombre le permite, un registro de sonidos superior al de muchos animales¹⁴, si estos no se combinaran para componer complejos sonoros, no podría construir más que unas decenas de palabras. En efecto, las unidades fonéticas elementales son muy limitadas en número: por ej. son 24 en el griego antiguo y 28 en el español actual. Si nuestras lenguas, en cambio, pueden alcanzar registros de millones de palabras, ello se debe justamente a que “los hombres hacen uso de muchas voces articuladas (γράμματα), mientras que los demás animales, de ninguna, o sólo de dos o tres consonantes”¹⁵.

Entonces el número de elementos lingüísticos es reducido, pero tienen una capacidad de combinación prácticamente ilimitada; y es ella la que permite al hombre construir una cantidad, en principio ilimitada¹⁶, de complejos fonéticos ordenados a recibir una carga proporcional de significaciones convencionales. Esta capacidad, unida a la indivisibilidad propia del στοιχείον aristotélico, es lo que tienen en vista diversos autores para identificarlo con la noción moderna de *fonema*, o, al menos, considerarlo su precedente más antiguo¹⁷.

14. Cfr. *Probl.*, XI, 57: “¿Por qué la voz alcanza su perfección más tarde en el hombre que en otros seres dotados de voz? ¿Es porque hay muchas variaciones y clases de sonidos en la voz humana? En efecto, los demás animales pueden emitir pocas o ninguna voz articulada (γράμμα), y la que es más elaborada y contiene un mayor número de variaciones, tarda mucho tiempo en perfeccionarse”.

15. *Probl.*, X 39, 895 a 7-9.

16. Se puede objetar al respecto lo que Aristóteles sostiene en *Soph. El.*, 1, 165 a 10: “Los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que las cosas son numéricamente infinitas”. Sin embargo, esta sentencia expresa un hecho, no una necesidad; es decir, no mienta la imposibilidad de construir indefinidamente palabras y enunciados. En verdad, el número de palabras y enunciados sólo está limitado por su utilidad. Construir tantas palabras como cosas hay o puede haber en el mundo no serviría para nada, salvo para complicar innecesariamente las cosas. En cuanto a la equivocidad, no es un mal esencial al lenguaje; sólo es un accidente perfectamente remediable. Sobre esto, véase infra, cap. 6.

17. *Vid. supra*, nota 4. Obviamente hay aspectos que Aristóteles no menciona: por ej. la función distintiva del “significado” del fonema —u oposición—, que actualmente se considera una función primordial de éste.

La observación de que no todo elemento implica una realización vocal perceptible por sí, como es el caso de los ἄφωνα, revela uno de los aspectos más geniales del pueblo griego, y el propio genio de Aristóteles para reconocerlo. En efecto la capacidad de diferenciar entre realidades acústicas percibidas y unidades abstractas de sonido, o como diría Saussure, entre fenómenos de habla y fenómenos de sistema, es tal vez el aporte más característico y decisivo de los griegos al desarrollo de la escritura, la innovación que dió al gran invento de Theuth el poder de configurar el saber, la comunicación y la misma autocomprensión del ser humano en Occidente hasta nuestros días, la condición que hizo posible la filosofía, la ciencia y la técnica.

Recién en los últimos años se ha venido a tomar conciencia de la peculiaridad de la escritura alfabética griega, que era entendida como mera variación de la fenicia. A lo largo de siglos los pueblos del oriente próximo a los griegos habían progresado en la invención de signos visuales con valores fonéticos hasta el punto de distinguir las sílabas de una lengua y asignarles grafías. Pero las sílabas son muchísimas y ello daba lugar a un sistema de signos altamente difícil de memorizar y poco operativo. Los fenicios inventaron una suerte de taquigrafía que redujo tajantemente el número de signos, pero que al mismo tiempo los cargó de extrema ambigüedad¹⁸. La sílaba es producto de un análisis o separación de la lengua que no sobrepasa el orden empírico: es una partícula de sonido pronunciable y, en consecuencia, perceptible. Del mismo orden eran los signos vocálicos que ya existían en el cuneiforme mesopotámico. Los griegos, en cambio, superaron a todos los sistemas de escritura precedentes al aislar los elementos impronunciables e imperceptibles de las sílabas y darles identidad gráfica: son las *consonantes*, que los griegos llamaron justamente “mudas” (*áphona*), a diferencia de las vocales, que son “sonoras” (*phonenta*). Con ello, como dice Havelock, “proporcionaron a nuestra especie por primera vez una representación visual del ruido lingüístico que era a la vez económica y exhaustiva: una tabla de elementos atómicos que agrupándose en una variedad inagotable de combinaciones pueden representar con exactitud razonable cualquier ruido lingüístico efectivo”¹⁹. De ahí que se pueda sostener que la griega es la primera escritura alfabética propiamente dicha.

He aquí el punto decisivo. Desde Aristóteles se puede ver en el lenguaje la esencia del hombre. La oralidad pura, sin escritura, no es sinó-

18. Cfr. I. J. GEL, *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology*, Chicago University Press, Chicago, 1963, pp. 148-149.

19. E. HAVELOCK, *La musa aprende a escribir*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 92.

nimo de barbarie; permite alcanzar un alto grado de civilización. Homero es una prueba de ello, pues sus poemas ponen por escrito un lenguaje construido originariamente en la oralidad²⁰. Esta abre enormes posibilidades al ser humano. Pero es la escritura alfabética y su capacidad de hacer visible la oralidad y fijar sus contenidos, de abstraer los sonidos, objetivar el lenguaje y añadir la vista al oído y a la boca como medios de comunicación, la tecnología fundamental –¿técnica de las técnicas?– que ha permitido una liberación de la memoria y del discurso narrativo limitado a personajes y acontecimientos concretos, dando lugar a la creación de nombres abstractos e impersonales, al lenguaje proposicional donde determinados predicados se unen a los nombres mediante el verbo ser como cópula, al uso del verbo *ser* como presente sin tiempo o presente lógico (en vez del presente inmediato), a un lenguaje innovador en su forma y en su contenido (no determinado ya por la tradición), a la construcción de argumentos complejos, y en suma, a la *teoría*, la ciencia y la filosofía. (No deja de llamar la atención que los términos fundamentales que forjaron los griegos para expresar el saber dicen justamente relación con la vista). Volveremos sobre este punto en el capítulo siguiente.

Aristóteles se ocupa enseguida de la sílaba, (συλλαβή) pero también deja su consideración pormenorizada a la métrica, limitándose a definirla: “*Sílaba* es una voz sin significado compuesta de un elemento sin voz y de otro que tiene voz; pues GR es sílaba tanto sin A como con A, como GRA”²¹.

La inteligencia de este texto se ve dificultada en razón del ejemplo que pone Aristóteles. Diversos autores estiman que en griego no hay sílaba sin vocal y, por tanto, es difícil que el Estagirita haya considerado la unión del elemento mudo G con el semivocal R, como una sílaba. Por eso Lucas, por ejemplo, propone enmendar el texto insertando una negación en el texto de 1456 b 36, de modo que éste venga a decir “...pues GR no es sílaba sin A, pero sí con A, como GRA”, o bien propone cambiar el lugar de A por el de R, de manera que diga “pues GA es una sílaba sin R y con R, como GRA”²². Y García Yebra²³, inclinándose por la primera opción, reconoce que entonces también habría que cambiar la expresión φωνὴν ἔχοντος (elemento “que tiene voz”) del texto de 1456 b 35-36, por φωνήεντος (elemento “vocal”), o sea, ¡habría que cambiar la propia des-

20. Cfr. A. PARRY, comp., *The Making Of Homeric Verse*; A. LORD, *A Singer of Tales*.

21. *Poet.*, 20, 1456 b 34-37: Συλλαβὴ δὲ ἐστὶν φωνὴ ἄσσημος συνθετὴ ἐξ ἀφώνου καὶ φωνῆν ἔχοντος. καὶ γὰρ τὸ GR ἄνευ Α συλλαβὴ καὶ μετὰ τοῦ Α, οἷον τὸ GRA.

22. Cfr. LUCAS, *Aristotle Poetics*, comment. ad 1456 b 36.

23. Cfr. GARCÍA YEBRA, *Poética de Aristóteles*, n. 287.

cripción de la sílaba para que el nuevo ejemplo sea congruente con ella! Además, como ha observado Serrano²⁴, la inserción de la negación en 1456 b 36 dejaría fuera de lugar la correlación καὶ... καὶ (tanto... como) del mismo sitio y, entonces, nuevamente nos veríamos obligados a hacer enmiendas sobre enmiendas. De otro lado, la segunda corrección sugerida por Lucas exigiría cambios similares. A fin de cuentas, ambas opciones suponen una serie mayúscula de corrupciones en el texto griego, que no se ve autorizada por los manuscritos conocidos.

“La dificultad del texto —explica Serrano— estriba quizás en la pretensión de traducir συλλαβή por ‘sílaba’. Más bien nuestra ‘sílaba’ sería un tipo de συλλαβή”²⁵. En efecto, la descripción y el ejemplo de Aristóteles señalan claramente que este nombre comprende la articulación de un elemento mudo tanto con uno semivocal (GR) como con otro vocal (GRA)²⁶. Por tanto, si además tenemos en cuenta, como hace ver este autor²⁷, que el sustantivo συλλαβή deriva del verbo συλλαμβάνω, cuyo significado es “asir juntamente”, o sea, “articular”, y que la lengua —el órgano por el cual según Aristóteles se produce la articulación—, interviene igualmente en la emisión de las semivocales y de las mudas, parece manifiesto que por συλλαβή se ha de entender la *unidad mínima articulada*. Es una composición básica de elementos susceptible de recibir una significación convencional, pero sólo en unión con otros elementos, lo cual la distingue de otras unidades lingüísticas.

Después el filósofo, pasa a ocuparse de la *conjunción*, σύνδεσμος²⁸ y del *artículo*, ἄρθον²⁹, pero los especialistas opinan que los textos correspondientes están corruptos y, por tanto, no permiten conocer el pensa-

24. Cfr. SERRANO, *op. cit.*, parágr. 16.

25. Cfr. SERRANO, *ibid.* parágr. 15.

26. Evidentemente también podría ser συλλαβή la unión de un elemento semivocal con otro vocal, pero, como recuerda GARCÍA YEBRA “Aristóteles no pretende aquí agotar la materia, sino que advierte nuevamente que el estudio detallado de la sílaba corresponde a la métrica.” (Poet. n. 287).

27. Cfr. SERRANO, *op. cit.*, parágr. 15.

28. Cfr. *Poet.*, 20, 1456 b 39-1457 a 6: “Conjunción es una voz sin significado, que ni impide ni produce una sola voz significativa apta por naturaleza para componerse de varias voces, tanto en los extremos como en el medio, que no debe ponerse de suyo al principio de frase, por ejemplo μέν, ἦτοι, δέ o bien una voz sin significado apta por naturaleza para constituir de varias voces significativas una sola voz significativa” (trad. García Yebra).

29. Cfr. *Poet.*, 20, 1457 a 6-10: “Artículo es una voz sin significado, que indica el comienzo, el término o la división de una frase; por ejemplo ἀμφί, περί, etcétera; o bien una voz sin significado, que ni impide ni produce de varias voces una sola voz significativa, y es apta por naturaleza para ser puesta en los extremos y en el medio” (trad. García Yebra).

miento de Aristóteles al respecto³⁰. En un estudio filosófico no interesa hacer conjeturas sobre el contenido preciso que corresponde a estos conceptos. Basta con observar que uno y otro, tal como el elemento y la sílaba, pertenecen al género de la $\phi\omega\nu\eta\ \acute{\alpha}\sigma\eta\mu\omicron\varsigma$, de la voz asemántica, sin significación, y se distinguirían del elemento y de la sílaba en que no son partes de la palabra, sino una palabra completa cada cual.

Ahora bien, en cuanto palabras, la conjunción y el artículo han de tener alguna significación. ¿Cuál es entonces la razón por la que Aristóteles las clasifica como “voces asemánticas”? El filósofo no expone la razón, pero Boecio apunta una que ha sido tradicionalmente aceptada: palabras asemánticas son aquellas que “no designan absolutamente nada por sí mismas, sino junto con otras”³¹. Por tanto, estos términos se llaman asemánticos no porque estén privados de toda significación, sino porque únicamente cobran significación *sensu stricto* en compañía de otros términos que unen, cualifican o modifican. El carácter asemántico se extiende, entonces, a todos los términos que “no significan algo por sí mismos”. Boecio menciona el *adverbio* ($\acute{\epsilon}\pi\iota\rho\eta\mu\alpha$) (como había defendido Ammonio contra Alejandro de Afrodísia)³², la *preposición* ($\pi\rho\acute{\omicron}\theta\epsilon\iota\varsigma$), la *interjección* y la *conjunción*, pero también habría que añadir el *artículo* (como había hecho Aristóteles) y en general, todos esos términos que la tradición posterior llamó *sincategoremáticos*³³. En un sentido complementario, Ammonio sostiene que estos términos no son parte del $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ en sentido estricto, sino de la $\lambda\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$, de la cual el $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ es una parte; y compara estos términos con los clavos y demás cosas que sirven para unir las partes de un barco: tal como los clavos no son propiamente piezas del barco, sino lo que sirve para unirlos, así también las conjunciones, artículos, preposiciones y adverbios no son partes del $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ sino lo que sirve para la unión y ordenación ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\iota\varsigma$ καὶ $\sigma\acute{\upsilon}\nu\tau\alpha\chi\iota\varsigma$) de éstas³⁴.

30. Cfr. GARCÍA YEBRA, *Poética*, n. 288; LUCAS, *Aristotle Poetics, comment.*, p. 201. Para la noción de conectiva, suvndesmo”, cfr. *Poet.*, 1456 b 38-1457 a 6; De interpr. 5, 17 a 8-9. Un amplio desarrollo de esta noción aristotélica puede verse en MORPURGO-TAGLIABUE, *Lingüística*, pp. 43-58. STEINTHAL se ocupa de estas nociones en *Geschichte der Sprachwissenschaft*, pp. 263-65.

31. BOECIO, *In librum De interpretatione*, ed. sec., p. 399 B; cfr. ed. prima, 295 A.

32. AMMONIO, *In Aristotelis De interpretatione comment.*, p. 13, líneas 19 ss.

33. Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars logica. Prima pars: Summulae*, Lib I, cap. 3, § 40.

34. Cfr. AMMONIO, *In Aristotelis De interpr. comm.*, p. 12, lín. 21. TOMÁS DE AQUINO adopta la explicación de Ammonio en su comentario al texto de Aristóteles: “Alia vero sunt magis colligationes partium orationis, significantes habitudinem unius ad aliam, quam orationis partes; sicut clavi et alia huiusmodi non sunt partes navis, sed partium navis coniunctiones” (*In Peri Herm.*, n. 6).

Las partes propiamente semánticas del habla o λέξις, son el *nombre* (ὄνομα), el *verbo* (ῥῆμα), y el *discurso* u *oratio* (λόγος), a las que se añade el *caso* (πτῶσις), pero en un rango inferior al de los anteriores, porque es derivado del nombre o del verbo³⁵. Prosiguiendo con la metáfora de Ammonio, se puede decir que el nombre y el verbo son como las partes del barco, y el discurso es como el todo. Esto, sin embargo, no quiere decir que se atribuya valor semántico únicamente al discurso y que se lo niegue al nombre y al verbo. El ser “voz convencional significativa” (φωνή συνθεκὴ σημαντική), es una propiedad que Aristóteles atribuye de manera general a estas tres clases de expresiones. De cada una de ellas se puede afirmar, con Boecio, que es *vox significativa per seipsam aliquid significans*³⁶. La diferencia está en que la significación que tienen de suyo los nombres y los verbos no encuentra su cabal cumplimiento en su aislamiento, sino en el discurso. Éste, en cambio, encuentra en sí mismo una significación cumplida, que se diferencia de la que tienen nombres y verbos, pero a la cual éstos contribuyen de manera esencial. El discurso, en efecto, es una unidad semántica superior y distinta a la de sus partes; pero es una unidad de síntesis que no se yergue sin la asunción de éstas. Si no se puede conocer la significación exacta de un nombre o de un verbo independientemente de su situación en una frase, menos aún se puede conocer la significación de la frase desconociendo la que con alguna anterioridad tienen sus partes. Estas y aquélla poseen, pues, valor semántico, y la única diferencia constatable por el momento, es que el valor de las primeras se ordena al de la segunda, como toda parte se ordena al todo en el que halla su perfección. Más adelante, sin embargo, se podrán observar otras diferencias de importancia.

Entre estas unidades significativas, también se suele incluir, siguiendo a Boecio³⁷, el *pronombre* (ἀντωνομία) y el *participio* (μετοχή). El primero, en cuanto que puede sustituir al nombre³⁸, y el segundo en cuanto que participa de la naturaleza del nombre y del verbo. El estudio de estos términos, por tanto, queda subsumido bajo los del nombre y del verbo.

35. Cfr. Poet., 20, 1457 a 11-30.

36. Cfr. BOECIO, *In Lib. De interpr.*, ed. prima, p. 294 ss.

37. Cfr. BOECIO, *In Lib. De interpr.*, ed. pr., 295 A. Tomás de Aquino también incluye a los pronombres bajo los nombres, y a los participios bajo los verbos. (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 6). Ammonio, en cambio, también niega a estos términos la condición de partes del λόγος, restringiendo esta propiedad exclusivamente al nombre y al verbo; e incluso a este último, sólo bajo determinadas condiciones (Cfr. AMMONIO, *In Lib. De interpr.*, p. 14, 26- p. 15, 13).

38. Según los autores antiguos el pronombre se diferencia del nombre en que nombra solamente personas, no naturalezas. Cfr. AMMONIO, *op. cit.*, 14, 33-15; TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 6.

Esto expuesto, se puede pasar a examinar lo que enseña Aristóteles sobre la naturaleza del nombre, del verbo y del discurso. El filósofo trata de estas partes del lenguaje en *Poética* 20 y en *De interpretatione* 2-4, con la diferencia de que en este último libro, además de formular las definiciones respectivas, las explica siquiera brevemente y pone en juego con el problema de la verdad. Así entramos de lleno en el dominio de la semántica.

§ 19. NATURALEZA Y SIGNIFICACIÓN DEL NOMBRE

El *nombre* (ὄνομα) es definido en la *Poética* como “voz convencional significativa, sin tiempo, de cuyas partes ninguna es significativa por sí misma”³⁹. Hemos vertido aquí συνθετή como “convencional” –tal como hace García Yebra⁴⁰–, en correspondencia con la traducción que hicimos del mismo término al definir y explicar la noción de elemento. Los demás traductores vierten este término como “compuesta”, siguiendo la otra acepción que tiene el término griego. Desde el punto de vista semántico, sin embargo, la cuestión carece de relevancia, porque aceptar este último significado en ningún caso implica negar el carácter convencional de la significación del nombre. De hecho, este carácter es categóricamente afirmado en la definición análoga que formula Aristóteles en *De interpretatione*: “El nombre es una voz significativa según convención, sin tiempo, de cuyas partes ninguna es significativa por separado”⁴¹.

En esta definición, el término *voz* hace las veces de género próximo del nombre. Como se ha advertido, en este contexto *voz* no tiene el sentido de “sonido significativo por naturaleza”, no mienta una clase de lenguaje, sino tan sólo la sonoridad vocal apropiada para recibir una significación convencional.

El término *significativa*, expresa una primera diferencia del nombre, por la que éste se distingue del elemento, de la sílaba, de la conjunción y demás voces que no significan algo por sí mismas o que se emiten sin ninguna intención significativa.

39. *Poet.*, 20, 1457 a 10-22: ὄνομα δέ ἐστι φωνὴ συνθετὴ σημαντικὴ ἄνευ χρόνου, ἢ μέρος οὐδέν ἐστι καθ' αὐτὸ σημαντικόν.

40. García Yebra fundamenta las razones de su traducción, en *Poética*, nota 289.

41. *De interpr.*, 2, 16 a 19-21: ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἢς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικόν κεχωρισμένον.

La expresión *convencional* o *según convención* corresponde a una segunda diferencia. Mediante ésta se distingue el nombre de las voces que tienen significación por naturaleza, como son los sonidos inarticulados de los animales o las risas y gemidos de los hombres. Estas voces, en efecto, “también manifiestan algo”, pero no son nombres, porque no han adquirido su significación en virtud de una convención⁴².

El conjunto de las características señaladas hasta aquí se resumen, para Aristóteles, en un sólo término: σύμβολον. El *símbolo*, como hemos visto, marca la diferencia entre lo que es palabra y lo que no. Por eso cuantas características se añadan en adelante al símbolo, únicamente podrán marcar diferencias entre palabras propiamente tales. En efecto, la tercera diferencia: *sin tiempo*, distingue al nombre del verbo; y la cuarta: *del cual ninguna parte es significativa*, lo distingue del λόγος, en el sentido de “oración” o “discurso”.

El nombre significa las cosas *sin tiempo* en el sentido de no añadir al objeto significado una determinación temporal: así, por ejemplo, expresiones tales como “Sócrates”, “árbol” o “filósofo” significan algo determinado, pero no dicen si los objetos respectivos *son*, *fueron* o *serán*, es decir, si les pertenece un tiempo pasado, presente o futuro. Esto no quiere decir que el tiempo no pueda ser nombrado. Así lo prueban nombres tales como “tiempo”, “hora”, “día”, “siglo”, etc. El nombre, como explica Tomás de Aquino⁴³, puede significar el tiempo en cuanto es *algo*, como una esencia abstracta. Lo que no puede significar es algo *con tiempo*, o sea, el ente “en tanto que medido por el tiempo”, porque algo no es medido de este modo en cuanto es *substancia* o *ente*, como se la significa por el nombre, sino en cuanto *mueve o es movida*, o sea, en cuanto conlleva *acción o pasión*, y la acción y la pasión no las significa el nombre, sino el verbo.

Finalmente la significación del nombre se diferencia de la que tiene el discurso: la primera es primaria y simple, mientras que la segunda, aún siendo unitaria, es alimentada por la que tienen sus partes, que son el nombre y el verbo. La “mónada” semántica no es el discurso; pero tampoco es, como en el *Cratilo*, el elemento ni la sílaba, sino el nombre (o el verbo). Partiendo de la concepción opuesta, en el *Cratilo* se podía concebir el nombre como un compuesto de ideas o significados primarios. Y por eso el conocimiento de esos significados primarios –la etimología– era

42. Cfr. *De interpr.*, 2, 16 a 26-29: “<Digo> según convención, porque ningún nombre lo es por naturaleza, sino cuando se hace símbolo. Pues los sonidos inarticulados como los de las bestias, también manifiestan algo, ninguno de los cuáles es nombre”.

43. Cfr. *In Peri Herm.*, n° 42.

imprescindible para saber lo que el nombre quiere decir⁴⁴. Por el contrario, Aristóteles niega absolutamente que la parte del nombre intervenga como parte de la significación actual de éste, aún en el caso de un nombre compuesto (πεπλεγμένος): “En ‘Valparaíso, ‘paraíso’ no significa nada por sí mismo, como significa en cambio, en la expresión ‘va al paraíso’. Esto no se da del mismo modo en los nombres simples que en los compuestos: en aquellos la parte no es significativa en modo alguno, mientras que en éstos quiere significar, pero no significa nada por separado; por ejemplo, ‘monte’ en ‘montepío’”⁴⁵.

Lo mismo que en *De interpretatione*, se sostiene también en la *Poética*: “En los nombres dobles (διπλοῦς) no usamos las partes como si cada una significara por sí misma; por ejemplo en ‘Teodoro’, ‘doro’ no tiene significado”⁴⁶. Etimológicamente, Teodoro significa *don de Dios* (θεός δῶρου). Pero unidas estas expresiones en un nombre, no significan *don* la una y, *de Dios* la otra; ambas pierden su significación original. Correspondientemente, el nombre compuesto tampoco significa lo que sus partes originalmente significaban, sino un individuo que se llama Teodoro.

En suma, por un lado, el significado de un nombre no está determinado por su primera significación histórica, porque el enlace del complejo sonoro con un significado dado es convencional, y la convención puede variar con el tiempo; de ahí que su significado deba buscarse a partir de la convención en uso, vigente. Por otro lado, la parte del nombre (simple o compuesto) no es significativa, porque la significación es como la *forma* del nombre, y “ninguna parte separada del todo tiene la forma del todo, así como la mano separada del hombre no tiene la forma humana”⁴⁷.

Finalmente Aristóteles diferencia al nombre de otras expresiones que podrían confundirse con él, pero que no lo son en sentido propio. Tal es el caso de expresiones negativas como *no-hombre* o *no-justo*⁴⁸. Aristóteles no expone la razón por la que estas expresiones no son nombres; pero con seguridad esta exclusión deriva de que el nombre, como veremos luego, significa una forma o esencia definida, como *hombre* o *justo*, mientras que

44. Platón presenta esta teoría como fundamento de la tesis naturalista del significado de los nombres. Repetimos que él no adhiere a esta tesis y termina rechazando la búsqueda histórica, etimológica como método adecuado para conocer el verdadero significado de los nombres (Cfr. *Cratilo*, 432 e ss.).

45. *De interpr.*, 2, 16 a 21-26. Los ejemplos están alterados en la traducción para facilitar su comprensión.

46. *Poet.*, 20, 1457 a 12-14. Trad. GARCIA YEBRA.

47. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 43.

48. Cfr. *De interpr.*, 2, 16 a 29-30.

estas otras expresiones no significan *una forma*, sino su *negación*: un pseudo género que puede referirse a todo lo que no es hombre o justo, cualesquiera cosas, incluso las que no existen. La vaguedad de estas expresiones las hace muy defectuosas.

Esto se aprecia mejor al considerar el problema de la verdad. Para establecer el valor de verdad de una proposición es necesario precisar el significado en que se toma el nombre, pues, si tiene varios, puede ocurrir que según uno de sus significados la proposición sea, verdadera y, según otro, falsa⁴⁹. Pero, si el significado del nombre permanece indefinido, el discernimiento del valor de verdad de la proposición que lo contiene resulta una tarea muy difícil y cercana a la adivinación. Sin embargo, para Aristóteles, tal deficiencia no impide que estas expresiones puedan funcionar como sujetos o predicados de verdaderas proposiciones⁵⁰.

El filósofo tiene problemas para clasificar esta clase de expresiones, que, obviamente, carecían de una denominación propia en su época. No son nombres, pero tampoco son discursos u oraciones, puesto que no incluyen verbos. Por lo mismo tampoco son verdaderas negaciones (ἀπόφασις). “Las expresiones (...) como ‘no-hombre’ y ‘no-justo’, podría parecer que son como negaciones sin nombre y sin verbo; pero no lo son, porque siempre es necesario que la negación sea verdadera o falsa, y el que dice ‘no-hombre’ no dice más que el que dice ‘hombre’, pero aún menos dice algo verdadero o falso, si no añade algo”⁵¹. Atendiendo a estas consideraciones, Aristóteles opta por llamar a estas expresiones *nombre indefinido* (τὸ ἀόριστον ὄνομα)⁵².

Por último, hay otra clase de expresiones, tales como *de-Filón* (Φιλώνος), *para-Filón* (Φίλωνι), etc., las cuales Aristóteles considera que tampoco son nombres propiamente dichos, sino *casos o declinaciones del nombre* (πτώσεις ὀνόματος)⁵³. A partir de los estoicos se acostumbra llamar *casos* también a los nombres y, entonces, se distingue el caso nominativo de los casos genitivo, dativo, ablativo y vocativo. Pero, más correctamente quizás, Aristóteles no llama *caso* al nominativo, puesto que éste es precisamente el principio del cual “caen” el genitivo, el dativo y

49. Cfr. *Top.*, VIII, 7, 160 a 19-28.

50. Cfr. *De interpr.*, 10, 19 b 10-11. En el capítulo se pueden ver diversos ejemplos de proposiciones formadas con estas expresiones ocupando lugares de sujetos y predicados.

51. *De interpr.*, 10, 20 a 31-36.

52. Cfr. *De interpr.*, 2, 16 a 31-32; 10, 20 a 31-32. En 10, 19 b 8 Aristóteles se refiere también al nombre indefinido bajo la denominación de τὸ ἀνώνυμον: “anónimo”.

53. Cfr. *De interpr.*, 2, 16 a 32-16 b 1. Según M. CANDEL, “Aristóteles es el primer autor conocido en usar el término πτῶσις...para designar las variantes paradigmáticas de un mismo lexema” (ARISTÓTELES, *Tratados de lógica*, T. II, Gredos, p. 38, n. 27).

los otros, mientras que él mismo no cae (a menos que se lo haga derivar del verbo, pero este es otro asunto)⁵⁴.

Aristóteles reconoce que la definición del nombre se ajusta perfectamente a los *casos*, pero explica que hay una notable diferencia: si añadimos a éstos el verbo *es*, *era* o *será* formando expresiones como *de Filón es* o *de Filón no es*, tales locuciones no expresan verdad ni falsedad, mientras que el nombre necesariamente lo hace⁵⁵. Así, pues, los casos del nombre, a diferencia de los nombres indefinidos, no pueden sustituir a los nombres propiamente dichos para la formación de una proposición.

Nuevamente la implicación para la cuestión de la verdad es el criterio dominante para la determinación de lo que es o no es un nombre. Esta es la causa principal por la que se excluyen de su concepto los indefinidos y los casos del nombre. Estas exclusiones señalan nuevas precisiones sobre la naturaleza del nombre: por una parte, su significación es una y definida; por la otra, unido al verbo *ser*, pasa a formar parte de un todo que necesariamente dice verdad o falsedad.

A continuación, pasaremos a exponer la concepción aristotélica del verbo y, enseguida, examinaremos algunos aspectos comunes al nombre y al verbo, que complementan y profundizan lo expuesto hasta aquí.

§ 20. NATURALEZA Y SIGNIFICACIÓN DEL VERBO

El verbo (ῥῆμα) es definido en la *Poética* como “voz convencional significativa, con tiempo, de cuyas partes ninguna es significativa por sí misma, como sucede también en los nombres”⁵⁶. Salvo la nota específica “con tiempo” (μετὰ χρόνου), todos los demás elementos de la definición coinciden exactamente con los que integran la definición del nombre. Aplícase al verbo, pues, lo que comentamos a propósito del nombre, con excepción de lo que se refiere al tiempo, que es la nota por la que se distingue uno del otro.

54. Sobre este punto, Cfr. A. DELAMARRE, “La notion de πησις”, pp. 320-345.

55. Cfr. *De interpr.*, 2, 16 b 1-5.

56. *Poet.*, 20, 1457 a 14-16; ῥῆμα δὲ φωνῆ συνθετὴ σημαντικὴ μετὰ χρόνου, ἥς οὐδὲν μέρος σημαίνει καθ' αὐτό, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὀνομάτων. La razón para traducir συνθετὴ por “convencional”, fue explicada en el § 18.

En la definición correspondiente que Aristóteles formula en *De interpretatione*, también aparece, con una ligera variación terminológica, la diferencia relativa al tiempo, pero se añade otra nueva, relativa a la predicación: “El verbo es lo que consigna tiempo, de cuyas partes ninguna es significativa por separado; y es signo de lo que se dice de otro”⁵⁷. Las tres primeras notas que figuraban en la anterior definición –“voz significativa según convención”– aquí desaparecen; esto no quiere decir que dejen de tener validez, sino que quedan subentendidas, puesto que son comunes al nombre y al verbo, y ya fueron explicadas por Aristóteles en *De interpretatione* 2, con ocasión de la definición del nombre.

Pero si esta explicación es válida ¿por qué se hace explícita la nota “de cuyas partes ninguna es significativa por separado”, dado que también es común al nombre y al verbo? Tomás de Aquino ofrece dos posibles respuestas, que no son excluyentes. La primera, propuesta por Ammonio y adoptada también por Boecio, apela a la necesidad de distinguir el verbo de las oraciones compuestas exclusivamente de verbos, como por ejemplo: *pasear es moverse*, cuyas partes son significativas por sí mismas. La segunda, propia del Aquinate, invoca la necesidad de reiterar esta nota para distinguir el verbo de la oración, puesto que el verbo, en cuanto es cópula, conlleva la composición de sujeto y predicado en la cual alcanza su perfección la oración verdadera o falsa, de modo que el verbo viene a ser como una parte formal de la oración, y así su conveniencia con ésta es mayor que la del nombre, que es sólo una parte material y subjetiva de ella⁵⁸. Al entender el verbo como *forma* de la oración veritativa, y el nombre como *materia*, posiblemente Tomás de Aquino tenga presente un texto donde Aristóteles se refiere a “blanco” y “hombre” como los *sujetos* o *materias* (ὑποκείμενα πράγματα) a los que se impone el verbo “es” o “no es” para dar lugar a la afirmación o la negación. El verbo en cuanto cópula produce la unidad de la oración y, por eso, se lo asimila a la forma, que, en el orden físico, es la causa de la unidad de los elementos materiales de los cuales se compone un cuerpo⁵⁹.

Pasemos, enseguida, al examen de las dos notas específicas del verbo, o sea, las relativas al tiempo y a la predicación.

57. *De interpr.*, 3, 16 b 6-7: Ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρὶς. ἔστι δὲ τῶν καθ’ ἑτέρου λεγομένων σημείων.

58. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 54.

59. Cfr. *De interpr.*, 12, 21b 19-32. Véase G. NUCHELMANS, *Theories of the Proposition*, p. 36.

Aristóteles dice unas veces que el verbo significa *con tiempo* (μετὰ χρόνου); otras veces, que *consignifica tiempo* (προσημαίνει χρόνον). ¿Qué quiere decir con ello? ¿Por qué no dice simplemente que *significa tiempo*? En *De interpretatione* y *Poética* el filósofo explica lo que tiene en mente mediante ejemplos que contrastan la significación del verbo con la del nombre. En el primero escribe: “Digo que (el verbo) *consignifica tiempo*; por ejemplo, ‘salud’ es un nombre, mientras que ‘sana’ es un verbo, pues *consignifica el ser ahora* (τὸ νῦν ὑπάρχειν)”⁶⁰. El ejemplo de la *Poética* es semejante: “En efecto, ‘hombre’ o ‘blanco’ (no son verbos, pues) no significan cuándo, mientras que ‘camina’ o ‘ha caminado’ *consignifican el tiempo presente* (παρόντα χρόνον) en el primer caso, y el pasado (παρεληλυθότα) en el segundo”⁶¹.

Obsérvese la diversidad de conceptos que ilustran lo que no es verbo: una substancia expresada por el sustantivo “hombre”; una cualidad abstracta designada mediante el sustantivo “salud”; y una cualidad o accidente concreto ilustrado por el adjetivo “blanco”. Ellos no son verbos, debido a que no significan *cuándo*, no expresan el tiempo de lo que significan y así caen bajo la definición general del nombre. El nombre, por tanto, no es equivalente a lo que hoy día llamaríamos sustantivo, pues el primero incluye también a los adjetivos. (La distinción entre sustantivo y adjetivo sólo se produce después, en el siglo II a. de C., por obra de los estoicos). Por el contrario, Aristóteles dice que “camina”, “sana” y “ha caminado” son verbos. Aunque no dice lo que significan, es fácil deducirlo: todos ellos designan *acciones*. El verbo significa, pues, la acción, o su contrario, la pasión, el padecer una acción⁶². ¿Dónde aparece, entonces, la referencia al tiempo? Antes lo insinuábamos, cuando hablábamos del nombre. Ocurre que el tiempo es, según Aristóteles, “el número (o medida) del movimiento conforme a un antes y un después”⁶³ y, por tanto, la acción, en cuanto es movimiento, implica el tiempo, puesto que es medida por él. Pero lo más importante es que esto acontece así no sólo en el orden del ser, sino también en el de nuestro conocimiento: conocemos las acciones en el tiempo, como algo inseparable de ellas. De este modo, la significación de la acción conlleva también, de manera indirecta o derivada, la significación del tiempo. “Consignificar el tiempo –comenta

60. *De interpr.*, 3, 16 b 8-10.

61. *Poet.*, 20, 1457 a 16-18.

62. Así lo vió ya Ammonio, quien pone como significación primaria del verbo la acción o pasión, y como secundaria, la del tiempo: Cfr. *In Arist. De interpretatione Comment.*, 11, 8ss.; 32, 8-10 y 48, 6-10. Sobre la interpretación que hace Ammonio del verbo aristotélico, cfr. E. Ruíz, *Consideraciones en torno a la categoría "verbo"*.

63. *Phys.* IV, 11, 219 b1.

Tomás de Aquino— es significar algo medido en el tiempo”⁶⁴. La significación del tiempo por parte del verbo se da entonces, como un *plus* respecto de su significación directa, que es la acción o la pasión.

Lo paradójico del caso es que el tiempo verbal no puede significarse directamente por un nombre de tiempo, tal como “hoy”, “mañana”, “día”, “siglo”, etc. Estos nombres significan el tiempo como una cosa, sustancializado, pero no temporalizado, no según la dinamicidad que expresa el verbo. Pero tampoco basta significar una acción para consignificar el tiempo: “carrera”, “paseo”, “acción”, “movimiento” etc., son todas palabras que significan acciones y sin embargo, ninguna de ellas expresa el tiempo. La razón es que significan la acción de una manera abstracta, “como una esencia separada del tiempo”, explica Alberto Magno, y no la significan según su propia manera de ser, como “distendida en el tiempo”, “*in fieri*”⁶⁵. Así, pues, para consignificar el tiempo es preciso que se signifique una acción, pero no de cualquier manera, sino a modo de acción: *per modum agere vel moveri*, escribe Alberto⁶⁶. Fundado seguramente en la distinción de su maestro, Tomás de Aquino opondrá los términos que significan la acción *a modo de acción* (*actio per modum actionis*), o sea, como una acción que “procede de la substancia o inhiere en ella en cuanto sujeto”; a los términos que significan la acción *a modo de cosa* (separada) (*per modum rei*), o sea, como algo “que existe en sí mismo”. Del primer modo significa la acción el verbo ; del segundo, el nombre⁶⁷. Pero todavía distingue una tercera manera de significar la acción, que es propia de los verbos en modo infinitivo: éstos “significan la inherencia misma de la acción al sujeto”, y “pueden tomarse como verbos, en razón de su concreción”, es decir, en tanto que se haga presente la relación con el sujeto activo o pasivo de la acción; o bien como nombres, en cuanto se haga abstracción del sujeto de inherencia y se signifique la inherencia misma de la acción como cierta cosa en sí ⁶⁸.

64. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, n° 58.

65. ALBERTO MAGNO, *Liber I Perihermeneias*, tractatus III, cap. 1, pp. 400-401.

66. ALBERTO MAGNO, *Ibid.* La distinción entre significación y modo de significación aplicada a la diferenciación de nombre y verbo, parece no tener precedentes en la escolástica de los siglos anteriores, aunque el mismo San Alberto la atribuya al comentario árabe de AL FARABI. Tal distinción parece ser una novedad de la gramática del siglo XII y su principal exponente sería, Pedro ELÍAS, comentador de Prisciano. He obtenido esta información de GARCÍA C., *Interpretaciones antiguas y medievales*.

67. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nn. 56 y 58.

68. Cfr. *Ibid.*, n° 56.

De aquí se sigue que no es del todo correcto asimilar la significación del verbo —como parecen hacer Steinthal y Morpurgo-Tagliabue⁶⁹— a la significación de un *nombre más tiempo*. En efecto, el nombre puede significar el tiempo, pero de manera abstracta y no dinámica; o la acción, pero a modo de substancia y no de acción. Todo esto es privativo del verbo, cuya temporalidad dinámica curiosamente sólo puede obtenerse por vía indirecta, como derivación y aleación de la significación directa o principal de una acción expresada *per modum actionis*. Y este campo semántico pertenece exclusivamente al verbo. Es cierto que Aristóteles afirma que el verbo, separado del contexto de una oración, es un nombre, pero esto es en el sentido de que tiene una significación y que ésta no expresa si algo “es o no es”, o sea, si es el caso o no es el caso, si existe o no existe⁷⁰; sin embargo, no afirma que uno y otro tengan la misma significación; y no podría hacerlo, porque son fundamentalmente diferentes. En caso contrario dos o más nombres podrían formar un λόγος ἀποφαντικός, un “discurso veritativo”, sin el concurso de un verbo; pero esto es rechazado terminantemente por Aristóteles⁷¹.

La otra nota característica del verbo está relacionada, como decíamos, con la predicación o atribución. Aristóteles afirma que el verbo es “signo de lo que se dice acerca de otro (καθ' ἑτέρου λεγομένων)”⁷²; de lo que “se predica acerca de un sujeto (τῶν ὑπαρχόντων τῶν καθ' ὑποκειμένου)”⁷³. Ahora bien, ¿en qué sentido el verbo es “signo de predicación”? ¿Que sea signo implica que él mismo no se predica? La respuesta es negativa. Esto es claro en las frases de segundo adyacente, en las cuales, de los dos términos que la componen, inequívocamente el nombre toma el lugar de sujeto, y el verbo, el de predicado. Podría dudarse de si esto es así también en las frases de tercero adyacente, es decir, en aquellas donde el verbo es como un tercer elemento que une a los términos sujeto y predicado. Pero en estos casos Aristóteles también pone al verbo por parte del predicado, y afirma explícitamente que el verbo se predica⁷⁴. El Aquinate argumenta en la misma línea afirmando que los verbos, más bien que significar los predicados, son ellos mismos los que se predicán, porque “la predicación parece pertenecer más propiamente a la composición

69. STEINTHAL, *op. cit.*, I, p. 239; MORPURGO-TAGLIABUE, *op. cit.*, p. 62.

70. Cfr. *De interpr.*, 3, 16b 19-22.

71. Cfr. *De interpr.*, 5, 17a 9-12.

72. *De interpr.*, 3, 16b 7; 10, 19b 12.

73. *Ibid.*, 16b 9-10. Para este texto y el anterior seguimos el texto griego según la edición de MINIO-PALUELLO, que difiere notablemente en este punto de la de Bekker.

74. Cfr. *De interpr.*, 10, 19b 19 ss. Para las frases de segundo adyacente, Cfr. *ibid.* 19b 5-19.

(o cópula)⁷⁵. Por eso, en su opinión, la afirmación aristotélica de que el verbo es siempre signo de lo que se predica acerca de otro se refiere a que es necesario que en toda predicación haya un verbo, “pues el verbo conlleva la composición por la cual el predicado se compone con un sujeto”⁷⁶. La razón de fondo de todo esto reside en la peculiar significación del verbo: “Puesto que el sujeto de la enunciación se significa como aquello a lo cual inhiere algo, y el verbo significa la acción a modo de acción, en razón de lo cual es como algo que inhiere, por eso, se pone siempre por parte del predicado y nunca por parte del sujeto”⁷⁷.

Por cierto, esta afirmación se limita al verbo considerado como tal, según su significación formal; pues puede tomar el lugar de sujeto si se lo toma como nombre, de acuerdo a una significación abstracta (a modo de substancia), como veíamos a propósito de los verbos en modo infinitivo; o también si se lo toma según su significación material, como cuando se dice “*ha caminado* es un verbo”, pues en tal caso el verbo tiene el valor de un nombre⁷⁸. Pero el verbo formalmente considerado, como se ha dicho, va siempre por parte del predicado; y ésta es la razón que lo diferencia del participio, pues, aunque éste también consignifica tiempo, puede ponerse en el lugar del sujeto o del predicado, tal como ocurre con los nombres.

Algunos estudiosos privilegian excesivamente la función que el verbo tiene como predicado en desmedro de la función consignificativa del tiempo. Dado que en *De interpretatione* el término “blanco”, por citar un caso, suele ser ofrecido junto al término “hombre” para ilustrar cuestiones relativas al nombre y al verbo, frecuentemente se cree que Aristóteles ofrece éste como ejemplo de nombre, y aquél como ejemplo de verbo⁷⁹. Pero esto es un error, pues, según veíamos más atrás, cuando Aristóteles precisa en *Poética* 20, lo que ilustran uno y otro términos, alinea ambos en el lado del nombre, y ninguno en el del verbo. Y es justo que así sea, pues aunque blanco puede ponerse en el predicado –y en una proposición en caso recto así iría necesariamente–, sin embargo no consignifica tiempo alguno y, por tanto, no puede asimilarse al verbo. Es lógico relacionar esta tendencia con el intento, que se remonta hasta los comentaristas griegos del *De interpretatione*, por establecer un paralelo entre las significaciones del nombre y del verbo con las *categorías*: el primero significaría la

75. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 60.

76. *Ibid.*, nº 59; Cfr. n. 60.

77. *Ibid.*, nº 59.

78. Cfr. *Ibid.*, nº 57.

79. Cfr. M. CANDEL, *op. cit.*, p. 39, n. 30. Ya Ammonio afirmaba que predicados nominales tales como “lo hermoso”, “lo justo”, “lo blanco” y “lo animal” son verbos (*In De interpr.* 53, 6-8).

substancia y el segundo los accidentes⁸⁰. Hay un fondo de verdad en ello, pero la distinción satisfactoria no se plantea entre la substancia y los accidentes, sino entre unos determinados accidentes, que son la acción y la pasión (quizás también el “estar situado” y el “tener”) y las demás categorías; y tampoco se plantea en el plano de la significación de los términos, sino en el plano más complejo del *modus significandi*: del significar la substancia; la acción o cualquier otra categoría a modo de substancia, o significar la acción o la pasión a modo de acción o pasión, como bien vieron Alberto Magno y Tomás de Aquino.

Tal como hace con los nombres, Aristóteles distingue el verbo propiamente dicho de otros que lo son de manera menos propia: así son los que él llama *verbos indefinidos* (ἀόριστα ῥήματα) y *casos de verbo* (πτώσεις ῥηματος).

“No sana”, “no enferma”, etc., son expresiones que consignan tiempo y siempre van de lado del predicado, pero no son verbos propiamente dichos, porque no significan una determinada acción o pasión, sino la supresión o negación⁸¹ de una u otra. Y dado que no suponen ningún sujeto determinado, “se pueden decir igualmente de cualquier cosa, tanto de lo que es como de lo que no es”. Por eso se los llama verbos indefinidos⁸², esto es, indefinidos en cuanto a su significación y al valor de verdad a que darían lugar si integraran una proposición. Y es conveniente observar aquí que la indefinición del verbo parece ser más grave, a los ojos de Aristóteles, que la indefinición del nombre, pues opina que se puede componer una proposición con un nombre indefinido, mas no con un verbo indefinido: “Toda afirmación (o negación) constará de un nombre y de un verbo, o de un nombre indefinido y de un verbo. Pero sin verbo no hay afirmación ni negación alguna”⁸³. De aquí mismo se desprende que el verbo indefinido es algo distinto del verbo negativo, del que se emplea para construir las negaciones, ya que de otro modo habría que negar también la validez lógica de éstas, lo cual es absurdo. En los verbos negativos, en efecto, la negación se añade como una segunda locución al

80. Cfr. AMMONIO, *In De interpr.*, p. 49; BOECIO, *In Lib. De interpr.*, ed. sec., 427 C-D; ed. pr. 307 A. Este último autor, sin embargo, advierte claramente que lo más propio del verbo no es significar un accidente, sino consignar el tiempo: Cfr. *ibid.*, ed. pr. 306 B-D; ed. sec. 421D-422 A, 427 D-428 A.

81. Negación y no privación, como bien precisa SANTO TOMÁS (*In Peri Herm.*, nº 62), pues ésta supone un sujeto determinado, cosa que no ocurre con los verbos indefinidos.

82. Cfr. *De interpr.*, 3, 16 b 12-15.

83. *Ibid.*, 10, 19 b 10-12.

verbo, mientras que en los indefinidos se toma como parte integrante de una sola locución⁸⁴.

“Igualmente –escribe Aristóteles– ‘sanó’ o ‘sanará’ no es verbo, sino caso del verbo. Y difiere del verbo en que éste consigna el tiempo presente (τὸν παρόντα χρόνον), y aquél el circundante (τὸν περίξ)”⁸⁵. Es claro que el filósofo llama casos verbales a los verbos que nosotros llamamos de tiempo pasado o de tiempo futuro. Al llamarlos “casos” y “circundantes”, manifiesta que les asigna un carácter derivado con respecto al tiempo presente. Dicho de otro modo: que no son verbos en sentido absoluto, sino relativo; es decir, relativo al presente. Y esto es correcto a simple vista, porque la determinación de pasado o de futuro se hace con respecto al presente: pasado es lo que fue presente, futuro lo que será, y presente lo que es (lo que es el caso o existe). Solo lo presente *es*, en el sentido más propio y estricto del término, o sea, en acto; lo pasado y lo futuro sólo se puede decir que es en un sentido relativo y derivado. Lo mismo se aplica a las acciones y a las formas lingüísticas que las significan: si lo propio del verbo es significar el actuar o el padecer, entonces “sólo es verbo en sentido propio el que significa el actuar o el padecer en acto, que es el actuar o padecer *simpliciter*; pero el actuar o padecer en pasado o en futuro es *secundum quid*”⁸⁶.

La preeminencia del verbo de tiempo presente, esto es, del presente lingüístico se hace todavía más patente al considerar su analogía con el presente físico. En la *Física* Aristóteles analiza el tiempo desde la perspectiva físico-filosófica; la noción clave es τὸ νῦν, el *ahora*. Puesto que el tiempo es, como se ha dicho, “el número del movimiento según un antes y un después”, hace falta, para que se constituya, un principio distinto del tiempo mismo, que sea “comienzo de lo que vendrá y final de lo que ha pasado”⁸⁷. El *ahora* es precisamente el factor axial por el que se divide el tiempo en un antes y un después. El ahora no tiene extensión, pues, en caso contrario, envolvería un antes y un después, tal como ocurre con el tiempo. Por eso no es parte del tiempo⁸⁸, pero sí algo que lo acompaña siempre⁸⁹ y sin el cual éste no existiría⁹⁰. El ahora hace que haya tiempo dividiendo el antes y el después. Su función distintiva es invariable y así

84. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In De interpr.*, n° 62.

85. *De interpr.*, 3, 16 b 16-18.

86. TOMÁS DE AQUINO, *In De interpr.*, n° 63.

87. *Phys.*, IV, 10, 218 a 24.

88. Cfr. *Phys.*, IV, 11, 220a 18; Cfr. también 218 a 6, 219 a 30 y 219 b 12.

89. Cfr. *ibid.*, 11, 220 a 21-22.

90. *Ibid.*, 219 b 33.

“se constituye en paradigma, en elemento formal que clasifica el flujo temporal”⁹¹. Cambia su contenido, es decir, los diversos momentos que divide, pero no su función de límite entre el antes y el después, a partir de la cual tiene lugar el tiempo.

Ahora bien ¿se establece alguna relación entre las nociones físicas de *antes, ahora y después*, con las lingüísticas y cotidianas de *pasado, presente y futuro*? Efectivamente, aunque no es una relación de identidad, sino más bien de derivación analógica. En el lenguaje corriente se llama *ahora* no sólo al ahora puntual, inextenso y atemporal⁹², sino también a los acontecimientos que están temporalmente próximos al ahora puntual, dando lugar a algo así como un ahora extenso y temporal. Así también se llama *ahora* este minuto, esta hora, este día, etc. El ahora temporalizado pasa a ser el tiempo presente, y viene a cumplir una función análoga a la del ahora puntual, es decir, viene a dividir y a dar lugar a los tiempos pasado y futuro. Y tal como el ahora puntual, el tiempo presente es siempre el mismo en cuanto a su forma y a su función limitante de un pasado y de un futuro, pero varía desde el punto de vista de su contenido, pues el ahora de Cervantes, por ejemplo, no es el mismo que el nuestro⁹³.

¿Cuál de estas dimensiones o sentidos del tiempo se consigna por el verbo? Ammonio comenta, con toda razón, que éste es el presente temporal y extenso, no el ahora puntual porque “si es sin extensión no se puede hacer ni hablar nada”⁹⁴. Lo mismo sostiene Tomás de Aquino: Aristóteles no dice simplemente *presente*, sino *tiempo presente*, porque está entendiendo no el presente indivisible, que es el instante (i. e., ahora puntual), en el cual “no hay movimiento, acción ni pasión”, sino el tiempo presente, que “mide la acción que ha tenido comienzo y que aún no está determinada por el acto”⁹⁵.

Es interesante mencionar la interpretación algo diferente que ofrece Díaz Tejera. En su opinión Aristóteles, antes de hablar de *tiempo presente* por contraposición a los tiempos de pasado y futuro, habla del *ahora* en el contexto de la predicación, para indicar solamente que el contenido semántico del verbo se realiza actualmente: “La forma *ὑγιαίνει*, ‘él sana’,

91. DÍAZ TEJERA, “Tiempo físico y tiempo lingüístico en Aristóteles”, p. 47.

92. DÍAZ TEJERA dice que el ahora puntual “no es tiempo, pero sí temporeidad”. Se apoya en la noción de Zubiri, para quien la temporeidad no tiene la estructura de tres fases, sino la unidad modal de tres fases: el “ya es aún” (*Inteligencia Sentiente*, p. 221).

93. Cfr. DÍAZ TEJERA, *op. cit.*, pp. 48-50.

94. AMMONIO, *In Ar. De interpr. comm.*, ad. 16 b 8 ss.

95. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 63. El Aquinate sigue aquí la opinión de ALBERTO MAGNO (Cfr. *op. cit.*, τραχταυσι III, cap. 2, pp. 402-403), quien probablemente se inspira, a su vez, en el comentario árabe de AL-FARABI (Cfr. *Al-Faraby's Commentary*, pp. 40-41).

presente de indicativo, significa que el contenido *salud*, potencial, se actúa en alguien; queda todavía (...) fuera de la temporalidad cotidiana y popular. No señala el presente frente al pasado o futuro. El ahora, simplemente, fundamenta la realización y actualización (...) Es esta dimensión la que permite que la forma de presente se encuentre en contextos en que se esperaría una forma de pasado o de futuro. En ejemplos como ‘mañana voy a Roma’, se señala que ‘voy’ está por ‘iré’. Aquí, realmente, no se expresa tiempo verbal alguno: se expresa, adverbialmente, el día en el que el contenido verbal se realiza. Hasta tal punto que es posible la combinación de ‘voy’ y ‘mañana’, porque ‘voy’, precisamente, no indica temporalidad. Si indicara presente implicaría una contradicción *in terminis* (...) Lo mismo sucede con el llamado presente histórico: Colón descubre América en 1492 (...); la realidad lingüística es que al autor de la frase sólo le interesa indicar el hecho en sí, lo que permite coordinarse con cualquier época”⁹⁶.

Apoya su interpretación en los términos que emplea Aristóteles, en *De interpretatione*, para significar el acto de predicación: primero el término λέγειν “decir”, y después el vocablo ὑάρχειν, que recoge el sentido del anterior y añade el matiz de realización: “En el lenguaje usual del griego este verbo se traduce por ‘existir’ sin más connotaciones. Pero en el lenguaje filosófico de Aristóteles, en muchos pasajes, presenta el significado de ‘aplicar un contenido a un sujeto’, es decir, predicar realmente algo de algo. Valga la opinión de Bonitz, que afirma que ὑάρχει παντί es sinónimo de κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι, esto es, que significa lo (mismo) que predicar”⁹⁷. Lo que la predicación exige por sí misma no es, por tanto, el presente como tiempo, sino como acto, como aplicación actual de un predicado a un sujeto (o realización actual de una forma en un sujeto). En este presente se fundamenta el presente temporal, es decir el que se extiende hacia el pasado y hacia el futuro próximos, y a partir del cual se ordenan como pasado y futuro temporales los acontecimientos más distantes del primero. Por eso el tiempo verbal *simpliciter* es el presente, puesto que es el que está implícito en el verbo por el simple hecho de ser verbo, o sea, por actualizar un contenido semántico. Los demás tiempos, en cambio, son formas especiales que están delimitadas y fundadas por aquél. No es que no sean verbos; es que lo son de un modo distinto e inferior al del presente.

Tomás de Aquino sostiene que el verbo en sentido propio y absoluto tampoco es el de tiempo presente si más, sino el presente de modo

96. DÍAZ TEJERA, *op. cit.*, p. 55.

97. A. DÍAZ TEJERA, *op. cit.*, pp. 52-53.

indicativo, siendo los demás modos verbales como el imperativo, el optativo, etc., otros tantos *casos* del verbo, tal como son los tiempos futuros y pasados del modo indicativo. En cambio, las variaciones relativas al número y a la persona de los verbos son indiferentes para la determinación del verbo, porque no se refieren a la acción —como los modos y tiempos—, sino al sujeto de la acción⁹⁸.

§ 21. EL NOMBRE, EL VERBO Y LA VERDAD

Conviene dar una mirada más todavía al nombre y el verbo fijando la atención en el valor de verdad.

Los nombres y los verbos aisladamente considerados pueden significar algo, pero no la verdad. Aristóteles se extiende al respecto en las *Categorías*: “De las cosas que se dicen según ninguna combinación, cada una de ellas significa o bien *substancia*, o *cuanto*, o *cuál*, o *en relación a algo*, o *dónde*, o *cuándo*, o *estar situado*, o *tener*, o *hacer*, o *padecer* (...) Y cada una dicha ella misma por sí misma no da lugar a ninguna afirmación o negación, pues una afirmación o negación surge por la mutua combinación de estas cosas. En efecto toda afirmación y negación parece ser verdadera o falsa; sin embargo, de todas las cosas dichas según ninguna combinación, como hombre, blanco, corre, triunfa, ninguna es ni verdadera ni falsa”⁹⁹.

Puesto que otras clases de palabras, como la conjunción, el artículo etc., carecen de significación, podemos inferir que las cosas significativas “que se dicen sin combinación” son básicamente los nombres y los verbos. El texto citado finaliza justamente con ejemplos de ellos. Las significaciones de las categorías se reparten, entonces, entre los nombres y los verbos. El nombre extiende su significación a las diez categorías: en primer lugar a la substancia, que es la que tiene quiddidad o esencia en sentido primordial y absoluto; y enseguida, a las restantes categorías, las cuales tienen esencia secundariamente, en proporción a su modo de ser¹⁰⁰. Pero el nombre significa estas categorías a modo de substancia, quedando entregado exclusivamente al verbo el significar la acción y la pasión como

98. TOMÁS de AQUINO, *In Peri Herm.*, n. 65.

99. Cat. 4, 1 b 25-2 a 10. (trad. GIANNINI y FLISFISCH, con modificaciones nuestras).

100. Cfr. *Met.*, VII 4, 1030 a 18 ss.

tales. Pues bien, ninguna de estas afirmaciones afirma o niega la realidad que expresa y, por eso, están desprovistas de valor de verdad.

En *De interpretatione*, Aristóteles vuelve sobre este asunto mencionando explícitamente a los nombres y a los verbos y poniendo en relación las *formas de significación* con las *formas de conocimiento*: “Así como en el alma hay, a veces, una intelección sin que signifique verdad o falsedad y otras veces la hay tal que necesariamente significa una u otra, así también ocurre en la voz: en efecto, lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y a la división. Así, pues, los nombres y los verbos por sí mismos, se asemejan a la intelección sin composición ni división, como por ejemplo, *hombre* o *blanco* cuando no se añade algo: pues aún no son falsos ni verdaderos. He aquí un signo: *ciervocabrío* significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el ser o el no ser, sin más o según el tiempo”¹⁰¹. La significación de los nombres y los verbos se asimila, entonces, a la “intelección sin composición ni división”, es decir, a lo que Aristóteles llama, en *De anima*, “intelección de los indivisibles”, una forma de conocimiento que no da cabida al error, porque consiste en la aprehensión simple e inmediata de algo, sin afirmar o negar nada acerca de lo captado.

Mas si en el texto citado Aristóteles dice que esta aprehensión no es verdadera ni falsa, en *De anima*, en cambio, dice que es siempre verdadera: “Al igual que la intelección afirmativa, la negativa dice algo acerca de un sujeto y es siempre verdadera o falsa. Pero no ocurre lo mismo con todo tipo de intelección, sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y nada dice de sujeto alguno”¹⁰².

¿A qué se debe la distinta calificación que se hace en este texto de la misma forma de conocimiento? No se debe a un cambio de doctrina del filósofo, sino del sentido de la palabra. *Verdad* es, en Aristóteles, un término análogo. Se dice en muchos sentidos: ontológico, psicológico, ético, y lógico o semiótico. Si nos restringimos a este último sentido, es decir, a la verdad como una propiedad de los signos lingüísticos, hallamos al menos dos sentidos, que podemos ilustrar valiéndonos de una distinción que establece Aristóteles en *Metafísica X*. En su forma básica y primaria mienta simplemente, como lo indica la etimología de la palabra griega puesta de relieve por Heidegger, *descubrir, sacar algo a luz, mostrar*. Es la verdad como φάσις¹⁰³. En este sentido es verdadera cualquiera palabra

101. *De interpr.*, I, 16 a 9-18. (trad. M. CANDEL, con modificaciones nuestras)

102. *De an.*, III 6, 430 b 26-29.

103. *Met.*, IX 10, 1051 b 24-25: τὸ μὲν θιγῆν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις).

que signifique algo, como el nombre y el verbo, y así se emplea el término en *De anima*. En un sentido más restringido *verdad* designa una propiedad privativa del *lógos*, entendido como juicio o discurso, que ya no consiste en *decir algo simplemente*, sino en *decir algo acerca de algo*. Es la verdad que se constituye en el orden de la predicación como *κατάφασις*, *afirmación*, o como *ἀπόφασις*, *negación*. Con arreglo a esta significación, empleada en *Categorías* y *De interpretatione*, el término no es aplicable al nombre o al verbo.

Dado que la significación del nombre y del verbo no contiene afirmación ni negación, sino la simple puesta en presencia de algo, no hay lugar en ella para la falsedad. Aristóteles hace ver esto mediante dos ejemplos principales, uno del nombre y otro del verbo.

“*Ciervocabrío* —escribe Aristóteles— significa algo, pero no es ni verdadero ni falso, a menos que se añada el *ser* o el *no ser*, sin más o con referencia al tiempo”¹⁰⁴. Mediante un ejemplo de animal fabuloso como es el ciervocabrío, que no tiene ninguna existencia real, el Estagirita muestra que al significarlo por un nombre no se hace ninguna afirmación sobre su existencia o inexistencia y, por eso, no es verdadero ni falso, desde el punto de vista lógico. Por el contrario, si al nombre se añade el verbo *ser*, la expresión se hace afirmativa o negativa, y pasa a ser verdadera o falsa.

Este mismo ejemplo sirve para advertir que no siempre el nombre está referido a esencias reales. Un ser fabuloso como es el ciervocabrío, no corresponde a ninguna esencia o propiedad real. En los *Analíticos segundos*, Aristóteles sostiene que estos seres no pueden ser propiamente *conocidos*, porque lo que no existe no tiene esencia: “Lo que no es no sabe nadie qué es, aunque el enunciado o el nombre signifiquen algo, como cuando digo *ciervocabrío*, pero es imposible saber qué es un ciervocabrío”¹⁰⁵. El ciervocabrío no puede ser conocido, porque conocer es averiguar la esencia y las propiedades que una cosa tiene por naturaleza, es decir, en la realidad, y el ciervocabrío no se da en la naturaleza. Sin embargo, este nombre tiene significado, porque el objeto que expresa tiene al menos una existencia fingida en nuestra imaginación. Propiamente el concepto es resultado de la intelección de una realidad; pero en este caso es mero producto de la facultad imaginativa del alma¹⁰⁶. Y, no obstante puede ser significado por el nombre, porque éste significa la realidad en tanto que concebida, es decir, por medio de los conceptos. Es claro, por último, que en estos casos la significación del nombre se agota en su

104. *De interpr.*, I, 16 a 16-18.

105. *An. post.*, II 7, 92b 4-8.

106. Sobre la imaginación, *vid. De an.*, III 3.

sentido, en el concepto, sin referir al orden extralingüístico. En suma, los nombres de objetos inexistentes carecen de significado en el sentido de que no significan nada real, pero tienen significado en el sentido de que significan al menos un concepto¹⁰⁷.

Que el verbo tampoco puede significar la falsedad (en ningún sentido, ni la verdad como afirmación), Aristóteles lo ilustra mediante el verbo *ser*. En *De interpretatione* 3, escribe: “Dichos en y por sí mismos, los verbos son nombres y significan algo (...), pero no significan en modo alguno si <algo> es o no; en efecto, <el verbo> *ser* (εἶναι) o *no ser* (μὴ εἶναι) no es signo de la cosa real, ni siquiera si dices *ente* (τὸ ὄν)¹⁰⁸ a secas. Por sí mismo, en efecto, <esta palabra> nada es, aunque añade a su significación cierta composición que no es inteligible sin los componentes”¹⁰⁹.

El verbo *ser* es, para Aristóteles, el verbo por excelencia puesto que está implicado en todos los demás: “convalecer” es “*ser* o *estar* convaleciente”; “el hombre camina” equivale a decir “el hombre es o está caminando” etc.¹¹⁰; y lo mismo ocurre con el verbo *no ser*: “el hombre no camina” es equivalente a decir “el hombre no es o no está caminando”, etc. Paradójicamente, sin embargo, aunque todo verbo afirmativo se pueda reducir a un compuesto del verbo *ser*, y todo verbo negativo a uno del verbo *no ser*, ninguno de ellos significa que algo *sea* o *no sea*¹¹¹. Esto se hace aún más patente al observar que ni el mismo verbo *ser* declara que la cosa existe o que es el caso; pues si “es” o “no es” no se dice de un sujeto, no constituye ninguna afirmación o negación y, en consecuencia, tampoco dice verdad o falsedad.

Las últimas líneas del texto en cuestión contienen una objeción que Aristóteles se pone a sí mismo. A primera vista parece que el participio de presente *ente*, “lo que es”, sí puede entenderse como afirmación y, en consecuencia, como dotado de valor de verdad, puesto que, siendo un mixto de nombre y verbo, por el primero puede significar el sujeto, y por el segundo, el predicado. ¿Es correcto pensar así? La respuesta es negativa. Tomás de Aquino explica esto del siguiente modo: “Hay que considerar que Aristóteles dice que el verbo *ser* no significa que la cosa sea o no sea, y que tampoco lo significa el propio término *ente*. Y dice que *no es*

107. Cfr. T. H. IRWIN, “Aristotle's Concept of Signification”, pp. 256-258.

108. Habitualmente hemos vertido τὸ ὄν por “ser”, en vez de “ente”, acogiéndonos a un uso corriente, pero demasiado vago cuando se requieren análisis más finos, como son los que exige la lógica del verbo examinada en este lugar.

109. *De interpr.*, 3, 16 b 19-25.

110. Cfr. *Met.*, V 7, 1017 a 27-30.

111. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, n° 69.

nada, o sea, que no significa que algo sea. En efecto, parece mucho que esto es lo que se significa al decir *ente*: porque *ente* no es otra cosa que *lo que es*. Y así parece significarse la *cosa*, en cuanto que se dice *lo que*, y el *ser*, en cuanto que se dice *es*. Y si, efectivamente, la expresión *ente* significara principalmente el *ser*, así como significa la cosa que tiene ser, sin duda significaría *que algo es*. Pero *ente* no significa principalmente la composición que conlleva el decir *es*, sino que la consigna en cuanto que significa *la cosa* que tiene que ser. Por lo cual esa consignación de la composición no es suficiente para la verdad o falsedad, porque la composición, en la cual se da la verdad o la falsedad, no se puede entender sino en tanto que conecta los extremos de la composición”¹¹². No es, pues, que *ente* dicho por sí mismo no signifique nada, porque sea un término equívoco (Alejandro de Afrodisia), o porque sea un término sincategoremático (Porfirio). Lo que no significa es que algo sea o no sea; y esto, porque no significa igualmente la cosa que el acto de ser y, en consecuencia, carece de la composición de sujeto y predicado que hace falta para construir la afirmación o la negación.

En conclusión, las expresiones “dichas según ninguna combinación”, como el nombre y el verbo, son aptas para traer a presencia *algo que es*, pero son incapaces de expresarlo, formalmente, como *siendo* o *no siendo*, según sea el caso. Por lo mismo son incapaces de significar la verdad y la falsedad así como la existencia y la inexistencia. Este poder queda reservado, en el pensar aristotélico, a la palabra que los asume y pone en juego dentro de una estructura nueva y superior, que Aristóteles denomina *lógos*.

§ 22. DISCURSO, SIGNIFICACIÓN Y VERDAD:

Λόγος σημαντικός y ἀποφαντικός

En español y otras lenguas modernas hay dificultad para traducir lo que, en *Poética* 20 y *De interpretatione* 4, Aristóteles llama λόγος. Por lo general, los latinos tradujeron este término por *oratio*, lo que llevado a nuestra lengua sería “oración”, “frase”. Sin embargo esta versión se muestra inadecuada en cuanto advertimos que *un* λόγος puede estar compuesto por varios millares de oraciones, como es el caso de la *Iliada*. Es lo que

112. *Ibid.*, n. 71. Para un comentario de este texto, véase A. ZIMMERMANN “Ipsum enim <est> nihil est”, pp. 282-295.

Aristóteles dice en la *Poética*, a propósito de las clases de unidad que puede tener el λόγος: “El λόγος es *uno* de dos modos, o bien porque significa una sola cosa, o bien porque consta de varias unidas entre sí; por ejemplo, la *Iliada* es un λόγος por unión, y la definición de hombre, por significar una sola cosa”¹¹³. Algo similar dice en *De interpretatione*, a propósito del λόγος ἀποφαντικός: “es *uno* o bien el que expresa *una* cosa o el que lo es en virtud de una conectiva; en cambio son muchos los que no expresan *una* cosa o carecen de conectivas”¹¹⁴. El que expresa una sola cosa es denominado “primario” (πρῶτος λόγος) y Aristóteles lo identifica con la afirmación o la negación¹¹⁵.

En su traducción de la *Poética*, García Yebra propone salvar esta dificultad traduciendo la voz griega como “enunciación”¹¹⁶; pero los comentaristas latinos de Aristóteles emplearon la voz *enunciatio* para verter una especie bien determinada de λόγος: el λόγος ἀποφαντικός por oposición al λόγος σημαντικός; de donde surge el inconveniente de dar al todo el nombre de la parte.

A falta de un término mejor, nosotros lo traduciremos como “discurso”. Pero, independientemente de la traducción que sea más acertada, el punto es que λόγος conlleva la idea de un conjunto de palabras que *da cuenta* de algo, que lleva a término una significación completa y, por tanto, es significativo a qué clases de expresiones o formas lingüísticas se aplica. Pues bien, como era de esperar, el Estagirita no la aplica a los elementos, sílabas, conjunciones ni demás términos asemánticos. Pero tampoco la aplica a los nombres y verbos dichos por sí mismos, sino exclusivamente a las expresiones “dichas según una combinación”. En *De interpretatione* lo define como: “voz significativa, algunas de cuyas partes significan algo por separado, pero como manifestación, no como afirmación”¹¹⁷.

Aunque en esta definición no se establece que la significación del discurso es convencional, se subentiende, como lo manifiesta la definición análoga que se encuentra en *Poética*, donde la convencionalidad se hace explícita¹¹⁸. Y en el mismo *De interpretatione* se afirma unas líneas más

113. *Poet.* 20, 1457 a 28-30 (trad. García Yebra, con modificaciones nuestras).

114. *De interpr.*, 5, 17 a 15-17. Para el problema de la unidad de la significación *vid. infra*, cap. 6.

115. *De interpr.*, 5, 17 a 8.

116. P. 317, n. 293.

117. *De interpr.*, 4, 16 b 26-28: Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ, ἧς μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κειρωρισμένον, ὡς φάσις ἀλλ' οὐχ ὡς κατάφασις.

118. Cfr. *Poet.*, 20, 1457 a 23-24.

abajo que “todo discurso es significativo, no como instrumento <natural> sino, como se ha dicho, según convención”¹¹⁹. En consecuencia, el ser una voz significativa y convencional, es un atributo que el discurso comparte con el nombre y el verbo.

Resulta claro, por tanto, que la nota característica del discurso es la posibilidad que tienen algunas de sus partes de tener significación independiente. Dicho de otro modo: que la significación del discurso es compuesta o compleja, pues subsume la que tienen algunas de sus partes. Aristóteles precisa que sólo algunas partes son significativas, porque las voces asemánticas, que examinábamos al comienzo de este capítulo, son también partes del discurso y no tienen, por supuesto, significación independiente: Además tampoco la pueden tener las partes de las partes: “Digo que ‘hombre’, por ejemplo, significa algo (...), pero no una sílaba de ‘hombre’: en efecto, tampoco en ‘miel’ es significativo ‘el’, sino que en este caso es sólo una voz”¹²⁰. Las partes que pueden tener significación independiente son los nombres o los verbos. Y decimos *o*, porque en la *Poética* se afirma que “no todo discurso consta de verbos y nombres, sino que puede haber discurso sin verbo, como la definición de *hombre*”¹²¹.

Es importante la precisión que hace Aristóteles acerca de la forma de significación que puede tener la *parte* del discurso: puede ser significativa como *manifestación* (φάσις), como un simple decir algo, no como *afirmación* (κατάφασις). El filósofo explica esta diferencia del siguiente modo: “Digo que ‘hombre’ por ejemplo, significa algo, pero no que sea o que no sea, en cambio, sería una afirmación o una negación si se añadiera algo”. Como se puede apreciar, esta es la misma oposición que establece en *Metafísica X*, y que comentamos en el párrafo anterior. En suma se nos viene a decir que la significación que pueden tener ciertas partes del discurso por sí mismas se asimila a la de un nombre o de un verbo dicho sin combinación y, que por tanto, no expresa afirmación o negación alguna. Esto está claro, lo que queda por aclarar es la significación positiva y específica del discurso como un todo y su relación con la afirmación y la negación.

El decir algo, en el sentido de manifestar, mostrar, descubrir, queda reservado a las partes semánticas del discurso. La estructura del habla como φάσις es, pues, fácil de determinar: λέγειν τι. Ahora bien ¿cuál es

119. *De interpr.*, 4, 16 b 33-17 a 2.

120. *De interpr.*, 4, 16 b 28-32. Cfr. Tomás DE AQUINO, *In Peri Herm.*, n° 79. Nuevamente en la traducción hemos alterado el ejemplo dado por Aristóteles, para facilitar el entendimiento de la idea que se quiere ilustrar mediante él.

121. *Poet.*, 20, 1457 a 24-27.

la significación y estructura del λόγος como tal? Aristóteles no lo dice: en la *Poética* no avanza más y en *De interpretatione* se limita a expresar que todo discurso es *semántico* o *significativo* (λόγος σημαντικός), para dividirlo de inmediato en dos especies: *el discurso apophántico* o *enunciativo* (λόγος ἀποφαντικός) y *el discusso no apophántico*, del que tampoco da mayores señas –salvo su oposición al anterior–, arguyendo que su consideración corresponde a la retórica o a la poética. Limitados por esta situación nosotros procuraremos obtener una comprensión del discurso como tal a partir de la comprensión de sus especies. Para avanzar en este camino, a su vez, además de los comentadores tradicionales, emplearemos algunos conceptos tomados de la filosofía analítica, concretamente, de Austin y de su discípulo, Searle. Nuestro propósito no es introducir conceptos extraños al pensamiento de Aristóteles, sino, al contrario, entrar en él, y estamos convencidos de que el aporte de los pensadores analíticos constituye un instrumento muy valioso –quizás indispensable–, para este efecto. Por lo demás no creemos que esto debiera extrañar demasiado: recuérdese que Oxford, donde se formó y enseñó Austin (y también recibió parte de su formación Searle), ha sido, desde su fundación, un gran centro filosófico de inspiración aristotélica, que Austin mismo promovió la edición oxoniense del *De interpretatione*, y que sus lecciones de las *performative utterances* surgieron como una reflexión acerca de este tratado, precisamente del mismo problema que ahora nos ocupa.

El capítulo 4 del *De interpretatione* finaliza con estas palabras: “Todo discurso es significativo (...), pero no todo <discurso> es apophántico, sino aquél en que se da la verdad o la falsedad (ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει). Estas, en efecto, no se dan en todos: por ejemplo, la plegaria es un discurso, pero no es verdadero ni falso. Dejemos, pues, de lado los otros –puesto que su examen es más propio de la retórica o de la poética. La presente es una teoría del <discurso> apophántico”.

Como se puede apreciar, el criterio que divide al discurso en *apophántico* y *no apophántico* es el valor de verdad. Ambos son significativos, pero el primero significa algo que es verdadero o falso –por eso se lo podría llamar *veritativo*–, mientras que la significación del segundo no es determinable por los valores lógicos, sino –podemos suponer– por aquellos que son centrales en la retórica y en la poética: los valores éticos (donde se incluyen los políticos) y estéticos (donde se incluyen los técnicos).

¿Qué estructura peculiar tiene el discurso apophántico que implica la verdad o la falsedad? En *De interpretatione* 1, Aristóteles sostiene que la

verdad y la falsedad se dan “en derredor a la composición y la separación (περί σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν)”¹²². E inicia el capítulo 5 indicando que el discurso apophántico primario “es la afirmación, y después la negación (Ἔστι δὲ εἷς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις)”. ¿Cómo se relacionan precisamente estos juegos de oposiciones: verdad y falsedad, composición y separación, afirmación y negación?

En este último capítulo el filósofo precisa la significación del discurso apophántico simple: éste expresa “si algo se atribuye o no se atribuye <algo>, según las divisiones del tiempo”¹²³, es decir, según el tiempo pasado, presente o futuro expresado por el verbo. Parece claro, por tanto, que este discurso tiene una estructura atributiva, que también podemos llamar “predicativa” o “proposicional”: la que consiste en *decir algo de algo*: λέγειν τι κατὰ τινός¹²⁴. Esta interpretación se ve confirmada por las definiciones que da Aristóteles de la afirmación y de la negación como las formas básicas del discurso apophántico: “la afirmación es una ἀπόφανσις (enunciación) que afirma algo de algo; la negación es una ἀπόφανσις que niega algo de algo”¹²⁵.

De ahí se sigue la relación con la verdad y la falsedad. Aristóteles sostiene que “los discursos son verdaderos según sean las cosas mismas”¹²⁶. Discurso verdadero es tanto el que afirma que lo que es *es* como el que niega que lo que no es *sea*; falso, en cambio, es el que afirma que lo que no es *es*, y el que niega que lo que es *sea*¹²⁷. En virtud de los actos de afirmación y de negación el discurso sobrepasa el ámbito estrictamente lingüístico, se extiende más allá de la pura significación hasta alcanzar el ser. La *apóphanis* el género de la afirmación y de la negación, se muestra así como la *perfección* de la significación, como la extensión de las posibilidades del lenguaje hasta el extremo del que es capaz: su propia superación y trascendencia. De este modo, algo extra lingüístico, como es el ser, pasa a ser la medida del lenguaje apophántico. Por eso un mismo discurso puede ser verdadero y falso según sea –actualmente– la cosa a que se refiere: “por ejemplo, si la proposición ‘alguien está sentado’ fuera verdadera, esta misma proposición será falsa estando de pie. Y del mismo modo también en la opinión. En efecto, si alguno opinara

122. *De intrepr.*, 1, 16 a 12; Cfr. *Met.*, 4, 1027 b 18, IV, 7, 1012 a 2-5.

123. *De intrepr.* 5, 17 a 23.

124. Cfr. el destacado trabajo de E. TUGENDHAT, TI KATA TINOS.

125. *De intrepr.*, 6, 17 a 25.

126. *De intrepr.*, 9, 19 a 33: ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα.

127. Cfr. *Met.*, IV 7, 1011 b 26.

verdaderamente que ‘alguien está sentado’, al levantarse éste, opinará falsamente si mantiene la misma opinión acerca de ello”¹²⁸.

El ser actual como fundamento y medida de la verdad del discurso también está claramente expresado en la *Metafísica*, donde se introducen los conceptos de *composición* y *separación*, que deberemos examinar: “El ser en su sentido principal es lo verdadero o lo falso. Y esto es, en las cosas mismas, el estar compuestas o separadas, de modo que está en la verdad quien piensa que lo separado está separado y lo compuesto compuesto, en cambio está en la falsedad quien piensa en contradicción con las cosas. Ahora bien, cabe preguntar ¿cuándo se da o no se da lo que llamamos verdadero o falso? Debemos examinar qué queremos decir con esto. En efecto, no porque pensemos nosotros con verdad que tú estás pálido, estás tú pálido, antes bien porque tú estás pálido, nosotros los que manifestamos esto, decimos verdad”¹²⁹.

De acuerdo con este texto la composición y la separación, lo mismo que la verdad y la falsedad, tienen lugar en tres órdenes distintos: el ser, el pensar y el decir. En el orden del lenguaje la composición y la separación corresponde a los términos sujeto y predicado, que son unidos mediante la cópula verbal afirmativa y separados por la negativa. En el orden del pensar corresponde a la unión o separación de conceptos¹³⁰. En las cosas mismas “el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto sino ser varias cosas”¹³¹. De ahí que si unas cosas están siempre juntas y no son separables, y otras están siempre separadas y no pueden ser unidas, el pensamiento y el discurso respectivo será siempre verdadero o siempre falso, según que se ajuste o no a ellas. Pero si se trata de cosas que no son necesarias sino contingentes, esto es, cosas que admiten estar separadas o unidas, la misma opinión y el mismo discurso puede ajustarse a ellas unas veces y otras no, por lo que será verdadero en un caso y falso en el otro¹³².

De lo dicho se desprende que la estructura predicativa del discurso apophántico remite a y depende de un ser ontológicamente estructurado. El decir algo de algo, es decir la composición de sujeto y predicado, supone un objeto complejo, que se define por la composición o la separación del ser mismo. Por eso Aristóteles enseña que en las cosas no compuestas, esto es, simples o indivisibles, el ser y la verdad tienen sentido

128. *Cat.*, 5, 4 a 23-28. (trad. Giannini y Flisfisch, con modificaciones nuestras).

129. *Met.*, IX 10, 1051 b 1-9. Cfr. *ibid.* VI 4, 1027 b 18 ss.

130. Cfr. *De interpr.*, 1, 16 a 9-18.

131. *Met.*, IX 10, 1051 b 11.

132. Cfr. *Met.*, IX 10, 1051 b 9-17.

muy diferente, para los cuales se requiere de otro lenguaje, ya que el discurso resulta absolutamente inadecuado¹³³.

Por el contrario, en relación a las cosas compuestas Aristóteles insiste en que “se debe preguntar *articuladamente*; de lo contrario resulta igual no preguntar nada que preguntar algo”¹³⁴. Y preguntar articuladamente es lo mismo que preguntar *por qué una cosa se da en otra, por qué se predica una cosa de otra*. Así, por ejemplo, la pregunta ¿por qué el hombre es músico? se debe formular así: ¿por qué se da la música en el hombre? o ¿por qué se predica la música del hombre? Y la pregunta por lo que es una casa se debe expresar ¿por qué estos materiales –ladrillos y piedras– son una casa? o ¿por qué se predica la casa de estos materiales? En tales casos, señala el filósofo, es evidente que se busca la causa por la cual la materia es algo determinado, y esta causa es, desde el punto de vista del discurso, la esencia, que es correlativa a la forma y a la substancia en el orden del ser¹³⁵. La estructura predicativa del discurso apofántico viene exigida, entonces, por la estructura o composición propia de los seres reales: materia/forma, substancia/accidentes, acto/potencia, o la que sea.

Es sabido¹³⁶ que, con esta tesis, Aristóteles está oponiendo su concepción del ser y de la verdad del lenguaje a las de Parménides y Platón. La unidad absoluta del ser parmenídeo, que excluye toda alteridad impide tomar alguna distancia con respecto al ser para preguntar algo acerca de él. Lo único que cabe decir de él es que *es* sí mismo. La multiplicidad de Ideas o esencias diferentes da lugar en Platón a la interrogación: cabe preguntar *que es*, τί ἐστὶ, cada una de ellas. La esencia una y simple –el *que*– viene a sumarse al ser. Pero la respuesta a esta pregunta sólo podía en derecho ser *un* nombre, no una predicación, porque ello equivaldría a introducir la composición y la multiplicidad en el orden uno, simple y sin mezcla de las Ideas¹³⁷. En tal planteamiento preguntar por qué es una cosa

133. Cfr. *Met.*, IX 10, 1051 b 17 ss.

134. *Met.*, VII 17, 1041 b 2.

135. Cfr. *Met.*, VII 17, 1041 b 2.

136. Cfr. TUGENDHAT, TI KATA TINOS, pp. 1-36; De MURALT, *Dialectique de l' idée*, pp. 133-148; GÓMEZ-LOBO, *El problema de la verdad*, pp. 8-11; ALVIRA, *La noción de finalidad*, pp. 27-32.

137. Es cierto que en el Sofista (251 a-264 b) Platón enseña que la verdad no se da en el orden del simple nombrar o decir algo, sino en el de la “combinación de nombre y verbo”. Y tal como hará Aristóteles después, llega a sostener que esta combinación –y no el nombre o el verbo aislados– es el primer y más simple λόγος. Pero esta determinación de la verdad y del lenguaje es, en rigor, incompatible con su teoría de las Ideas simples y autoidénticas. De hecho, Platón puede sostener tal cosa en este diálogo luego de haber transformado radicalmente, en las páginas precedentes, la teoría de las Ideas introduciendo la combinación, el movimiento y el no ser en los

no equivale más que a preguntar por qué una cosa es ella misma, que es lo mismo que no preguntar nada, pues no admite más respuesta que decir: porque una cosa es ella misma, o bien, porque cada cosa es indivisible en orden a sí misma (que es lo mismo que afirmar su unidad). Pero esta respuesta valdría igualmente para todos los casos y no proporciona ninguna información efectiva¹³⁸.

Es posible pensar que esta crítica tiene en cuenta el grave problema que surge al considerar las cosas como Ideas, o sea, como formas abstractas, simples y absolutas que no se combinan entre sí ni tienen sujeto de inhesión: la imposibilidad de distinguir entre “significar una cosa” y “significar de una cosa”. En tal caso, sostiene Aristóteles, “‘músico’, ‘blanco’ y ‘hombre’ significarían lo mismo, de suerte que todas las cosas serían una, pues serían unívocas”¹³⁹. Así se comprende la insistencia de Aristóteles para que se diferencie entre significar algo, la substancia individual (o lo que se signifique como tal), a la que compete el lugar de sujeto en el discurso, y significar de algo, el accidente o la misma substancia universal y predicable (o lo que se exprese de este modo), a los que compete el lugar del predicado. La vía platónica conduce a la multiplicación sin fin de las entidades y atenta contra el discurso mismo.

Aristóteles concluye que, “tratándose de cosas simples, no es posible la pregunta ni la enseñanza, sino que es otro el método de investigarlas”¹⁴⁰. Por estas últimas palabras, el filósofo sitúa las cosas simples en el orden gnoseológico y lingüístico de los nombres y verbos dichos por sí mismos, en el orden del λέγειν τι, del simple decir, donde no cabe afirmación o negación alguna. Al respecto en *De interpretatione* apunta: “el nombre y el verbo son simple decir (φάσις), pues no puede sostenerse que quien así exprese algo declare (ἀποφαίνεσθαι) realmente algo mediante su voz, ya sea preguntado por alguien, o bien a iniciativa de sí mismo”¹⁴¹. Una cosa es proferir palabras y otra hablar.

Esto expuesto, hay que inquirir la naturaleza del discurso no apofántico, es decir, su estructura y significación propia. Los datos que tenemos son los siguientes: a) es significativo; b) su significación es compleja y, no obstante, unitaria; c) su unidad se funda en que significa

géneros supremos. Por eso ha podido sugerirse —y no sin razón— que en este diálogo puede estar obrando más el pensamiento de Aristóteles que el de Platón, bajo la forma de la influencia del discípulo sobre el maestro.

138. Cfr. *Met.*, VII 17, 1041 a 14-20.

139. *Met.*, IV 4, 1006 b 15.

140. *Ibid.*, 1041 a 32 b 11. Cursivas puestas por nosotros.

141. *De intrepr.*, 5, 17 a 17-20.

una sola cosa o muchas unidas por conectivas; d) no significa afirmaciones ni negaciones; e) no significa verdad o falsedad; f) no es un instrumento natural, sino convencional; g) es materia propia de la retórica y la poética. A esto hay que añadir dos ejemplos: la *Iliada* (*Poética*) y una súplica (*De interpretatione*).

Si atendemos al primer ejemplo, salta a la vista una seria dificultad: este poema contiene numerosas afirmaciones y negaciones. ¿Hay que pensar, entonces, que este discurso no apophántico contiene partes apophánticas? Ello no es posible, pues contradice la afirmación expresa de Aristóteles en el sentido de que las partes de un discurso pueden significar algo por sí mismas, mas no una afirmación. Nos parece que el problema no se puede resolver a menos que distingamos entre el *contenido significativo* de un discurso y el *uso* que se hace de él. Esta distinción, como ha hecho ver Inciarte¹⁴², halla su autorización textual a) en el carácter de *instrumento convencional* que Aristóteles atribuye al discurso, pues, del mismo modo que cualquier instrumento, el discurso queda determinado por su *uso* o *fin*; y b) en la distinción que él mismo establece entre *significación* (σημαίνει) y *uso* (χρηται) de los términos en el contexto de un discurso.

Efectivamente, en *De interpretatione* 6 el filósofo aplica esta distinción para explicar cómo es posible construir con nombres universales —y en principio todo nombre es universal, salvo los llamados nombres propios— discursos coherentes que no son universales sino particulares o singulares, tales como “un hombre es blanco” o “este hombre no es blanco”. En este caso, dice Aristóteles, “aunque *hombre* es universal, no se usa universalmente en el discurso, pues ‘todo’ no significa que algo sea universal, sino algo que es tomado en forma universal”¹⁴³. El cuantificador ‘todo’ no expresa, entonces, la universalidad de la significación del término al que se aplica, sino de su uso: de ahí que tenga sentido su aplicación como también la existencia de los cuantificadores particulares y singulares.

Una distinción análoga cabe aplicar ya no a los términos, sino a los discursos que se construyen con ellos. Así podemos explicar que en un poema encontremos afirmaciones y negaciones, sin que ello lo convierta en un discurso científico con pretensiones de verdad o falsedad, pues en tal caso no son usadas como ἀπόφανσις, sino como partes de un sentido artístico, que es la trama de un relato épico. Los valores en juego no son

142. Cfr. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, I-II; Id., “Analogía y verdad”.

143. *De intrepr.*, 6, 17 b 10-12.

aquí la verdad o la falsedad, sino la belleza y el sentido humano y ético que comunican.

El punto ha sido visto agudamente por Tomás de Aquino en su comentario al *Peri hermeneias*: “Aunque el discurso (*oratio*) no sea instrumento de alguna fuerza que opere por naturaleza, es, sin embargo (...) instrumento de la razón. Ahora bien, es preciso que todo instrumento se defina por su fin, que es el uso del instrumento; pero el uso del discurso, como el de todas las voces significativas, es significar las concepciones del intelecto (...), que son dos, de las cuales en una no se encuentra la verdad o la falsedad, y en la otra sí. Por eso el discurso apophántico se define por <su uso, que es> la significación de lo verdadero y lo falso”¹⁴⁴. Poco más abajo el Aquinate señala cuáles son estas dos operaciones: “El intelecto o razón no sólo concibe en sí la verdad sin más de la cosa misma, sino que también tiene como función propia dirigir y ordenar a otros según su concepto, y, por eso, ha sido necesario que así como por el discurso apofántico (*oratio enunciativa*) se significa lo concebido por la mente en sí misma, así también hubiese algunos otros discursos que significaran el orden de la razón según el cual se dirige a otros hombres”¹⁴⁵.

Como ejemplo de esta clase de discursos no apophánticos por los que un hombre se dirige a otros, Aristóteles señalaba la súplica. Tomás de Aquino añade la invocación, la pregunta y el mandato. A ellos podríamos agregar la promesa, la apuesta, la bendición y los cientos de locuciones que Austin denominó “ejecutivas” (*performative utterances*), en oposición (en principio) a las “constatativas” (*constatative utterances*)¹⁴⁶. Estimamos que la denominación de Austin expresa con acierto el carácter práctico del discurso no apophántico. Y como el lector atento ya habrá advertido, también podríamos suscribir, *grosso modo*, la distinción establecida por él entre el contenido proposicional, que expresa o realiza el acto locutivo, y la fuerza ilocutiva, correspondiente al acto ilocutivo. Esta distinción se asimila a la que hemos establecido entre significación y uso del discurso, respectivamente.

En un hermoso texto donde comenta la razón por la que Aristóteles excluye del *De interpretatione* la consideración del discurso –digamos– práctico, el Aquinate se refiere a la mencionada diversidad de usos del lenguaje: “La consideración de este libro se ordena directamente a la ciencia demostrativa, en la cual el ánimo del hombre es conducido mediante la razón al asentimiento de la verdad, a partir de lo que es propio de las cosas

144. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 83.

145. *Ibid.*, nº 86.

146. Cfr. J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*.

mismas; y por eso el que demuestra, para alcanzar su fin, no hace uso sino de discursos apofánticos, los cuales significan las cosas en la medida en que su verdad está en el alma. Pero el retórico y el poeta conducen al asentimiento que persiguen, apoyándose no sólo en lo que es propio de las cosas, sino también en las disposiciones del oyente. De aquí que los retóricos y poetas se esfuercen por mover a lo oyentes provocando en ellos determinadas pasiones, como dice el Filósofo en su *Retórica*. Y por eso la consideración de esta clase de discursos (...) cae propiamente bajo la consideración retórica o poética, en razón de su significado; y bajo la del gramático, en cuanto que se considera la congruencia en la construcción de las voces”¹⁴⁷.

La diferencia de fondo, entonces, entre los discursos apofánticos o constatativos, teoréticos, y los retóricos o poéticos, no reside tanto en la estructura semántica que poseen, en la *significación*, sino más bien en el *uso* del discurso, en los aspectos que consideran y en la diferente *intención* que tienen al expresarse el filósofo y el científico, por una parte, el poeta y el retórico, por otra. Nótese, en favor de esta interpretación, que Aristóteles identifica el discurso apophántico con la afirmación o la negación, y que una y otra expresan *actos* y el filósofo mismo las expresa como actos, mediante el uso de verbos en presente de indicativo. Por el contrario, las expresiones “composición” y “separación” dichas del lenguaje las emplea preferentemente para mentar el discurso como contenido proposicional, como materia potencial de los actos (ilocutivos) de afirmación y negación. De ahí que no identifique *simpliciter* la verdad o la falsedad con la composición o la separación, sino que sostiene que aquéllas se dan *en derredor* de éstas.

De este modo, el discurso apofántico designa la unidad de significación atributiva (contenido proposicional) y de uso veritativo, asertivo (fuerza asertiva): siempre designa el lenguaje que reúne las condiciones para ser verdadero o falso y que es usado expresamente para significar la verdad o la falsedad. Sólo es *apóphansis* aquella modalidad del lenguaje que dice las *cosas como son*, que no se limita a presentarlas (φάσις), sino a declararlas *como son*; y esto, no por asemejarse a la cosa —como pretende Aubenque¹⁴⁸— sino por dirigirse a su ser actual mediante la afirmación o la negación. De aquí que tampoco sea aceptable la interpretación de la ἀπόφανσις aristotélica que hace Heidegger en *Ser y tiempo*¹⁴⁹, pues al identificarla con la *patencia* (φαίνεσθαι) y, consiguientemente, con el

147. *Ibid.*, nº 87.

148. Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 110-112.

149. Cfr. M. HEIDEGGER, SZ, § 7, esp. B-C; § 44, b.

hacer patente (λέγειν) y con la verdad (ἀλήθεια), tiende a identificar ésta con la apariencia¹⁵⁰ y no deja lugar a la falsedad. En efecto, interpreta el discurso apofántico como pura φάσις, presencia o automanifestación de la cosa. Pero la cosa puede manifestarse como es, y entonces la ἀπόφανσις se identifica con la verdad, pero también puede manifestarse como no es y, en tal caso, la pretendida identidad se destruye. Por eso advierte Aristóteles: οὐκ ἂν εἶη πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές “no puede ser verdadero todo lo aparente”, y añade: “no se debe decir que lo que parece es, sino que es lo que parece a aquél a quien parece y cuando parece y en cuanto y como parece”¹⁵¹.

Indudablemente, como subraya Inciarte, también el efecto perlocutivo juega una papel importante, quizás central, en la comprensión de los discursos apophánticos y los prácticos. Unos y otros tienen en común que el efecto que se pretende con ellos, como indica Tomás de Aquino, es el *asentimiento* del oyente. La diferencia radica, en este punto, únicamente en los fundamentos que tienen en vista: el apophántico, sólo la inteligencia de las propiedades de las cosas; el práctico, esta inteligencia y también las disposiciones del oyente. Puesto que el discurso práctico no excluye –necesariamente– la inteligencia del ser, en este pensamiento se abre paso a la posibilidad de una retórica filosófica, como la que proyecta Platón en el *Fedro* y cumple Aristóteles en su *Retórica*: aquélla que hace verosímil lo verdadero, que hace patente al oyente concreto la verdad de lo verdadero superando hasta donde es posible la abstracción e impersonalidad del filosófico y científico.

Queda por determinar la estructura lingüística del discurso ejecutivo y del discurso como género. Como ya se puede suponer ésta es, en ambos casos, la misma que antes atribuimos al discurso apophántico: la estructura predicativa. No el simple λέγειν τι, que se limita al nombre y al verbo, sino el λέγειν τὸ κατὰ τινός, el decir algo acerca de algo. Ciertamente esta respuesta parece satisfacer únicamente el caso de los discursos compuestos de sujeto y predicado, que no son usados apophánticamente. Pero no parece ser capaz de dar cuenta de oraciones interrogativas, imperativas, etc. Sin embargo el concepto de predicación entendido como hace Searle en *Actos de habla*, parece despejar el camino.

Searle, como es sabido, se aparta bastante del modo tradicional como los filósofos han entendido la predicación, según el cual ésta se limita a las aserciones, o sea, a los discursos apophánticos. Siguiendo parcialmente a

150. Vid. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico*, pp. 72-74 y 64-65. En el mismo sentido E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff*, pp. 370 ss.

151. *Met.*, IV 6, 1011 a 18 ss.

Austin, asimila la referencia y la predicación a *actos* que llama *proposicionales*, los que entiende, a su vez, como partes de un *acto ilocutivo*, que ya es un acto de habla completo. Esto le permite decir a) que no sólo puede haber referencia y predicación en las aserciones, sino también en las interrogaciones, mandatos, expresiones desiderativas, y cualesquiera otras expresiones que correspondan a actos ilocutivos, y b) que una misma referencia y una misma predicación pueden formar parte de actos de habla completos tan diferentes como los citados. Es precisamente lo que se muestra en los cuatro ejemplos que ofrece el propio Searle: 1. Juan fuma habitualmente; 2. ¿Fuma Juan habitualmente?; 3. ¡Juan, fuma habitualmente!; 4. ¡Quiera Dios que Juan fume habitualmente! El discípulo de Austin analiza estos discursos destacando lo que hace un hablante cuando los emite: en 1 hace una afirmación, en 2 hace una pregunta, en 3 da una orden y en 4 expresa un deseo. Son cuatro actos de habla completos y diferentes, cuatro actos ilocutivos que manifiestan el diverso uso de los discursos, de los cuales únicamente el primero es apophántico o asertivo; no obstante: a) en cada uno de ellos hay tanto referencia como predicación, y b) en todos ellos la referencia corresponde a un mismo objeto, 'Juan', y la predicación, a una misma expresión 'fuma habitualmente'. "Así, diremos —escribe Searle— que en la emisión de los cuatro discursos la referencia y la predicación son las mismas, aunque, en cada caso, se presenten como parte de un acto de habla completo, que es diferente de cualquiera de los otros tres¹⁵²".

Por cierto, él añade que lo que se predica de un objeto no son universales, sino expresiones. Si con ello quiere decir que estas expresiones no tienen (o no pueden tener) una significación universal, evidentemente este componente de su teoría de los actos de habla ya no podría ser aplicado a una comprensión del pensamiento aristotélico, lo mismo, posiblemente, que otros elementos de la citada teoría. Pero la exposición que hemos recogido más arriba, es una muestra más de conceptos muy nuevos que, sin embargo, nos ayudan a iluminar zonas de los antiguos que permanecían hasta ahora ocultas para nosotros. Nos han permitido descubrir, por un lado, la insospechada proximidad que hay entre los discursos apophánticos y los no apophánticos, y, por el otro, la diferencia entre la significación y el uso de un discurso, entre el discurso como instrumento disponible y el discurso como acto.

Aristóteles destaca uno de estos actos sobre los otros, la *apóphansis* por la que el lenguaje, bajo los modos de la afirmación o la negación, alcanza *lo que es* descubriéndolo u ocultándolo. He aquí el momento en

152. J. SEARLE, *Speech acts*, p. 23.

que el lenguaje rebasa el sentido y se supera a sí mismo penetrando en un ámbito donde se mide y determina por algo que ya no es sentido ni es lenguaje: el ser y la verdad. En el siguiente capítulo profundizaremos este punto capital: el pensamiento de Aristóteles acerca de la relación entre el lenguaje y el ser.

CAPÍTULO V

LA PALABRA COMO SÍMBOLO DEL SER Y DEL PENSAR

§ 23. LA TESIS DE ARISTÓTELES ACERCA DE LAS RELACIONES DEL LENGUAJE CON EL SER Y EL PENSAR

Hemos dicho que la identificación del λόγος con la substancia, sólo podía tener un sentido analógico e impropio, válido en la medida en que permitía reconocer ciertos aspectos del lenguaje que de otro modo pasarían fácilmente inadvertidos. Los límites de tal identificación se hacen especialmente patentes al considerar el concepto aristotélico de significación, pues en su virtud transparece el carácter esencialmente relacional del habla, completamente ajeno a la separación y clausura entitativa que son propias de la substancia. En efecto, en razón del sonido, su realidad física y material, el habla remite a sí misma impresionando a nuestros sentidos y llamando nuestra atención. Pero al mismo tiempo, por la significación, el principio formal que la determina ante nosotros a ser lo que es, nos conduce a algo primordialmente distinto de sí mismo superando la auto-referencialidad y deviniendo *símbolo*. Ser habla es *ser remitido a y junto con* y es este ser aquello que la constituye como lenguaje. Nuestra pregunta ahora se dirige a este ser: ¿A qué remite y junto con qué es el habla? ¿Y cuál es la índole de este ser *remitido junto con*?

Aristóteles expone su tesis al respecto en *De interpretatione*. Pero esta escueta obra no trata del habla en general, sino tan sólo de una de sus

especies: el λόγος ἀποφαντικός o *discurso veritativo*¹. Lo cierto es que no se conoce ningún escrito que Aristóteles dedique de manera temática al problema de las relaciones que se establecen entre el habla como tal y lo que ella significa. Seguramente el tratamiento más amplio y directo que lleva a cabo sobre esta cuestión es el que realiza en *De interpretatione* 1-4². Pero estos capítulos sólo hacen las veces de preliminares o de fundamentación general para abordar el tema del discurso apophántico o veritativo, su objeto específico. Y la tesis más general que encontramos en el primero de ellos, también se sitúa, a nuestro juicio, entre las coordenadas de la verdad y la falsedad. Sin embargo, aún así el valor de ésta se puede extender de manera general al habla como tal en la medida en que el lenguaje veritativo constituye su culminación y acabamiento, y de esa manera envuelve también a las otras formas del discurso.

Es claro, entonces, que en *De interpretatione* se puede descubrir una tesis acerca de lo que el habla es y significa, mas no un tratado; a la vez que su contenido puede ser calificado de fundamental y aún de general, pero no de total: necesita ser interpretado a luz de otros textos temáticamente afines y, complementado con la información que éstos nos provean. Es lo que da a entender el propio filósofo, remitiendo, en el contexto inmediato, primero al *De anima* y luego a la *Retórica* y a la *Poética*³. Con ello Aristóteles —o quien haya añadido estas referencias— muestra que era consciente del desarrollo insuficiente que daba a esta materia, al tiempo que estimaba remediado este defecto porque en otras obras suyas estarían dados los elementos necesarios para su completud y más cabal entendimiento. No obstante la tendencia común de muchos intérpretes modernos es considerar este pasaje en forma aislada del resto del *De interpretatione* y del *Corpus aristotelicum*, cuando no llegan a estimarlo francamente contrario a él⁴. Desde tal suposición es natural que no pocos terminen acusándolo de tosquedad, inconsistencia y otros defectos.

1. Cfr. *De interpr.*, 4, 16 b 33-17 a 7.

2. Los comentadores de este texto coinciden en ver en él, particularmente en *De interpr.*, 1, 16 a 3-8, una teoría general de la significación. N. KRETZMANN constituye una excepción. Haciendo un detallado y documentado análisis del texto aristotélico, concluye que no contiene una “general theory of meaning”, porque no contiene ninguna afirmación explícita ni implícita “about relationship of spoken sounds to actual things”: “Aristotle on Spoken Sound”, pp. 3-21. Nosotros, en cambio, pensamos que está la afirmación y, por tanto, la teoría. Esperamos que ello quede demostrado en este capítulo.

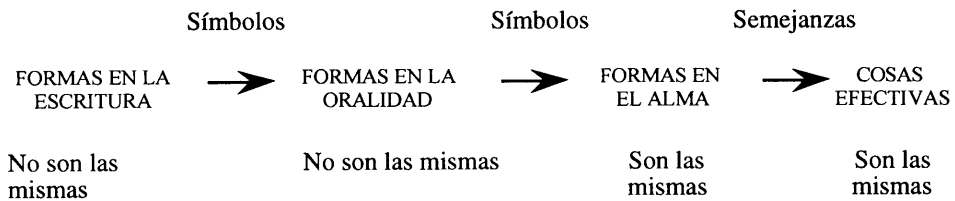
3. Cfr. *De interpr.*, I 16 a 8; IV 17 a 5. No hay razones fundadas para dudar de la autenticidad de estas referencias, inscritas en los códices más antiguos y recogidas por los editores modernos.

4. Es la línea de interpretación que siguen autores como Ackrill, Rabossi, Ross y otros que consideraremos en este capítulo. La interpretación de 16 a 3-8 como texto aislado o contrapuesto a y no complementado por otras obras del Estagirita, es el denominador común de sus numerosos objetores.

El texto donde Aristóteles fija su posición con respecto al problema que nos ocupa, es el siguiente:

“Las <formas> que son en la voz son símbolos de las pasiones del alma, y las escritas, de las que son en la voz. Y así como las letras no son las mismas entre todos, tampoco las voces son las mismas. Pero las pasiones del alma, de las cuales éstas son primeramente signos, son las mismas entre todos, y las cosas efectivas, de las cuales éstas son semejanzas, también son las mismas”⁵.

En principio, es posible recoger este texto en el siguiente esquema:



Tenemos aquí cuatro términos centrales: escritura, oralidad, pasiones del alma y cosas efectivas, envueltos por una triple relación: “ser símbolo de”, “ser signo de” y “ser semejanza de”. Nos referiremos primero a los términos, y después a las relaciones que se establecen entre sí. En su conjunto, ellos constituyen los fundamentos de la teoría aristotélica del lenguaje humano y de la significación. Y en gran medida la causa de las objeciones que se dirigen a ésta provienen del mal entendimiento de aquéllos. Por eso los examinaremos con detenimiento.

§ 24. ΤΑ ΕΝ ΤΗ ΦΩΝΗ: EL SER EN LA VOZ

En nuestra traducción hemos puesto “formas” entre paréntesis, porque no hay un vocablo correspondiente en el texto griego. En éste se deja gramaticalmente indeterminado el sujeto de la oración respectiva. Aristóteles sólo escribe ἔστι... τὰ ἐν τῇ φωνῇ, “Los que son en la voz”. Por tanto, colocar “formas” como sujeto de esa oración y, a fin de cuentas,

5. *De interpr.*, 1, 16 a 3-8: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ, καὶ ὡς περ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί. ὣν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτως, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταῦτα.

como objeto central de la tesis que examinamos, es producto de una interpretación. Esta no es compartida por todos. Si admitieramos la interpretación que hay implícita en muchas traducciones modernas, este sujeto sería “sonido”: “Les sons emis par la voix”⁶, “Spoken sounds”⁷, “i suoni della voce”⁸, “los sonidos vocales”⁹. La misma idea parece adoptar Waitz: “τὰ ἐν τῇ φωνῇ, non verba intelligit, sed quaecumque proferuntur per linguam”¹⁰.

Pero esto último es improbable, porque no se puede afirmar del sonido lo que en el texto se afirma de τὰ ἐν τῇ φωνῇ, a saber, que sea *símbolo* de «pasiones del alma», ni —como veremos luego— de «cosas efectivas». En efecto, cuando el *sonido* (ψόφος) se contrapone a la *voz* (φωνή) —como tendría que entenderse si fuese aquél el que se da en ésta—, ello se verifica precisamente en razón de que el sonido, a diferencia de la voz, carece de significación y, en consecuencia, no es símbolo en modo alguno¹¹.

Que Aristóteles se está refiriendo a las palabras, se desprende claramente del contexto en que se inserta el pasaje que estamos comentando. Efectivamente, en las dos líneas que lo anteceden inmediatamente, y que son las que abren el *De interpretatione*, el Estagirita escribía: “Primero es necesario que se establezca qué <es> el nombre y qué <es> el verbo; posteriormente, qué es la negación y la afirmación y el discurso”¹². Por tanto, es indudable que es a estas expresiones lingüísticas a las que hace alusión en su tesis, mediante las fórmulas de artículo plural y género neutro: “los x en la voz” (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) y “los x escritos” (τὰ γραφόμενα). La relación queda perfectamente establecida por Tomás de Aquino en su comentario a este pasaje: “(Aristóteles) emplea esta manera de expresarse, el decir *ea quae sunt in voce* y no *voces*, para hablar como en continuidad

6. Cfr. J. TRICOT, *Aristote, Organon: I Categories et II De l'interpretation*, ad loc.

7. Cfr. J. L. ACKRILL, *Aristotle's Categories and De interpretatione*, ad loc.

8. Cfr. Giorgio COLLI, *Aristotele, Organon*, ad loc.

9. Cfr. *Aristoteles ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ -DE INTERPRETATIONE*, trad. A. GARCÍA y J. VELARDE, ad loc.

10. Theodor WAITZ, *Aristotelis Organon Graece*, vol. I, ad loc.

11. Cfr. *supra*, cap. I § 1-2; cap. III § 4. Dado que según Aristóteles la voz pertenece al género de los sonidos, no se podría concebir que el sonido esté en la voz a menos que fuese en un sentido lógico, como el género está incluido en la comprensión de la especie. Así lo admite Boecio. Cfr. *In Librum Aristotelis de interpretatione, Commentaria majora*, p. 408 C ss. Pero no es este el sentido del texto de Aristóteles.

12. *De interpr.*, 16 a 1-2: Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστιν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος.

con lo que dijo antes. En efecto, dijo que había que hablar del nombre, del verbo y de las otras cosas de esa clase”¹³.

Ahora bien, “las otras cosas de esa clase” son evidentemente las palabras, pero no todas. La enumeración que hace Aristóteles abarca diferentes expresiones lingüísticas de acuerdo a un orden que va de las más simples a las más complejas, pero que, a diferencia de la clasificación análoga que podemos encontrar en *Poética* 20, se restringe a las que tienen un significado propio y completo, como son los *nombres* (ὀνόματα), los *verbos* (ῥήματα) y los *discursos* (λόγοι). Por eso no incluye fonemas, sílabas, artículos, conjunciones etc., ya que estos términos no significan algo por sí mismos. Por el contrario, las menciones explícitas de la *afirmación* (κατάφασις) y de la *negación* (ἀπόφασις) —que podrían haber quedado subentendidas dentro de su género, que es la *enunciación* (ἀπόφανσις)¹⁴—, y de la propia *enunciación* —que podría haber quedado subentendida dentro su género, que es el *discurso* (λόγος)¹⁵—, manifiestan la relevancia que tiene, en este enfoque del lenguaje, la cuestión de la verdad. Con todo, la inclusión también del discurso como tal (λόγος), deja ver también que ésta no se limita al lenguaje veritativo, sino que se extiende a toda clase de expresiones significativas.

Diversos autores que comentaron este texto antes de Santo Tomás, por ej. Ammonio, Porfirio y Boecio, también estimaron que el sujeto de la tesis aristotélica son las palabras, pero sólo mencionan las de significación simple (*incomplexa*), o sea, los nombres y los verbos, dejando implícitamente de lado las expresiones de significación compleja (*complexa*), como son evidentemente las oraciones enunciativas¹⁶. Y tienen razón, si este texto forma parte de lo que Aristóteles anuncia, en las líneas anteriores, que va a tratar *en primer lugar*, a saber, del nombre y del verbo. Pero este texto, como hemos dicho, no es tanto parte del estudio específico de las expresiones simples cuanto fundamento de las expresiones significativas en general¹⁷ y, sobre todo, de las complejas (que son las más perfectas). Que estas últimas expresiones se incluyen en τὰ ἐν τῇ φωνῇ, queda demostrado textualmente por *De interpretatione* 24 b 1-2, donde se repite la fórmula que encontramos en 16 a 3-4, con la diferencia de que en este

13. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Hermeneias*, n. 14.

14. Cfr. *De interpr.*, 5, 17 a 8-9.

15. Cfr. *De interpr.*, 4, 16 b 33-17 a 7.

16. Cfr. AMMONIO DE HERMIAS, *In Aristotelis De interpretatione Commentarius*, 22, 9-23, 9; Boecio, *In Lib. de Interpr.*, Edit. secunda, pp. 407C- 408A. Este cita la interpretación respectiva de Porfirio en 407 B ss.

17. Algo parecido sostiene, a propósito del verbo, A. DÍAZ TEJERA, “Tiempo físico y tiempo lingüístico en Aristóteles”, pp. 53-54.

caso la aserción trae un sujeto explícito, que corresponde inequívocamente a expresiones complejas: “Las afirmaciones y negaciones que son en la voz son símbolos de las que hay en el alma”¹⁸.

Lo que llevamos dicho permite ver que aciertan más con el sentido del texto quienes trasladan τὰ ἐν τῇ φωνῇ por “palabras habladas”¹⁹. “spoken words”²⁰. Sin embargo, esta traslación oculta algunos matices del original que son de importancia a la hora de comprender mejor las ideas relativas al lenguaje que baraja el pensador griego cuando establece su propia posición. Estamos pensando en el misterioso “en” (ἐν) de la fórmula aristotélica. ¿Por qué Aristóteles dice que son símbolos no las voces (φωναί) ni las palabras habladas (λόγοι φθεγματικοί), sino las formas que se dan en la voz (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), así como tampoco dice que lo sean las letras o la escritura (τὰ γράμματα), sino las formas escritas (τὰ γραφόμενα)?

Ante todo, porque la palabra como tal no se identifica con las voces ni con las letras. Aunque éstas sean como su eventual materia²¹, el lugar natural y soporte sensible que le hace falta para “cobrar cuerpo”, es su forma, la intención significativa, la que en último término la determina a ser lo que es. Y la unión de ésta con aquélla en cierto modo es la más débil que se puede concebir, porque no es substancial ni accidental, sino puramente convencional. Su conexión es una creación intelectual —un *ens*

18. *De interpr.*, 24 b 1-2: εἰσὶ δὲ αἱ ἐν τῇ φωνῇ καταφάσεις καὶ ἀποφάσεις σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ.

19. Cfr. *Aristóteles, Obras*, trad. F. P. SAMARANCH, p. 256, *ad loc.*

20. Cfr. E. M. EDGHILL, *The Works of Aristotle*, *ad loc.*; Harold P. COOK, *Aristotle: The Categories, On Interpretation*, *ad loc.*

21. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, n. 14: “La voz es algo natural, mientras que el nombre y el verbo significan por institución humana, la que adviene a la cosa natural como a una materia (*sicut materiae*), así como la forma de lecho, a la madera; por eso, para designar los nombres, los verbos y demás cosas de esa clase, <Aristóteles> dice *ea quae sunt in voce*, como si del lecho se dijera “lo que es en la madera”. En el párrafo anterior, SANTO TOMAS también admitía como posible interpretación de *ea quae sunt in voce* la siguiente: *ea quae ...* son los nombres, verbos y demás cosas de esa clase «que están contenidas bajo la voz así como las partes bajo el todo». Esta interpretación es idéntica a la de BOECIO, *In Lib. De interpr.*, Edit secunda, p. 408 B-C: «La voz, en efecto, es algo universal mientras que los nombres y los verbos son partes. Ahora bien, las partes están en el todo. Luego, puesto que los nombres y los verbos están en de la voz, bien se dice *ea quae sunt in voce*, como si se dijera ‘en cuanto están contenidos en la voz’». Obviamente, la relación parte-todo no puede tener aquí un sentido físico, sino lógico, como género-especie. Pero es el propio Aquinate el que refuta esta postura: “La voz no es propiamente el género del discurso (*oratio*), sino que se asocia en la constitución del lenguaje, así como las cosas naturales en la constitución de las artificiales” (*In Peri herm.*, n° 9). Es claro que esta posición es coincidente con la interpretación del Aquinate que ofrecimos en primer lugar y, en cambio, contradice la segunda. Por tanto, hemos de estimar la primera como la interpretación más firme de Tomás de Aquino.

rationis— pendiente de un acuerdo colectivo, que cobra fuerza por el uso y por el tiempo y en virtud de ellos mismos se desgasta y transforma. En este caso, pues, materia y forma casi no son una cosa, sino dos. El *ἐν* marca a un tiempo esta doble relación de convergencia y divergencia que late en el seno del lenguaje: convergencia, porque la significación no puede ser sino en las voces o en las letras; mas también divergencia, porque la primera nunca se identifica plenamente con las segundas, no alcanzan una perfecta unidad.

Lo dicho vale tanto para el lenguaje oral como para el escrito, que son las dos formas alternativas que menciona Aristóteles de la manera como las palabras o, más precisamente, las intenciones significativas, pueden en cierto modo materializarse y hacerse sensibles, aptas para la comunicación. Nótese que el filósofo distingue nítidamente las palabras sonora o gráficamente constituídas, de su materialidad: τὰ ἐν τῇ φωνῇ se opone a αἱ φωναί, las voces, de la misma manera que τὰ γραφόμενα, lo escrito, se opone a τὰ γράμματα, las letras o la escritura. Los primeros términos de ambas relaciones acentúan el contenido significativo envuelto en los respectivos vehículos sensibles, en tanto que los segundos subrayan el aspecto material de éstos²².

Esto se puede explicar por una analogía con la representación pictórica. No decimos que lo pintado sea propiamente la pintura, sino la imagen: por ejemplo, la lluvia encendida por los faroles de una calle porteña. La pintura es el material con el que se realiza el acto de pintar. Si este acto está dotado de perfección artística, entonces ocurrirá que el espectador, por la pintura, ya no verá la pintura, sino esa lluvia encendida. De la misma manera, lo que es en la voz, lo dicho, no son las voces y lo que es en la escritura, lo escrito, tampoco son las letras, sino lo que en uno y otro caso ellas significan (o sea, la palabra formalmente considerada). Lo que es en la voz es *lo que* se dice y lo que es en la escritura es *lo que* se escribe; las voces y las letras son únicamente el medio *por* el cual y *con* el cual algo se significa (salvo en la poesía, donde la materialidad del término tiene casi tanta importancia como su significación, si bien es cierto que todo lenguaje tiene algo de poético).

Salvo la afirmación de que el lenguaje escrito es símbolo del oral —cuestión a la que nos referimos más adelante—, Aristóteles no explica otras diferencias entre ambas clases de expresiones. Sin embargo, Tomás de Aquino menciona algunas que, por estar basadas directamente en el texto del *De interpretatione* y por su interés intrínseco, es provechoso recoger en estas páginas.

22. Cfr. *De interpr.*, 1,16 a 3-5.

Dado que Aristóteles se vale de la observación de que los signos escritos no son los mismos para todos los pueblos, para asentar que los signos orales tampoco son los mismos, Tomás de Aquino²³ ve en ello el indicio de una nueva diferencia que reconocería el Estagirita entre ambas clases de expresiones. Puesto que la no mismidad alude —como hemos visto— a la convencionalidad y al arte, si Aristóteles asigna esta cualidad a los signos orales basándose en su comparación con los escritos, es que opina que la convencionalidad de éstos es más manifiesta que la de aquéllos. ¿Cuál es el fundamento de esta diferencia? Tomás explica que reside en lo siguiente: la significación de las letras y de las voces se da igualmente en ambos *ex impositione*, pero, mientras que las voces se forman por naturaleza, la formación de las letras se produce también *per artem*. Dicho de otro modo: las palabras escritas difieren de las orales en que la forma y la materia de las primeras, esto es, la significación y las grafías, tienen su origen en el arte y en la convención, mientras que la materia de las segundas, es decir, las voces, tienen su origen en la misma naturaleza, siendo convencional únicamente su forma, la significación.

Otra diferencia entre las expresiones oral y escrita, ciertamente más interesante que la anterior, es presentada por el Aquinate en los siguientes términos: «Si el hombre fuese por naturaleza un animal solitario, bastaríanle las pasiones del alma, por las cuales se conforma a las cosas mismas, para tener en sí noticia de ellas. Pero, dado que el hombre es por naturaleza un animal político y social, ha sido necesario que las concepciones de unos hombres se diesen a conocer a los otros, lo cual se hace mediante la voz, y, por eso, ha sido necesario que las voces sean significativas para que los hombres conviviesen unos con otros. Por eso quienes son de lenguas diversas no pueden convivir bien los unos con los otros.

“A su vez, si el hombre usara el solo conocimiento sensitivo, que se refiere al *hic et nunc*, bastaríanle la voz significativa para convivir con los demás, así como otros animales que mediante algunas voces se manifiestan recíprocamente sus concepciones. Pero dado que el hombre usa también el conocimiento intelectual, que abstrae del *hic et nunc*, síguese para él un interés no sólo de lo presente según el lugar y el tiempo, sino también de lo localmente distante y de lo temporalmente futuro. Por eso ha sido necesario el uso de la escritura con el objeto de que el hombre también manifieste sus concepciones a quienes se hallan localmente distantes y a quienes han de venir en el futuro”²⁴.

23. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 18.

24. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 12. Cfr. *Suma contra gentiles* III, cap. 147.

El texto es suficientemente claro. Los lenguajes oral y escrito sirven a la comunicación de los hombres. Lo que en esta comunicación se comunica son las “concepciones” que se tienen de las “cosas mismas”. Las concepciones se han de entender de una manera amplia, como productos de las acciones cognoscitivas sensitiva o intelectual, puesto que también abarcan lo expresado por las voces de los animales. Pero, si el lenguaje oral es suficiente como vehículo de expresión de contenidos sensibles y singulares, es menos apropiado como vehículo de comunicación de contenidos intelectuales, porque la validez universal de éstos –fundada en la esencia de las cosas– trasciende la limitación espacio-temporal de la emisión sonora. En cambio, la escritura tiene menores limitaciones en este sentido, gracias a la mayor permanencia que le es inherente, por lo que es más adecuada para la comunicación de conocimientos abstractos. Por el contrario, el lenguaje oral es más útil e importante para la convivencia humana, para la vida social y política, la cual exige una inmediatez y reciprocidad comunicacionales que pueden no darse en la expresión escrita.

§ 25. SER EN SÍ Y SER EN LA VOZ: LA TEORÍA PLATÓNICA SOBRE LA REFERENCIA DE LOS NOMBRES Y SU TRANSFORMACIÓN EN ARISTÓTELES

Es muy probable la fórmula aristotélica expresa también una discrepancia con la doctrina sobre los nombres defendida en el *Cratilo* por el Sócrates platónico²⁵. Ya hemos comprobado que Aristóteles tiene muy presente este diálogo cuando define su posición acerca del lenguaje en el *De interpretatione*. Discutiendo la cuestión de si los nombres tienen una relación (rectitud) natural o convencional con las cosas nombradas, Sócrates rechaza las teorías relativistas de Protágoras y Eutidemo sosteniendo que las acciones, lo mismo que los seres, tienen una naturaleza propia y estable, independiente de nosotros y de nuestra opinión. Las acciones se realizan conforme a su propia naturaleza y no conforme a nuestro antojo. El hablar (τὸ λέγειν) y el nombrar (τὸ ὀνομάζειν) son también acciones (πράξεις) y, por tanto, se deben realizar como es natural que sean hechas y con el instrumento naturalmente apropiado para ello.

25. Agradecemos esta observación al Prof. A. D'ORS (Madrid).

Este instrumento, en el caso del nombrar, es el nombre²⁶. El nombre es un instrumento para enseñar y distinguir la realidad (o esencia)²⁷, de la misma manera que la lanzadera es un instrumento para tejer. Ahora bien –sostiene Sócrates–, el que sabe construir la lanzadera no tiene a la vista una lanzadera individual, sino la *forma* o *idea* (εἶδος) de lo que “es naturalmente apto para tejer”, y a lo que “estamos en el derecho de llamar ‘la lanzadera en sí’ (αὐτὸ ὃ ἔστι κερκίς)”²⁸. Igualmente –concluye– el artesano de nombres, o sea, el νομοθέτης o legislador, “tiene que mirar a lo que es el nombre en sí (βλέποντα πρὸς αὐτὸ ἐκείνο ὃ ἐστὶν ὄνομα) para construir e imponer todos los nombres, si quiere tener alguna autoridad al respecto”²⁹. No importa qué sílabas utilice con tal de que imponga a cada objeto la forma de nombre (τὸ τοῦ ὀνόματος εἶδος) –el nombre en sí– que naturalmente le conviene³⁰.

Aunque algunos estudiosos, como Grube, no se atrevan a asegurar que estamos ante una presentación explícita de la teoría de las Ideas, parece evidente que tal teoría está latente en esta argumentación. El mismo Grube hace notar algunos rasgos decisivos al respecto: “No debemos pasar por alto el uso constante del verbo ver (βλέπειν) en este contexto; es sobremanera relevante en relación con el significado de *eidōs*. En este pasaje del *Cratilo* podemos, cuando menos, observar el cambio de significado que se opera desde ‘lo que una cosa parece’ –su aspecto– hasta el significado pregnante de *eidōs* ‘como aquello a lo que una lanzadera se parece’; la transición tiene lugar a través de una metáfora, y el ‘ver’ se transforma de actividad física en actividad mental³¹”. La presunción de que la teoría de las ideas está presente, se afianza al final del diálogo cuando Sócrates postula la existencia de algo “bueno en sí”, “bello en sí” “real en sí”, que sea siempre idéntico a sí mismo y nunca pierde su forma, como único objeto posible del verdadero conocimiento (γνώσις)³².

Son bien conocidas las críticas dirigidas por Aristóteles contra esta teoría, principalmente, en *Metafísica* I 6 y 9, así como en VII 13-15, XIII

26. Cfr. PLATÓN, *Cratilo*, 385 e-388 a.

27. Cfr. PLATÓN, *Cratilo*, 388 b-c: Ὀνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας.

28. Cfr. *ibid.*, 389 a.

29. Cfr. *ibid.*, 389 d.

30. Cfr. *ibid.*, 389 d- 390 a.

31. Cfr. G. M. A. GRUBE, *El Pensamiento de Platón* (trad. Tomás CALVO M.), Gredos, Madrid, 1973, p. 39.

32. Cfr. PLATÓN, *Cratilo*, 439 c-440 b.

9 y XIV 29³³. Uno de los puntos que más fuertemente discute contra Platón es el carácter de separación (χωρισμός) que éste atribuye a las Ideas: “De una parte, (los platónicos) afirman que las Ideas son substancias universales y, de otra, que tienen existencia separada y son singulares. Pero ya hemos indicado que esto es imposible”³⁴. En efecto, “parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia; por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas, siendo substancias de las cosas, estar separadas de ellas?”³⁵. La crítica resulta más aplastante si notamos que οὐσία –lo que se traduce tradicionalmente por “substancia”– es el sustantivo abstracto de εἶναι (ser) y, por tanto, quiere decir tanto como “entidad”³⁶ o sea, la *condición de ser* que tiene un ente. La cuestión suscitada por Aristóteles, entonces, se puede poner así: ¿Cómo una cosa que es, siendo, podría estar separada de su condición de ser, de aquello por lo cual es como es? Platón enseñaba que esta separación es más bien unilateral: aunque las Ideas están separadas, los seres sensibles se relacionan con ellas por vía de imitación (μίμησις) y participación (μέτεξις)³⁷. Pero Aristóteles considera esta explicación insatisfactoria: “Decir (de las Ideas) que son paradigmas y que las demás cosas participan de ellas es decir vaciedades y hacer metáforas poéticas”³⁸. De este modo las Ideas se vuelven completamente inútiles: el conocimiento de ellas no aporta nada al conocimiento de las cosas sensibles, porque no son las substancias de éstas, ya que, “de lo contrario, estarían en éstas (ἐν τούτοις)”, ni tampoco aportan a su ser “pues no son inmanentes en las cosas que participan de ellas”³⁹.

Como es sabido, Aristóteles asume el εἶδος platónico como principio en virtud del cual los entes reciben su ser y su forma (substancial), o sea, lo que éstos son no por accidente (κατὰ συμβεβηκός), sino por sí mismos

33. Uno de los estudios más interesantes acerca de la interpretación y crítica de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas, sigue siendo el de Leon ROBIN, *La théorie Platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*.

34. *Met.*, XIII 9, 1086 a 32- 34. Trad. GARCÍA YEBRA.

35. *Met.*, I 9, 991 b 1-3. Trad. GARCÍA YEBRA. Aristóteles examina detalladamente la cuestión de las relaciones entre la substancia o esencia y la cosa individual en *Met.*, VII, esp. cap. 6.

36. Para la traducción de οὐσία por “entidad”, véase J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, pp. 66-74.

37. La noción platónica de *imitación* ya se apunta en los pasajes del *Cratilo* que hemos citado; pero se afirma, sin lugar a dudas, junto a la noción de participación, en los diálogos centrales del período medio: *Fedón*, *Banquete*, *Fedro*, *República*; también en otros posteriores, por ejemplo, *Filebo*, *Timeo* y aún *Leyes*. Es, pues, una doctrina que Platón no abandona, a pesar de las graves dificultades que envuelve, como el mismo filósofo lo hace ver en *Parménides* y *Sofista*.

38. *Met.*, VIII 5, 1079 b 24-26; I 9, 991 a 20-22.

39. Cfr. *Met.*, I 9, 991 a 12- 14.

(καθ' αὐτό). Incluso defiende la existencia de una “substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles”⁴⁰, Dios, que según ésta descripción podría corresponder perfectamente a una Idea platónica. También parece defender la posibilidad de que el alma humana –a la que entiende como εἶδος subsista separadamente de la materia corporal una vez acaecida la muerte⁴¹. Pero salvo estas excepciones, explica que el εἶδος de las cosas sensibles sólo existe realmente *en* los individuos como principio inmanente de ellos, mientras que según su condición universal y abstracta, separado de los individuos, no subsiste más que *en* el alma, como concepto (νόημα)⁴². Por eso asiente a quienes dicen que “el alma es el lugar de las Ideas (τόπος εἰδῶν)⁴³, puesto que no gozan de universalidad sino en el intelecto, por obra de la abstracción (ἀφαίρεσις), que él opera sobre las imágenes sensibles⁴⁴. El εἶδος es real y se identifica con la substancia (οὐσία)⁴⁵, el ser en el sentido primero y más propio del término⁴⁶; mas no en cuanto es universal y separado de la materia sensible –pues de este modo no existe en la realidad ni es substancia de nada–, sino en cuanto está presente en la materia, como causa, informándola y constituyendo con ella un ente singular y determinado. Sólo esto tiene existencia separada.

Hay quienes defienden a Platón sosteniendo que la separación de las Ideas no tiene un sentido local, especial. Y, en verdad, el predicado “en sí”, que caracteriza a las Ideas traduce mediante una preposición de lugar y un pronombre reflexivo una expresión que en griego no tiene connotación de lugar, sino de identidad, a saber, αὐτὸ καθ' αὐτό, καθ' αὐτό, o bien simplemente αὐτό, como se halla en las fórmulas del *Cratilo*: αὐτὸ ἢ κερκίς, *ipsum radium*, “la lanzadera misma”; αὐτὸ τὸ ὄνομα, *ipsum nomen*, “el nombre mismo”⁴⁷. Sin embargo, no es Aristóteles quien introduce el adverbio (o preposición de dativo) ἐν (“en”), o el sustantivo τόπος

40. *Met.*, XII 7, 1073 a 3-5.

41. Cfr. *De an.*, III 5, 430 a 17-23: El intelecto agente (νοῦς ποιητικός), que es una 'parte' o función del alma racional, “es separable, sin mezcla e imposible, siendo como es acto por su propia substancia (...): no ocurre, desde luego, que tal intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno”. Ciertamente este texto es controvertido y ha recibido diversas interpretaciones. Estimamos que la de TOMÁS DE Aquino (*In III De anima*, Lect. X, especialmente, nn. 742-745), se ajusta perfectamente al pensamiento de Aristóteles.

42. Cfr. *Met.*, VII, especialmente, 13-17; *De an.*, III 8, 432 a 3-6.

43. *De an.*, III 4, 429 a 27- 28; Cfr. II 5, 417 b 23-24.

44. Cfr. *De an.*, III 7-8.

45. Cfr. *Met.*, VII 17, 1041 b 7-9. Ross nota que Aristóteles usa εἶδος como sinónimo de οὐσία en *Met.*, 987 b 21, 1015 a 11, 1022 a 15, 1033 b 17, 1035 b 15, 1037 a 29, 1041 b 9, 1050 b 2.

46. Cfr. *Met.*, VII 1, 1028 a 10-15, 32; IX 1, 1045 b 29-32; XII 6, 1071 b 5.

47. Las fórmulas latinas son de FICINO. Cfr. *Platonis Opera Omnia*, p. 213 b.

(“lugar”), para *localizar* las Ideas. Fue el propio Platón quien acuñó expresiones tales como “lugar supracelstial” (τὸν ὑπεροράνιον τόπον)⁴⁸ y “lugar” o “espacio inteligible” (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ)⁴⁹, para referirse al *dominio* de las Ideas. Esto era necesario, porque si las Ideas no son el tiempo, puesto que son inmutables y siempre idénticas a sí mismas, si son siempre, entonces tienen que ser en el espacio. Como explica el Prof. Alvira⁵⁰, el platónico no es un pensamiento escéptico ni dialéctico, sino armónico, donde las Ideas, por lo mismo que gozan de unidad e identidad, son puntos que coexisten simultánea e integradamente con los demás, sin anularse entre sí. La integración simultánea de estos puntos constituye el espacio, a la vez que rompe el tiempo, porque éste no puede existir sin el transcurso. Sin embargo, como se enseña en el *Sofista*⁵¹, la unidad espacial de la Idea, la identidad, no se debe entender como pasividad, sino como actividad, ya que consiste en el vivir, en el movimiento que refluye siempre nuevo sobre sí mismo (noción más que cercana a la de ἐνέργεια, “acto”, en Aristóteles). Por otra parte, el espacio y la inteligibilidad van unidos. Si el espacio es unión de puntos diversos, entonces es también κόσμος, orden de la realidad y lugar del pensamiento, puesto que comprender es conectar en el pensamiento los puntos no fluyentes conexos en la realidad. Entender es, por tanto, *ver* (ἰδεῖν, εἰδέναι), pero no se puede ver sin luz: las Ideas (εἶδη) son precisamente ese espacio de luz donde tiene lugar la visión.

Naturalmente “ver” y “espacio” no tienen aquí el sentido físico y sensible que mientan ordinariamente, porque las Ideas, según Platón, son entidades incorpóreas y universales y, por ende, en este sentido, invisibles e inespaciales. Son, pues, expresiones que Platón emplea analógicamente. Pero también así las emplea Aristóteles, pues, aunque haga de las Ideas algo inmanente e individual, ellas siguen siendo incorpóreas, desde el momento en que son el principio contrario a la materia. Por lo mismo, tampoco entiende primariamente la separación de las sustancias como distancia física, sino como independencia entitativa, como cierta clausura y acabamiento en el orden del ser. Y es este atributo, que indudablemente está presente en la noción platónica de *separación*, el que Aristóteles niega a las Ideas, por lo que su crítica es perfectamente válida.

Ahora bien mediante la postulación del Nombre en sí o Nombre mismo, Platón *no está procurando en primer lugar establecer la existencia*

48. Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 247 c.

49. Cfr. PLATÓN, *República*, VI 508 c; Cfr. también VII 517 b-c.

50. Cito de memoria la conferencia del Prof. R. ALVIRA, “Platón: Perfección y Sobre-naturalidad”, Universidad de Navarra, Pamplona, 1988.

51. Cfr. *Platón, Sofista*, 246 e- 249 d (especialmente, 248 d- 249 b).

del Nombre como Idea, sino de las Ideas como significado y referencia de los nombres, lo que evidentemente es una tesis de bastante más envergadura. En efecto, el nombre en sí no es el prototipo de todos los nombres, sino “el nombre que cada cosa individual tiene por naturaleza”⁵². Dicho Nombre no es un conjunto de sonidos, letras ni sílabas, sino la *idea* o forma que el *creador de nombres* (ὀνοματοουργός) o *legislador* (νομοθέτης) —figura que expresa la personificación del νόμος, “uso”, “ley”, “convención”— impone a estos elementos⁵³. De suyo, el Nombre en sí está separado y es independiente de tales elementos. Por eso, no importa que un legislador utilice unos sonidos, letras y sílabas y el de otro lugar emplee otros, como tampoco importa que distintos herreros empleen distintos metales para fabricar un mismo instrumento: lo importante es que les impongan la misma forma para cumplir adecuadamente con el mismo fin. En el caso del lenguaje lo que interesa es que el legislador imponga a cualesquiera elementos la “forma del nombre” (ὀνόματος εἶδος) que naturalmente conviene a cada cosa individual⁵⁴. Luego es ingenuo pensar que lo que conviene por naturaleza a las cosas singulares sean sonidos o letras. Por eso, las disquisiciones etimológicas del *Cratilo* están cargadas de ironía y muestran que por ese camino no se llega a ninguna parte, esto es, no permite descubrir la rectitud de los nombres. Lo que conviene por naturaleza a las cosas singulares es “la forma del nombre”, el “nombre en sí” que tiene cada una, y éste no puede ser otro que la Idea, de cuya existencia y determinación ellas participan.

Afirmar que el nombre en sí está separado de las voces, letras y sílabas, equivale a decir que el Nombre ideal está separado del nombre sensible⁵⁵. Este lo proporciona la convención (νόμος)⁵⁶; aquél, la naturaleza. Legislar es vincular el Nombre inteligible —la Idea— con las cosas singulares, por medio de nombres sensibles. Estos pueden ser variados, compuestos de unas sílabas y letras en un lugar y de otras en otro, pero

52. PLATÓN, *Crat.*, 390 e; Cfr. *ibid.* 389 d, 390 a.

53. Cfr. PLATÓN, *Crat.*, 389 d, 390 a.

54. Cfr. PLATÓN, *Crat.*, 389 d-390 e.

55. En la afirmación de esta separación entre ambas clases de nombres discrepamos de la interpretación de A. DURÁN, “Concepto platónico del signo”. No creemos que estas clases correspondan a un mismo nombre y que toda su diferencia consista en que uno es empleado correctamente, según la ἐπιστήμη y la φύσις, y el otro incorrectamente, según la δόξα y el νόμος. En primer lugar, ἐπιστήμη y δόξα no se oponen, en Platón, como verdad y falsedad, pues la δόξα también puede ser verdadera y, en tal caso, sólo se diferencia de la ἐπιστήμη en que no es un conocimiento fundado en las causas (Cfr. *Menón*, 96 e-98 c). En segundo lugar, hemos demostrado que el ὄνομα φύσει es la *Idea* y el ὄνομα νόμῳ, el nombre sensible; por tanto, media entre ellos la misma separación que entre el mundo eidético y el mundo corpóreo.

56. Cfr. PLATÓN, *Crat.*, 388 d, 435 a-c. En la *Carta VII*, 343 b, PLATÓN continúa sosteniendo la relación convencional signo sensible-cosa significada.

guardan el mismo significado y se aplican correctamente a los mismos individuos, si expresan la οὐσία de éstos, o sea, la Idea de la que son partícipes. Bien vistos son un solo nombre, porque su diversidad material queda anulada por la unidad de su potencia (δύναμις) significativa⁵⁷. Tal potencia o fuerza significativa procede enteramente del Nombre ideal que los informa y al que ellos significan.

Que el significado de los nombres sean las Ideas, no es nada extraño, si se tiene en cuenta el testimonio de Aristóteles, según el cual la teoría de las Ideas surgió precisamente para establecer un objeto que diese razón del significado de los nombres: “Habiéndose familiarizado Platón desde joven con Cratilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no pueden ser objeto de ciencia, después también él siguió fiel a esta doctrina. Por otra parte, ocupándose Sócrates de las cosas morales y no de la Naturaleza en su conjunto, buscó en ellas lo universal y fue el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones. Platón aceptó su enseñanza, pero la doctrina anterior le hizo pensar que lo universal debía darse en realidades distintas de las sensibles: le parecía imposible, en efecto, que la definición general fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Por estas consideraciones, llamó a tales entes *Ideas*, añadiendo que las cosas sensibles son aparte de las Ideas, pero según éstas se denominan todas, pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Ideas”⁵⁸. Notemos que las cosas sensibles no tienen propiamente nombres, porque la significación estable, unitaria y universal de éstos es incompatible con la condición fluyente y múltiple de aquéllas. Estas cosas no tienen nombres sino por las Ideas de las que participan. De ahí que sea correcto, como hace Platón en el Cratilo, llamar a la Idea “Nombre en sí”, puesto que es el fundamento primero de los nombres sensibles (siendo causa y objeto de la significación que tienen), y el medio a través del cual ellos pueden mentar las cosas sensibles.

57. Cfr. PLATÓN, *Crat.*, 393 d- 394 c: “Nada importa que sean unas u otras las letras que expresan el mismo significado (τό αὐτὸ σημαίνει), ni tampoco que se añada o suprima una letra con tal que siga siendo dominante (o sea, siga informándolas) la esencia de la cosa (οὐσία τοῦ πράγματος), que se manifiesta en el nombre (...) Lo mismo que a nosotros nos parecen distintos, siendo los mismos, los fármacos de los médicos cuando están variados con colores y olores —mientras que al médico, en tanto que observa la virtud <curativa> de los fármacos, le parecen los mismos y no se deja impresionar por los elementos añadidos—, de la misma forma, quizás, también el experto en nombres observa su virtud <significativa> y no se deja impresionar si se añade una letra, se transmuta o se suprime, o bien, si la virtud del nombre reside en otras letras completamente diferentes”. Cfr. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, p. 30.

58. *Met.*, I 6 987 a 32- b 10. Trad. GARCÍA YEBRA, con modificaciones nuestras.

Se habrá observado la extraordinaria concordancia de la teoría de los nombres de Platón con la de Aristóteles. El nombre no se identifica con las voces o letras; éstas no son más que elementos materiales a los que se une un significado mediante un lazo primordialmente convencional. El ser del nombre responde antes que nada a la significación, que informa y da unidad a los signos sensibles. El significado del nombre es universal y, por eso, significa también las cosas singulares, mas no directamente sino por medio de la idea universal, etc. El planteamiento aristotélico, empero, tal como lo conocemos por el texto del *De interpretatione*, que ahora comentamos, cambia radicalmente en cuanto a la determinación de la referencia primaria de los nombres sensibles, o sea, en cuanto a la determinación del nombre en sí. En primer lugar, por lo mismo que éste es universal, no goza de independencia entitativa: no es *en sí*, sino *en la voz* (ἐν τῇ φωνῇ), *en la escritura* (ἐν τῷ γράμματι)⁵⁹, o *en el alma* (ἐν τῇ ψυχῇ). En ésta se da como asimilación formal y cognoscitiva (ὁμοίωμα) de las cosas mismas; en aquéllas, como intención significativa. En segundo lugar, el nombre en sí no es un nombre ni nada que se pueda confundir con el lenguaje; es un *concepto* (νόημα), algo pensado en tanto que pensado, el término de un acto de conocimiento. En tercer lugar, porque es un concepto, no es algo real, ni mucho menos la realidad suprema, la οὐσία, sino sencillamente algo que *está por* la realidad o, más precisamente, es mera *via ad res*, un ser cuya realidad se agota en remitir a la cosa misma que, por él y en él, es inmediatamente conocida⁶⁰.

Puesto que las Ideas y las cosas particulares son, según Platón y a diferencia de Parménides, seres reales —sólo que en distinto grado—, al

59. Como hemos explicado τὰ ἐν τῇ φωνῇ es la palabra que aparece por la voz (φωνή) y es en la voz, sin ser ella misma voz, de la misma manera que τὰ γραφόμενα es la palabra que aparece por la escritura (γράμματα) y es en la escritura, sin identificarse absolutamente con la escritura. La palabra puede darse en uno u otro medio, en una u otra materia, pero es *inseparable* de una materia. Fedier explica la relación entre ambos elementos de la siguiente manera: “*Graphomenon* et *gramma* sont les deux faces phénoménologiques d'un seul et même phénomène. Car il est clair, par exemple, qu'il ne suffit pas de gratter quelques diverses lignes sur une surface pour écrire. Ecrire, c'est l'indissolubilité d'un inscrire et d'un inscrit. Ecrire implique qu'on écrive quelque chose. Ce quelque chose est le *graphomenon*. Même remarque à propos de l'intonation. Il n'y a d'intonation que si elle entonne quelque chose; le nom, pour nous, de ce quelque chose (et qui vaut tout aussi bien pour le *graphomenon*), c'est, dans notre langage courant, le 'mot'. Il y a intonation quand l'intonation entonne des *mots*”. François FEDIER, *Interpretations Peri Hermeneias*, pp. 48-49.

60. En efecto, para Aristóteles el concepto no es una duplicación atenuada de la realidad, sino mera presentación formal (o abstracta) e inmediata de la realidad, presentación que puede tener lugar justamente en virtud de que él mismo no es ninguna realidad (Cfr. *De an.* III, 8). Esta presentación inmediata de lo real por parte de lo que no tiene más realidad que esa presentación, es la característica que la tradición escolástica atribuye al concepto como *signum formalis*. Al respecto, Cfr. J. L. FERNÁNDEZ, “El concepto en Santo Tomás”.

postularlas como los significados de los nombres, el filósofo ateniense sigue afirmando esa inmediatez palabra-ser, que, como ha destacado Aubenque, es una tesis común de la sofística⁶¹. Pero al mismo tiempo, en Platón se añade el agravante de que las palabras significan primero las Ideas y, por ellas, las cosas particulares. Las Ideas son, pues, medios de significación y, por tanto signos; de ahí que sean nombres. Pero son muy malos signos, porque son seres autoclausurados y absolutos, en sí, los más plenos de realidad (τὸ ὄντως ὄν); en consecuencia, más que llevar la atención hacia las cosas la reclaman para sí mismos, más que camino a las cosas se superponen a éstas constituyendo una suerte de medio infranqueable y autocontradictorio. A idéntica conclusión se llega desde la otra tesis platónica, de que los nombres por antonomasia son las Ideas, porque al concebirse éstas como seres plenos y absolutos, se sigue que el lenguaje pasaría a ser una realidad en sí mismo⁶², una substancia completa y auto-suficiente, que no podría revelar otra cosa que su propio ser. El lenguaje, entonces, se inmanentiza y absolutiza abriéndose un formidable abismo –seguramente insuperable– entre las cosas y él. En suma, la filosofía platónica implica una separación entre las palabras y las cosas, al mismo tiempo que cierta confusión entre ellas, pues ambas se afirman *qua* realidades.

Esta conclusión, si es correcta, obliga a revisar la opinión dominante en esta materia, con arreglo a la cual sería una empresa originalmente aristotélica la de romper el vínculo entre el λόγος y el ὄν, que, en cambio, habría preservado tanto la antigua ontología como la sofística⁶³. Ello

61. Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 98-106.

62. El más bello y claro conocimiento –se dice en *Cratilo* 439 a-b– no consiste en conocer las cosas a partir de su imagen, sino a partir de la realidad en sí misma, o sea, de la Idea. Pero, los nombres sensibles ni siquiera son imágenes de las cosas; no se parecen ellas, porque son predominantemente convencionales (434 e- 435 c). De ahí la conclusión lógica de este diálogo: no hay que buscar el conocimiento de las cosas a partir de los nombres, sino de la realidad en sí mismas. Lo cual no quiere decir, como se entiende comúnmente, que se renuncie al lenguaje como medio de conocimiento. Lo que se excluye son los nombres sensibles en razón de que no son entes reales y, por tanto, no se parecen a las cosas. Pero quedan los *Nombres ideales*, los *Nombres en sí* o *Ideas*, que sí son seres en propiedad y, por consiguiente, cumplen con el único procedimiento “razonable y justísimo” de conocimiento: el de “unos seres por medio de otros” y no por algo ajeno (439 a). La cuestión es si estos Nombres pueden nombrar otra cosa que a sí mismos.

63. Cfr. W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung*, p. 394 ss.; P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 99 ss.; KRETZMANN, *Aristotle on Spoken Sound*, pp. 4- 5; E. RABBOSI, *Lenguaje, pensamiento y realidad*: V. SAINATI, *Storia dell'Organon Aristotelico*, p. 208. Por el contrario, Heidegger piensa que el desplazamiento del ὄν al λόγος (más precisamente al ἰδέϊν) se produce ya en Platón: “La percepción (en Platón) se reajusta a lo que debe ser mirado, que es justamente el ‘aspecto’ del ser. En virtud de tal reajuste de la percepción, del ἰδέϊν a la ἰδέα, se establece una ὁμοίωσις: una concordancia del conocimiento con la cosa misma. Nace así el predomnio de la ἰδέα y del ἰδέϊν sobre la ἀλήθεια, una mutación de la esencia de la verdad. Verdad hácese ὀρθότης, rectitud de la percepción y del lenguaje. En esta mutación de la esencia de

parece insostenible: primero, porque este fenómeno se hace presente ya en Platón; segundo, porque Aristóteles distingue estos elementos, es cierto, pero no los separa y, por tanto, no disuelve su vínculo, sino su confusión. El Estagirita logra este avance introduciendo un tercer elemento, como Platón, entre los nombres sensibles —que pasan a ser los únicos propiamente dichos— y las cosas particulares —que también pasan a ser las únicas propiamente dichas: son las *ideas*, pero ya no con mayúsculas, como las platónicas, sino con minúsculas, como corresponde a la mínima expresión de ser, o sea, a los conceptos. Tal es la cuestión que late tras la expresión παθήματα τῆς ψυχῆς, “pasiones del alma”, que examinaremos a continuación.

§ 26. ΠΑΘΗΜΑΤΑ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ: LAS PASIONES DEL ALMA Y EL CONOCIMIENTO

1) *Obscuridad de la expresión “pasiones del alma” en “De Interpretatione” 1.*

Si en *De interpretatione* 1, Aristóteles efectivamente estuviera hablando de las voces, como interpretan algunos autores, la expresión “pasiones del alma” (παθήματα τῆς ψυχῆς), que allí aparece, sería de fácil comprensión. En efecto, Aristóteles dice que se aplica el nombre de pasiones “al deseo, la cólera, el temor, la audacia, la envidia, la alegría, el sentimiento amistoso, el odio, la añoranza, la emulación, la piedad y, en general, a todas las aficciones a las que son concomitantes el placer o la pena (ὅλως οἷς ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη)⁶⁴. Comentando este texto, Tomás de Aquino⁶⁵ explica que tales aficciones reciben el nombre de “pasiones”

la verdad se traslada, a la vez, de lugar la verdad. En cuanto desencubrimiento, es todavía la verdad rasgo fundamental del ente mismo. En cuanto rectitud de la ‘mirada’, sin embargo, hácese la verdad distintivo del trato humano con el ser” (*Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo*, pp. 146-147).

64. *Eth. nic.*, II 5, 1105 b 21. (trad. GÓMEZ ROBLEDO). Vid. el mismo sentido de πάθημα ο πάθος (que son sinónimos: Cfr. BONITZ, *Index Ar.*, 554 a 56-b 23) en *De an.*, I 1, 403 a 16-19; *Reth.*, II 1, 1378 a 21-23, 12, 1388 b 33-35. El filósofo describe expresamente la pasión como un ‘ser movido’ (κίνησθαι), en *De an.*, I 4, 408 b 5 ss.

65. Cfr. TOMÁS DE Aquino, *In X Lib. ethic.*, nn. 802-806; *In Peri Herm.*, n° 15. Sobre la relación de las pasiones con el cuerpo, Cfr. *De an.*, I 1, 403 a 16-19, y III 9-10, acerca de las tendencias sensibles y racionales del alma.

porque conllevan la transmutación de algún órgano corporal y quien las padece se ve conducido en cierto modo por ellas. De ahí que sean propias del apetito sensible, esto es, de lo irascible y lo concupiscible, mas no del apetito racional, o sea, de la voluntad, pues ésta nace de una facultad —la razón— que no reside en órgano corpóreo alguno. Ahora bien, de acuerdo con el pasaje de la *Política* aristotélica que fué comentado más arriba⁶⁶, el objeto natural de las voces (φωναί) es precisamente manifestar este género de afecciones placenteras o dolorosas. Por consiguiente, todo apunta hacia la conclusión obvia de que *De interpretatione* enseña lo mismo que la *Política* en torno a este punto, a saber, que “las voces son signos naturales de las pasiones del alma”.

No obstante, el asunto es menos sencillo de lo que parece a simple vista. Primero, porque —como hemos hecho ver— Aristóteles no trata aquí de las voces, sino del habla humana, de las palabras, que tienen existencia en la voz y en la escritura. Segundo, porque tampoco se ocupa de signos naturales, sino convencionales, de símbolos. Y tercero, porque no está empleando la fórmula “pasiones del alma” en el sentido propio de afecciones del apetito sensible, sino en una acepción, ciertamente analógica, que cubre a las aprehensiones intelectivas: νοήματα.

El autor del *De interpretatione* no deja lugar a dudas sobre este punto al reemplazar la expresión παθήματα, “pasiones”, que emplea en la tercera y séptima líneas del capítulo primero, por la expresión νοήματα, “nociones, pensamientos”, en las líneas décima y décimo cuarta: en todos los casos está aludiendo a lo mismo, o sea, a lo que es significado de un modo inmediato por el lenguaje oral⁶⁷.

66. *Pol.*, I 2, 1253 a 9 -18; véase. *supra*, § 6 y 12.

67. KRETZMANN (“Aristotle on Spoken Sound”, pp. 8- 9) también opina que παθήματα no puede significar emociones ni rasgos de la personalidad, pero añade que tampoco puede significar lo mismo que νοήματα, o sea, pensamientos (*thoughts*), porque Aristóteles dice que los νοήματα pueden ser verdaderos o falsos, o sea —interpreta Kretzmann— semejantes o desemejantes a las cosas, mientras que de las παθήματα Aristóteles afirma que son semejanzas (*likenesses*) de las cosas reales. Por eso, este autor concluye que παθήματα significa en este contexto exclusivamente las imágenes (*images*) de la sensación y de la memoria, para lo cual se apoya en *De an.* 1, donde Aristóteles dice que la sensación, en general, se incluye entre las afecciones del alma. Sólo de esta manera, piensa Kretzmann, se da la posibilidad de ser verdadera a la tesis aristotélica. Una interpretación similar hacen Ackrill (*Aristotle's Categories...* p. 113) y Ross (W. D. ROSS, *Aristóteles*, p. 45), principalmente, a causa de un mal entendimiento de la noción de *ὁμοιώματα*, a la que entienden como semejanza sensible, imagen o copia empobrecida de la realidad. Pero Aristóteles habla expresamente de intelecciones o pensamientos, νοήματα, y éstos no pueden identificarse en ningún caso con las imágenes, pues se distinguen absolutamente de ellas (Cfr. *De an.*, III 3, 427 b 14 ss, III, 8, 432 a 10; BOECIO, *In lib. De interpr.*, Ed. II, 406 A-D). Además en *De an.*, (I, 1, 403 a 3 ss.) se llama pasiones a todas las operaciones del alma, mencionándose especialmente el pensar, νοεῖν, cuyo término es el pensamiento, νόημα, por lo que éste puede recibir perfectamente el nombre de pasión. Luego veremos que también entendiendo así

El Aquinate corrobora una interpretación en este sentido: “Ahora el discurso es sobre las voces que son significativas por institución humana, por eso aquí es preciso entender como pasiones del alma no las afecciones del apetito sensible, sino las concepciones del intelecto, a las cuales significan inmediatamente los nombres, los verbos y las oraciones, según la sentencia de Aristóteles⁶⁸. Como se ve, los tres términos: lenguaje, símbolo y aprehensión intelectual, conforman un sistema tan coherente como el que constituía la trilogía voz, signo y pasión del alma. Pero la misma coherencia del primer sistema y su paralelismo con el segundo hacen más sorprendente todavía esa suerte de interpolación que lleva consigo el poner “pasiones” en lugar de “intelecciones”, dentro de una tesis lógica de severa terminología enderezada a declarar la esencia del habla. Tan curioso resulta este uso de los términos, que llevó a Andrónico de Rodas, el primer compilador y editor del *Corpus aristotelicum*, a negar la autoría aristotélica del *De interpretatione*⁶⁹. Y con cierta razón, puesto que el mismo filósofo enseña reiteradamente en el libro *De anima* que es impropio llamar pasión (πάθος) a la aprehensión sensitiva o intelectual, y especialmente a esta última⁷⁰. Actualmente la autenticidad del libro está fuera de cuestión, pero las dificultades expuestas señalan la conveniencia de revisar la relación *conocimiento-pasión*. En verdad esta es una tarea ineludible por la excepcional importancia que tiene la teoría del conocimiento en la concepción aristotélica del lenguaje y porque gran parte de las críticas que actualmente se hacen a ésta derivan de una mala inteligencia de aquélla.

los παθήματα, se da la posibilidad de ser verdadera a la tesis de Aristóteles y sin forzar el sentido de sus términos (Cfr. G. NUCHELMANS, *Theories of the Proposition*, p. 37).

68. TOMÁS DE Aquino, *In Peri Herm.*, nº 15.

69. Así lo testimonian ALEJANDRO DE AFRODISIA (*Prolog. in lib. De interpretatione*, Edit. altera, pág. 292); AMMONIO, *In Aristotelis De interpretatione comment.*, proemium, 5, 24 ss.; BOECIO (*In de interpr.*, 397 C), y TOMÁS DE Aquino (*In Peri Herm.*, nº 16; Cfr. las notas correspondientes de la Edición Leonina, con valiosa información crítica).

70. Sobre la impasibilidad (ἀπάθεια) de la sensación, cfr. *De an.*, 431 a 4-5; de la intelección: 417 b 5-9, 429 a 15; 429 b 23, 430 a 17-18 y 29; y de ambas: 429 a 29- 429 b 5, en donde se establece su diferenciación.

2) *Dos sentidos de 'pasión' en 'De Anima' II 5: corrupción y conservación*

El texto que da la clave para responder a este asunto se encuentra en *De anima* II 5, donde el filósofo distingue dos sentidos del término *padecer*: “El padecer no es algo simple: en un sentido es cierta corrupción por la acción de un contrario; en otro, es más bien la conservación de lo que es en potencia por la acción de lo que es en acto y semejante a él como la potencia con respecto al acto”⁷¹.

Aristóteles introduce⁷² esta distinción para diferenciar los distintos grados de potencia y de acto, y las distintas maneras de pasar de la primera al segundo⁷³, para aplicar, enseguida, los resultados de este análisis a la explicación del conocimiento según sus dos modalidades: la sensible y la intelectual. Se puede decir, en efecto, que hay pasión siempre que hay un paso de potencia a acto, porque aquella recibe o es afectada por un agente. Pero la naturaleza de la pasión varía radicalmente según la clase de potencia y de acto que esté en juego. Veamos cómo es esto.

El texto⁷⁴ de Aristóteles puede confundir, porque se expresa elípticamente y explica la naturaleza del conocimiento como tal valiéndose de ejemplos tomados de conocimientos particulares como son la gramática y la estrategia militar; pero el sentido global de su argumentación es deducible con suficiente certeza. El filósofo observa que hay distintos sentidos y títulos conforme a los cuales se puede decir de alguien que “sabe”, que es “sapiente”: a) en un sentido muy amplio se lo dice de cualquier ser humano –vgr., de un niño– por el solo hecho de pertenecer al género del “homo sapiens” y tener, en consecuencia, una potencia natural para saber y para desarrollar el hábito respectivo; b) en un sentido más determinado, se lo dice de alguien que ya tiene (*ἔχειν*), de una manera estable, un saber dado, aunque no lo esté ejerciendo actualmente (por ejemplo, mientras duerme); c) finalmente, se llama así a quien “contempla ya actualmente una verdad”, es decir, al que está ejerciendo en acto su saber. Este último es “sapiente” en el sentido más propio y riguroso del término⁷⁵, porque

71. *De an.*, II 5, 417 b 2-5 : οὐκ ἔστι δάπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος, καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν .

72. Cfr. *De an.*, II 5, 417 a 21 ss.

73. Cfr. *ibid.*, 417 a 22-28.

74. Cfr. *De an.*, II 5, 417 a 21-418 a 6.

75. Cfr. *ibid.*, 417 a 28-29. El acto designa el ser en su sentido más propio, como existencia: “El acto es, pues el *existir* de la cosa (ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα), pero no como cuando decimos que está en potencia (...), <sino como> lo que edifica con respecto a lo que puede

está ejerciendo ya, real y efectivamente, en pleno acto, un saber con respecto al cual los demás están sólo como en camino. Este estado de actualidad (*ἐνέργεια*) es, pues, como el fin, la culminación o acabamiento de los estados y movimientos precedentes y, por eso, Aristóteles lo denomina *ἐντελέχεια*, *ἐν τέλει ἔχειν*, “estar en el fin” o “tener el fin”⁷⁶. Por el contrario, en la medida en que los demás estados se ordenan a este fin y no lo han alcanzado, sólo son sapientes en potencia (*πῶς δύνατον*)⁷⁷, porque pueden llegar a serlo, pero no lo son ya.

Ahora bien, el modo en que estos dos estados permanecen en potencia es bastante diferente y, consiguientemente, el modo como pueden pasar al acto, también lo es. En efecto, *a*) está regido por el signo de la indeterminación, pues corresponde a la mera potencia de saber; en cambio *b*) se sitúa en una posición intermedia: es acto respecto de *a*) y potencia respecto de *c*). En realidad, aunque Aristóteles distinga a *b*) de la actualidad absoluta y perfecta, lo considera un estado actual de pleno derecho, porque corresponde al sujeto que tiene ya el saber como una ciencia (*ἐπιστήμη*), es decir, como un hábito (*ἕξις*) o disposición (*διάθεσις*) permanente, aunque no lo esté ejerciendo *hic et nunc*. La ciencia, en efecto, como se dice en la *Ética nicomaquea*, no es otra cosa que un hábito demostrativo: *ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική*⁷⁸. En este orden, el término *ἕξις*, “hábito”, no dice “costumbre”, sino más bien “haber”, “tenencia”, “posesión”, según lo indica el verbo del que deriva: *ἔχειν*, “tener”, “habere”. Luego, por el hábito intelectual, que es la ciencia, el sujeto entra en posesión efectiva y estable del conocimiento. Aunque no esté considerando actualmente su objeto, la potencia respectiva pierde su indeterminación original, quedando en disposición de considerar de forma inmediata el objeto al que está ordenada. En virtud del hábito científico —escribe Aristóteles— el hombre “si un obstáculo exterior no lo impide, *puede ejercer su conocimiento cuando quiere*”⁷⁹. En cuanto hábito y posesión, el conocimiento ya no es mera *posibilidad*, sino *poder* y, por

edificar, lo despierto con respecto a lo dormido y lo que ve con respecto a lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo separado de la materia con respecto a la materia y lo totalmente elaborado con respecto a lo no elaborado” (Met. IX 6, 1048 a 30-b 4).

76. *Ἐντελέχεια* es un nombre compuesto derivado de la fórmula *τὸ ἐντελὲς ἔχον* “lo que tiene perfección”, “acabamiento”: vid. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, pp. 245-46; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Etymologique*, p. 352. Generalmente Aristóteles usa este nombre como sinónimo de *ἐνέργεια*, “acto” (Cfr. BONITZ, *Index*, 253 b 46-254 a 12), pero éste subraya la actividad de lo actual, y aquél, su perfección.

77. Cfr. *De an.*, 417 a 30 y 417 b 16 ss., donde el filósofo se refiere a la generación como al “primer cambio” (*πρώτη μεταβολή*) que sufre el ser dotado de sensibilidad, o sea, la primera actualización de la potencia sensible.

78. *Eth. nic.*, VI, 3, 1139 b 32.

79. *De an.*, II 5, 417 a 27.

tanto, *acto*, ἐνέργεια. Sigue siendo potencia, δύναμις, pero más bien potente (δυνατόν), que potencial (δύναμει), y más bien activa o “dinámica”, ποιητική, que pasiva, παθητική. Esta observación es importante, porque Aristóteles dirá que el conocimiento como tal se funda en una potencia de esta última índole.

Veamos ahora cuál es la “pasión” que corresponde a estas potencias. Es evidente que cada uno de los estados mencionados es cualitativamente diferente y, en consecuencia, que el sujeto no llega de *a*) a *c*) sino “pade-ciendo” verdaderos movimientos y cambios de orden cualitativo. De manera general, los filósofos presocráticos llamaban a los cambios de cualidad ἀλλοίωσις, “alteración” –literalmente: volverse otro”, ἄλλο, *alter*– y, puesto que entendían el conocimiento o, más precisamente, la sensación, como un proceso esencialmente pasivo, en el cual los órganos sensitivos serían afectados y modificados cualitativamente por el objeto sensible, incluían este conocimiento dentro de los movimientos de alteración. Pasión y alteración vendrían a decir lo mismo, puesto que padecer es ser alterado y ser alterado, padecer. Pues bien, Aristóteles admite que los pasos de *a*) a *c*) son una especie de movimientos, de κίνησις, pero niega que lo sean de alteración, al menos en el sentido propio y más usual del término.

En efecto, hay pasión o alteración propiamente dicha cuando el sujeto padece la acción de un agente contrario, perdiendo una cualidad por la introducción de la cualidad contraria⁸⁰. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando una roca pierde la frialdad que le es propia al ser calentada por el sol, o cuando un viviente pierde la salud por la acción de un agente patógeno. En ambos casos la cualidad primitiva es destruida por la acción de un agente contrario y la materia respectiva se ve alterada: se hace, bajo ese respecto, *otra*. Algo análogo sucede cuando el sujeto cognoscente pasa de la verdad al error, o sea, de una disposición o hábito recto, cual es la ciencia, a otro contrario y desviado, negativo, pero efectivamente presente en el sujeto. Sin embargo, en los movimientos de *a*) a *c*), argumenta Aristóteles, el sujeto no pierde ninguna cualidad positiva y, por tanto, no

80. Cfr. TOMÁS DE Aquino, *In De an.*, n° 365: “En efecto, la pasión propiamente dicha parece llevar consigo cierta disminución del paciente, en cuanto que es vencido por el agente: tal disminución del paciente ocurre cuando algo de él es destruido. Esta destrucción puede ser *simpliciter* como cuando se destruye una forma substancial, o bien *secundum quid*, como cuando se destruye una forma accidental”. Aristóteles, sin embargo, reserva el nombre de ἀλλοίωσις para este último tipo de cambio: específicamente, para el cambio según la cualidad (κατὰ τὸν ποῖον), al que distingue de los que se realizan según el lugar (κατὰ τὸν τόπον), según la cantidad (κατὰ τὸν ποσόν) y, sobre todo, según la substancia (κατὰ τὸν τὸδε οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν). Cfr. *Met.*, XII 2, 1069 b 9-13, XIV 1, 1088 a 31-33; *De gen et corr.*, I 4, 319 b 31- 320 a 5; etc. *Vid.* BONITZ, *Index Ar.*, 34 a 56 ss.

se hace otro, sino que simplemente se desarrolla y perfecciona sucesivamente en cuanto sapiente, es decir, en cuanto al mismo ser con respecto al cual se hallaba naturalmente dispuesto e inclinado desde el principio.

En efecto, la diferencia entre el acto y la potencia, no es una diferencia entre seres diversos, sino exclusivamente entre modos de un mismo ser. Por eso, desde *a)* hasta *c)* el sujeto se llama igualmente ‘sapiente’, sólo que de distinto modo: en unos casos más bien según la potencia, y en otros, según el acto. En suma, los pasos de la potencia natural al acto propio no son pasos de unos seres a otros, sino de un modo a otros más perfectos del mismo ser. En consecuencia –sostiene Aristóteles–, estos pasos no implican pasión propiamente dicha, “o bien habrá que distinguir dos clases de alteración: una que es un cambio hacia disposiciones privativas, y otra que lo es hacia los hábitos y la naturaleza <propia del sujeto>”⁸¹.

Esta última distinción es, a todas luces (aunque algunos autores, como veremos, lo discuten) el equivalente exacto de la que citábamos antes: pasión corruptiva y pasión conservadora, producidas respectivamente por un agente contrario, (*ἐναντίον*), o por un agente similar (*ὅμοιον*), o sea, que es en acto lo mismo que el sujeto es en potencia. Evidentemente, sin embargo, el sujeto también tiene la *potencia* de las disposiciones privativas, contrarias y, por tanto, también el paso hacia éstas –por ejemplo, de la salud a la enfermedad, o de la ciencia e incluso de la simple ignorancia al error– es un cierto paso de potencia a acto. Es más, también el agente contrario es, en cierto modo, *similar* al paciente, pues, como muestra Aristóteles en *De generatione et corruptione*⁸², no puede haber acción y pasión entre cosas que sean completamente diferentes y carezcan de toda identidad: la línea no puede padecer por obra de la blancura ni ésta por obra de aquélla (salvo por accidente, si la línea, por ejemplo, fuese negra). Para que pueda haber acción y pasión “es necesario que el agente y el paciente sean semejantes e idénticos en género, aunque desemejantes y contrarios en especie. Así, un cuerpo es naturalmente apto para padecer por obra de otro cuerpo, un sabor por un sabor, un color por un color y, en general, una cosa por obra de otra del mismo género”⁸³. A tales dificul-

81. *De an.*, II 5, 417 b 14-16: ἡ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τὴν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν.

82. Cfr. *De gen. et corr.*, I 7, 323 b 24-29.

83. *De gen. et corr.*, I 7, 323 b 30- 324 a 1 (Trad. LA CROCE). Esta es la respuesta que da Aristóteles a la pregunta acaso *se padece por obra de lo semejante* (Demócrito, Empédocles, Platón, y otros) o *bien por obra de lo semejante* (Anaxágoras). La semejanza en cuanto al género y desemejanza en cuanto a la especie son la condición previa para el movimiento acción-pasión. En *De an.*, II 4, 416 a 29 ss., Aristóteles da un paso más y señala que esta desemejanza (específica) da lugar a la semejanza (específica) una vez que el movimiento acción-pasión ha acabado.

tades se añade todavía el hecho de que Aristóteles sostenga⁸⁴ que también la privación, es decir, el estado privativo o mera negación de disposición, puede ser considerado un *contrario*, en cuanto *terminus a quo* o *terminus ad quem* de un movimiento; por tanto, se podría estimar que igualmente el paso, no ya del error (que es un hábito desviado, pero positivo), sino de la simple ignorancia al hábito y ejercicio de la ciencia es el movimiento hacia un estado contrario, causado por un agente también contrario. Si esto es así, la distinción en que insiste Aristóteles se difumina del todo.

La respuesta es que los contrarios –como suele decir el filósofo de casi todos los términos centrales de la filosofía– se dicen de muchas maneras. En general Aristóteles llama contrarias a las cosas que son más diferentes en cuanto al género; pero también a las que son más diferentes en cuanto a la especie, aunque coincidan en el género⁸⁵; e incluso a las cosas que ni siquiera difieren en cuanto a la especie, sino en cuanto al número o de cualquier otro modo, pues a veces emplea este nombre genéricamente y según el uso corriente⁸⁶ como sinónimo de “opuestos”⁸⁷ (ἀντικείμενα), término que puede designar oposiciones de contrariedad (ἐναντίωσις), de contradicción (ἀντίφασις), de correlación (πρός τι), de privación (στέρησις) y posesión o hábito (ἔξις). Pero en el pasaje que comentamos, “contrario” designa exclusivamente los agentes, hábitos y cualidades que, *aún siendo actuales, no actualizan la naturaleza propia del sujeto* al que afectan, puesto que son antagónicos, es decir, *contra natura*, contrarios a su estado natural y más perfecto. Así la enfermedad es *contraria* al estado natural del viviente, que es la salud, y el error es contrario al estado natural del hombre, que es el conocimiento o ciencia. Una potencia es tal, en efecto, en cuanto es potencia de los contrarios, pero, en la medida en que no es pura indeterminación, sino también *naturaleza*, no le es indiferente cuál de los contrarios sea el que la afecte y determine: pues, el agente, cualidad o hábito que sea semejante y afín a su naturaleza, la perfeccionará y desarrollará, y el que sea desemejante y antagónico, la disminuirá y estorbará. Así como los actos malos conducen al vicio, que es el hábito corrupto de un sujeto volente, así también los juicios erróneos llevan al error, que es el hábito desviado de un sujeto cognoscente. Ocurre lo inverso con los actos buenos, que conducen a la virtud, y con los juicios rectos, que llevan a la ciencia. En ambas series de

84. Cfr. *Met.*, XI 11, 1068 a 5-6.

85. Cfr. *Met.*, V 10, 1018 a 25-38; X 4; *Cat.* 11; *Top.* 7.

86. Cfr. BONITZ, *Index Ar.*, 246 b 21-32.

87. Cfr. *Met.*, V 10, 1018 a 20-25; X 4, 1055 a 38-b 10; X 7, 1057 a 33-36; *Cat.* 10; *Top.* II 2, 109 b 17-20; II 8; V 6; BONITZ, *Index Ar.*, 64 a 15-b 21; HAMELIN, *Le Système de Aristote*, pp. 128-152 (especialmente p. 131 ss); MELENDO, *Ontología de los opuestos*.

ejemplos se puede hablar de pasión, porque hay movimiento de potencia a acto, pero en la primera serie la pasión implica corrupción y alteración, porque impide o dificulta que el sujeto sea o llegue a ser lo que naturalmente es, mientras que en la segunda serie la pasión sólo implica conservación de la identidad y perfección, porque actualiza lo que está de acuerdo con la naturaleza del sujeto. Si por el primer acto “se padece”, por el segundo, más bien “se disfruta”.

3) *El hábito como acto*

Aristóteles, finalmente, profundiza todavía más estableciendo una nueva diferencia entre los movimientos que van de la simple potencia al hábito, de *a*) a *b*), y los que van del hábito al acto, de *b* a *c*)⁸⁸. Algunos intérpretes⁸⁹ explican esta diferencia inclinándose a inscribir los primeros movimientos dentro de la alteración simplemente dicha (corruptiva) e incluyendo sólo a los últimos dentro de la alteración perfectiva. Pero ello no es acertado, porque, según vimos, Aristóteles inscribe expresamente en este último género a los movimientos que van “hacia los hábitos y la naturaleza propia del sujeto”, afirmando, también expresamente, que tal es el caso de los procesos de enseñanza y aprendizaje⁹⁰. Luego la diferencia aludida se establece más bien en el interior del género de las pasiones y alteraciones conservadoras y perceptivas: es una diferencia entre especies de actualizaciones *secundum naturam*. En efecto, mientras el sapiente no alcanza el hábito de la ciencia, permanece en un estado de indeterminación que le deja abierto a los contrarios, a la ignorancia (ἄγνοια) o al saber, puesto que la potencia de los contrarios es una⁹¹. El sujeto vencerá esta indeterminación cuando alcance el hábito⁹², por la repetición de actos

88. Cfr. *De an.*, II 5, 417 a 30-417 b 1.

89. Cfr. Alejandro de AFRODISIA, *De an. cum mantissa*, p. 83, l. 27 ss.; C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, p. 51; G. RODIER, *Aristote: Traité de l'âme*, vol. II, p. 256; J. TRICOT, *Aristote: De l'âme*, p. 99, n.1.

90. Cfr. *De an.*, II 5, 417 b 9- 16. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In De an.*, nn. 369- 371, donde, bastante más agudamente que otros comentadores, niega incluso que sea verdadera alteración (o sea, corruptiva), el movimiento que va del error —que es una disposición desviada, pero positiva— a la ciencia, por más que ésta sólo pueda tener lugar “destruyendo” a la primera. Y lo niega con justa razón, porque la destrucción de un acto antagónico a la naturaleza del sujeto, es más bien “purificación y salvación” del sujeto, a la vez que preparación para su desarrollo.

91. Cfr. *Met.*, IX 8, 1050 b 8 ss. *Reth.* II 19, 1392 a 11 ss.

92. Cfr. *Eth. nic.*, V 1, 1129 a 11- 17.

semejantes: *secundum naturam*⁹³, la ciencia, por la repetición de verdaderos actos de conocimiento, o *contra natura*, la nesciencia y el error, por la repetición de juicios erróneos. Mas aquellos actos aún no le hacen sapiente de una manera estable y, por eso, el ejercicio de ellos le significa pasar “reiteradamente de un estado a su contrario” (πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλῶν ἕξεως)⁹⁴. En cambio, como decíamos antes, cuando el hábito está alcanzado, por él la potencia queda ya estable e inmediatamente dispuesta hacia uno de los contrarios, a su acto u operación propia, de tal manera que, en adelante, el hábito no será *efecto* de los actos respectivos, sino *principio* y, éstos, *efectos* suyos.

Por eso, de acuerdo a la distinción análoga que hallamos en *Metafísica* IX 1, la potencia habilitada no es ya una *potencia pasiva* (δύναμις τοῦ παθεῖν ο τοῦ πάσχειν), “un principio para ser cambiado por efecto de otro o (del mismo sujeto) en cuanto es otro”, sino potencia *activa* (δύναμις τοῦ ποιεῖν), o sea, “el hábito de inmunidad frente al cambio a peor y frente a la destrucción por efecto de otro o (del mismo sujeto) en cuanto es otro como principio del cambio”⁹⁵. Si el movimiento hacia el hábito *secundum naturam* es un acto perfectivo, pero imperfecto, porque corresponde al acto de lo que es en potencia en cuanto está en *potencia*⁹⁶, el movimiento que procede del hábito tiene otra índole, porque corresponde más bien el acto de lo que es en potencia en cuanto está en *acto*. De ahí también que para operar, el sujeto no necesita mudar el hábito ni perderlo, sino –como sugiere Aristóteles, valiéndose del ejemplo de la ciencia o hábito de la gramática– simplemente *ejercerlo* (ἐνεργεῖν), porque –tal como subraya oportunamente Alejandro de Afrodisia⁹⁷– es el *mismo* hábito el que pasa del estado de inactividad al de actividad. Por consiguiente, si correspondía negar que hubiera pasión y alteración, en sentido propio, en los movimientos que van de la potencia al hábito perfectivo, con mayor razón se niega ello del paso de este hábito al simple acto, puesto que, para decirlo con palabras de Tomás de Aquino⁹⁸, “no se

93. Cfr. *Eth. nic.*, II 1, 1103 a 31- b 23.

94. *De an.* II 5, 417 a 31- 32.

95. *Met.*, IX 1 1046 a 11-16. Trad. GARCÍA YEBRA. Cfr. *Met.* V 12, 1019 a 26-33; Además, todos aquellos hábitos según los cuales las cosas son totalmente impasibles (ἀπαθῆ) o inmutables (ἀμετάβλητα), o no fácilmente movibles hacia lo que es peor, se llaman potencias; las cosas, en efecto, se quiebran o desmenuzan, o se doblan, y, en una palabra, se destruyen, no por poder, sino por no poder (οὐ τῷ δύνασθαι ἀλλὰ τῷ μὴ δύνασθαι), y por carecer de algo; y son impasibles frente a tales alteraciones las que apenas o ligeramente son afectadas, a causa de su potencia, por poder, y por estar dispuestas de algún modo.

96. Cfr. *Phys.*, III 1, 201 a 10- 11: ἡ τοῦ δύναμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν; *Met.* XI 9, 1065, b 15 ss.

97. Cfr. Alejandro DE AFRODISIA, *De an. cum mantissa*, p. 83.

98. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In De an.*, n. 367. Cfr. *Phys.*, VII 3, 246 a 10-247 a 4.

muda de contrario en contrario, sino que se perfecciona en lo que ya tiene”, esto es, en la actualidad del hábito. Más que pasión (πάθος) hay acción (ἐνέργεια, πράξις); más que alteración (ἀλλοίωσις) hay asimilación, identificación (ὁμοίωσις); y más que paso de potencia a acto, hay un paso de un acto inferior a otro superior. Esta mínima diferencia entre grados del acto es el único residuo que todavía permite emplear aquí, con todas las reservas y diferencias que hemos señalado, el nombre de pasión.

4) *El conocimiento como acto*

Ahora bien, ¿cómo se aplica lo que llevamos dicho al conocimiento humano como tal? Aristóteles quiere dar cuenta de la potencia dicha del conocimiento, de la potencia cognoscitiva. Es un hecho evidente que el hombre conoce, más también lo es que no conoce siempre. A diferencia de Dios, que conoce siempre porque su ser es su conocer —ἐστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις⁹⁹— “es inteligencia que entiende inteligencia” el hombre tiene que llegar a conocer, es decir, tiene que superar una “distancia” entre la potencia y el acto de conocimiento. De ahí se sigue que ser y conocer son, en el hombre, actos distintos. Su principio, sin embargo, es el mismo: el alma (ψυχή), “aquello primero por lo que vivimos”—y somos, puesto que “ser es para los vivientes el vivir”¹⁰⁰— sentimos y pensamos”¹⁰¹. Y puesto que siempre que tenemos el alma vivimos en acto, mas no siempre conocemos en acto, se sigue que no conocemos directamente por el alma, sino por una potencia suya, en cuya actualización consiste el conocimiento¹⁰². Esta potencia en el hombre es doble, porque dos son las clases de conocimiento que alcanza: sensible e intelectual. Pero, independientemente de sus diferencias, el acto de conocimiento —o, si se quiere, el conocimiento *simpliciter*, puesto que sólo se conoce en realidad cuando se conoce en acto¹⁰³— consiste invariablemente en *hacerse uno y lo mismo que la cosa conocida*: volverse la potencia sensible idéntica al objeto sensible en acto, y, la intelectual, idéntica al objeto inteligible en acto¹⁰⁴.

99. *Met.*, XII 9, 1074 b 34.

100. *De an.* II 4, 415 b 13: τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστιν.

101. *De an.*, II 2, 414 a 12.

102. La argumentación para distinguir en el alma partes o potencias es desarrollada por Aristóteles en *De an.* II 1-3.

103. Cfr. Leonardo POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, especialmente, pp. 29-103.

Juan de Santo Tomás lo dice con gran precisión: “conocer es ser o hacerse lo otro en cuanto otro”¹⁰⁵. Luego ¿conocer es transformarse, cambiar y pasar a ser otro? ¿Es padecer una alteración por la acción de un agente contrario?

La respuesta es negativa. Si para hacerse lo otro el cognoscente tuviese que hacerse otro, entonces no tendría lugar ningún conocimiento, sino una simple modificación material, tal como la que se da en cualquier mutación física. En rigor, él ya no sería *lo otro*, sino meramente *otro*¹⁰⁶. Por el contrario, es tan evidente como misterioso que conocer es, a un tiempo, hacerse lo otro y permanecer el mismo: fundirse con la cosa conocida, pero no confundirse, sino conservar la propia identidad –la propia naturaleza–, percibiendo lo conocido, y con lo cual se ha identificado, justamente como *otro*, o sea, como *obiectum* (“objeto”, “lo que yace delante de”), como distinto del cognoscente en cuanto tal. Dicho de otra manera: el conocimiento es pura ganancia y ninguna pérdida. En consecuencia, si conocer fuese padecer una alteración, esta sería una alteración conservadora y perfectiva y de ningún modo corruptiva, puesto que no hace más que actualizar la potencia del sujeto conforme a su misma naturaleza. En el fondo, es sufrir una alteración que significa todo lo contrario de una alteración, ya que por ella el sujeto crece en sí mismo y no cambia.

5) *Pasibilidad e impasibilidad de la potencia cognoscitiva*

Pero ¿cómo es posible identificarse con lo otro y no cambiar? Dicho con palabras de Aristóteles ¿cómo es posible padecer y, al mismo tiempo, permanecer impassible (ἀπαθής)?¹⁰⁷.

104. Cfr. *De an.* II 5, 418 a 3-6; III 2, 425 b 26-27; 426 a 15-16; 4, 429 b 26; 430 a 3-4; 5, 430 a 19-20; 7, 431 b 17; 8, 431 b 20 ss.; *Met.*, XII 7, 1072 b 21, para el caso del conocimiento divino.

105. Citado por Jacques MARITAIN, *Los Grados del Saber*, p. 184.

106. Aristóteles diferencia claramente la alteración física que sufren los cuerpos inanimados por la acción de las cualidades sensibles, de la afección psíquica o inmaterial que producen tales cualidades sobre el órgano sensitivo de los vivientes (Cfr. *De an.*, II 11, 424 a 1-16; 12). Ciertamente, esta diferencia es todavía mayor tratándose de la acción de lo inteligible sobre el intelecto, porque entonces la materia ya no interviene para nada.

107. La *impassibilidad* (ἀπάθεια) según *De an.*, se dice ante todo del intelecto agente (νοῦς ποιητικός) (Cfr. III 5, 430 a 18); en seguida, del intelecto en general (Cfr. I 4, 408 b 25; III 4, 429 a 15); y finalmente, de las potencias cognoscitivas en su conjunto, es decir, del intelecto y del sentido (Cfr. III 4, 429 a 29, 7, 431 a 4-8). Es una cualidad de lo inmaterial y, por eso, se

Esto se explica por la naturaleza de la potencia cognoscitiva, de la cosa conocida y del acto en razón de la cual la primera se abre a la segunda. En primer lugar, la potencia cognoscitiva no es de ningún modo resultado de la repetición de actos semejantes, sino que éstos son siempre actos suyos. No tenemos sentidos porque hayamos repetido muchos actos de sensación, sino que sentimos porque tenemos sentidos; así como tampoco tenemos inteligencia porque hayamos inteligido muchas veces, sino que inteligimos porque tenemos inteligencia. Ello quiere decir que, desde el momento en que el viviente recibe su primera actualización por la acción del progenitor, la potencia cognoscitiva queda inmediatamente *habilitada* para conocer, tiene el modo de ser de un *hábito*, de una potencia activa o *energía* presta a su operación. Es lo que Aristóteles dice expresamente del sentido: “El primer movimiento del ser sensitivo se produce bajo la acción del progenitor, de suerte que, una vez engendrado, *posee ya* (ἔχει ἤδη) el sentir como el que posee la ciencia”¹⁰⁸. Por eso la potencia cognoscitiva en rigor no está “en potencia”: al menos no lo está como un niño está en potencia de dirigir un ejército, sino como está en potencia un adulto¹⁰⁹, esto es, *actualmente* dispuesto para dirigir bien el ejército en forma inmediata. Lo mismo cabe decir, análogamente, del intelecto, puesto que se asemeja, bajo este respecto, al sentido¹¹⁰.

Aristóteles reclama que no haya dos nombres distintos para distinguir potencias como la del adulto o del conocimiento, de otras como la del niño¹¹¹. Pero la tradición posterior ha encontrado un nombre para designar la primera clase, a saber, *facultad* (nombre con que algunos traductores vierten, anacrónicamente, la “δύναμις” del Estagirita, volviendo poco menos que ociosos los esfuerzos de éste por diferenciar ambas clases de potencias). La potencia cognoscitiva, en efecto, no es una posibilidad, sino más bien una *facultad*, o sea, un poder o energía que *no hay que destruir ni cambiar* para conocer en acto, sino simplemente *conservar y ejercer*. Y como sólo se ejerce lo que ya de algún modo se *tiene* –por eso es como un

extiende a todas las potencias cognoscitivas, pero jerárquicamente, según la mayor o menor independencia que tengan éstas de lo corpóreo.

108. *De an.*, II 5, 417 b 16-18.

109. Cfr. *De an.*, II 5, 417 b 30-418 a 1.

110. Cfr. *De an.*, III 4, 429 a 13-14; 3, 427 a 19-20; 7, 431 a 8. Es evidente que entre la sensación y la intelección y sus respectivas potencias también hay notables diferencias, que Aristóteles analiza cuidadosamente (Cfr. *De an.*, III 3-8). Pero el rasgo de proceder de potencias que son activas como ciencias, o sea, como hábitos, es igualmente propio de ambas operaciones. Otra cosa es que el intelecto tarde más en operar y que él mismo a su vez, sea susceptible de hábitos. Pero al menos el intelecto agente es siempre actual y, el hábito de los primeros principios es tan inmediato –diríamos congénito– como el sentido. Sobre los hábitos intelectuales o *dianoéticos*, cfr. *Eth. nic.*, VI; A. GÓMEZ ROBLEDO, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*.

111. Cfr. *De an.*, II 5, 418 a 1-2.

hábito, algo que se posee y por lo que se entra en posesión de algo—, así se explica que Aristóteles sostenga una y otra vez que la potencia cognoscitiva, antes de conocer en acto, conozca ya, aunque en potencia, todas las cosas cognoscibles: “la potencia sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en acto”¹¹² y la intelectiva, tal como lo inteligible es ya en acto¹¹³. Esto equivale a reponer, en cierto modo, la teoría platónica del conocimiento como *reminiscencia*, ἀνάμνησις¹¹⁴, pero desmitificada y radicalmente transformada por la teoría del acto y la potencia.

Evidentemente, todo esto sería imposible si la potencia cognoscitiva fuese material, porque la materia no admite ser más de una cosa a la vez. Y, en efecto, para Aristóteles esta potencia, la facultad cognoscitiva, es de suyo inmaterial; no sólo es *forma* (εἶδος), sino *forma de formas* (εἶδος εἰδῶν): “El alma —dice el filósofo— es como la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos, y el intelecto es forma de formas, y el sentido es la forma de <las formas> sensibles”¹¹⁵.

Que la facultad cognoscitiva sea *forma formarum* significa que su forma natural consiste, precisamente, en ser la forma de las cosas mismas. “Lo que manifiesta su propia forma, —escribe el filósofo en *De anima*— obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego <el intelecto, puesto que entiende todas las cosas>, no tiene en propiedad ninguna otra naturaleza que el ser en potencia”¹¹⁶. Esto no quiere decir que el intelecto carezca de toda forma y de todo acto, sino que su forma y su acto, o sea, su naturaleza, es ser en potencia todas las cosas, y serlas en acto mientras las conoce. Lo mismo vale decir del sentido, con la diferencia de que su

112. *De an.*, II 5, 418 a 3- 4: τὸ δ'αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἢ δὴ ἐντελεχεία.

113. Cfr. *De an.*, III 4, 429 a 13-18. Hay que observar que para lo real no es lo mismo *ser* que *ser conocido*, *ser real* que *ser objeto*. De allí que Aristóteles pueda decir, unas veces, que la potencia cognoscitiva es en potencia como lo cognoscible es en acto y, otras, como lo cognoscible es en potencia (*De an.* III 8, 431 b 24-28). En el primer caso, alude a lo cognoscible en tanto que real (y que por tanto, es actual aunque no esté siendo conocido en acto por nadie); en el segundo, alude a lo real en tanto que cognoscible u objeto (y que, por tanto, permanece en potencia mientras no sea conocido en acto por un sujeto).

114. Cfr. PLATÓN, *Menón*, 81 c-e: El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia (trad. F.J. OLIVIERI). Cfr. *Fedón*, 72 e ss.; *Filebo*, 34 b ss.

115. *De an.* III 8, 432 a 1-3. Son importantes al respecto los estudios de: F. INCIARTE, *Forma Formarum*; J. DE GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, cap. VIII.

116. *De an.*, III 4, 429 a 20-22.

dependencia de los órganos corporales, lo divide según tales órganos y limita su potencia al conocimiento de cada uno de los géneros sensibles (así la vista se limita a lo visible, el oído a lo audible, etc.)¹¹⁷.

Por la misma razón, la identificación de la potencia cognoscitiva con la cosa conocida tampoco es material, sino formal: “Es necesario que las potencias cognoscitivas sean ya las cosas mismas, ya sus formas. Ahora bien, no son las cosas mismas. En efecto, no es la piedra la que está en el alma, sino su forma”, o como dirían Brentano y Husserl, su *ser intencional*¹¹⁸. En efecto, si la materia como principio de indeterminación o irracionalidad y multiplicación intraespecífica de los entes, encierra las cosas en su singularidad haciéndolas opacas a sí mismas y a los demás; la forma, por el contrario, es el fundamento de su transparencia y comunicabilidad, es decir, del conocimiento. Por eso sostiene el Estagirita que un ser inmaterial –así Dios, que es acto puro– es de suyo inteligible y auto-inteligible, es decir, inteligente en acto¹¹⁹.

6) *Pasibilidad e impasibilidad de la cosa conocida*

He aquí el segundo factor que explica la peculiar pasión del conocimiento: la naturaleza de la cosa real, esto es, el principio formal o acto, que está presente en todo lo real determinándolo a ser lo que es (esencialmente) y cómo es (cualitativamente), de tal modo que lo deja abierto al conocimiento.

De lo dicho se sigue que lo real no puede, en rigor, ser considerado un *contrario* (ἐναντίον) de la facultad cognoscitiva. Esta cuestión había sido introducida por los filósofos pre-aristotélicos que, entendiendo el conocimiento como una pasión sufrida por el cognoscente bajo la acción de la cosa conocida, discutían desde Empédocles hasta Platón, si este proceso se producía en virtud de la condición semejante o desemejante, contraria o idéntica, de lo que actúa y de lo que padece¹²⁰. Aristóteles responde que

117. Sobre las peculiaridades del conocimiento sensitivo en comparación con el intelectivo, cfr. FABRO, *Percepción y pensamiento*, especialmente, pp. 39-73.

118. *De an.*, III 8, 431 b 28-29. Sobre la intencionalidad del conocimiento, cfr. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento*, Tomo I, pp. 105-164.

119. Cfr. *De an.*, III, 4, 430 a 1-5; *Met.*, XII, 7, 1072 b 18-24, 9.

120. Cfr. *De an.*, I 2; *De gen. et corr.*, I 7. Aristóteles incluye entre los que describen al conocimiento como un proceso de acción y pasión a Empédocles, Demócrito, Heráclito, Platón y otros, exceptuando a Anaxágoras, por ser el único en afirmar que el intelecto es impassible y que nada tiene en común con otra cosa, aunque “cómo y por qué causa conoce siendo de tal naturaleza

ambas posturas tienen razón según que se refieran al momento inicial o final del proceso: se comienza padeciendo bajo la acción de lo específicamente desemejante y contrario, pero el proceso finaliza asimilándose el paciente al agente y, desde este punto de vista, hay que decir que se padece lo (específicamente) semejante¹²¹. Sin embargo, aplicar esta respuesta al conocimiento implicaría, según Aristóteles, un radical desenfoque, porque las naturalezas de la facultad cognoscitiva y de la cosa real no admiten entre sí una oposición de contrariedad (ἐναντιώσις) ni, por consiguiente, un encuentro acto-pasional.

Es cierto que una identidad de partida e irrestricta entre la facultad cognoscitiva y la cosa real impediría la originación del conocimiento. Por tanto, es necesario que haya entre ambas alguna oposición (ἀντίθεσις), para que éste tenga lugar. Pero ésta no puede ser ninguna oposición en que la actualización de un término se alimente, por decirlo así, de la abolición del otro. El acto de conocimiento, en efecto, exige la presencia o actualización simultánea de la potencia de conocer que tiene la facultad cognoscitiva y de la potencia de ser conocida que tiene la cosa cognoscible. Todo conocimiento (en el orden humano) es conocimiento *de* una cosa, es decir, de un objeto; y todo objeto es objeto de una facultad cognoscitiva. La facultad cognoscitiva y la cosa en vez de excluirse, se implican recíprocamente. Ello quiere decir que la cosa no se opone a la facultad como un término contrario ni contradictorio, ni tampoco como el hábito (posesión) a la privación, sino como un término correlativo (πρός τι)¹²².

En realidad, no podía ser de otro modo si la potencia cognoscitiva es *forma formarum*, o sea, si no tiene otra naturaleza que ser ya —aunque en potencia, como un hábito— la cosa cognoscible. Esto quiere decir, en efecto, que la forma natural del sujeto de conocimiento alcanza y penetra en su identidad sólo en tanto en cuanto deviene, por el acto cognoscitivo,

—objeta Aristóteles—, [Anaxágoras] ni lo ha dicho ni se deduce con claridad de sus afirmaciones” (*De an.*, I 2, 405 b 19-23). En cierto modo, la empresa aristotélica consistirá en dar un fundamento teórico a la tesis de Anaxágoras.

121. Cfr. *De an.*, II 5, 417 a 18- 20; 4, 416 b 4-7.

122. Cfr. *Cat.*, 10, 11 b 27- 31: “Y también el conocimiento se opone a lo cognoscible como relativos; en efecto, el conocimiento se dice eso que precisamente es *de* lo cognoscible. Y también lo cognoscible se dice eso que precisamente es *en relación* a lo opuesto, al conocimiento; en efecto, lo cognoscible se dice cognoscible para algo, para el conocimiento” (trad. H. GIANNINI y M. FLISFICH). Cfr. *Cat.*, 7, 6 b 2- 6, 33- 36). Hay sí una diferencia: la relación del conocimiento a lo cognoscible es real, mientras que la de éste el conocimiento es más bien de razón; Aristóteles lo expresa así: “No habiendo cognoscible no hay conocimiento (pues será conocimiento de nada), pero no habiendo conocimiento nada impide que haya cognoscible: por ejemplo, aún cuando la cuadratura del círculo sea cognoscible, todavía no hay conocimiento de ella; sin embargo, ella misma es cognoscible” (*Cat.* 7, 7 b 29- 33). Sobre el tema de la relación y el conocimiento, cfr. M. de CORTE, *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote*, pp. 43 ss.

los otros entes. Es, pues, el acto de conocimiento un movimiento excepcional cuyo objetivo –la cosa real– no es algo ajeno ni contrario al término inicial –la facultad–, sino *tal como él* (ὅιον), es decir, *semejante* (ὅμοιον). Por eso dice Tomás de Aquino, comentando al *De Anima*, que la potencia cognoscitiva “*non est a contrario... sed est a simili*”¹²³; de ahí que, al identificarse en acto con lo que ya era semejante en potencia no desaparezca ni pase de un estado a su contrario, sino que crezca y se perfeccione en lo que ya tiene¹²⁴. En suma, la identificación del cognoscente con “lo otro en cuanto otro”, lejos de ser un acto de enajenación o de alteración, es de *autoidentificación*. El acto de conocimiento, dice Aristóteles, es “un progreso hacia sí mismo y hacia el acto” (εἰς αὐτὸ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν)¹²⁵.

7) Pasibilidad e impasibilidad del conocimiento como acto

Lo expuesto nos deja introducidos, finalmente, en la naturaleza del acto cognoscitivo, que es donde se cumple propiamente el conocimiento. La tenue oposición que se verifica mientras cognoscente y conocido permanecen en potencia sólo rige antes del acto de conocimiento, porque luego ella se disuelve en la unidad íntima y superior de este acto¹²⁶. Aristóteles, en efecto, dice que antes de conocer en acto la facultad cognoscitiva y la cosa cognoscible son ya *semejantes* (ὅμοια); mas, por el acto de conocimiento y en él, pasan a ser más bien *lo mismo, idénticas*, ταῦτα¹²⁷. Vuelve a aparecer aquí lo mismo que bajo diferentes puntos de vista hemos observado antes: el dinamismo cognoscitivo es justo lo contrario de la ἀλλοίωσις que acompaña a los movimientos físicos y corpóreos; por donde se lo considere, en efecto, es pura ὁμοίωσις: *identificación* con el objeto e *identificación* consigo mismo. Sin embargo, para

123. TOMÁS DE Aquino, *In De an.*, n° 366.

124. Cfr. TOMÁS DE Aquino, *In De an.*, n° 367-368.

125. *De an.*, II, 5, 417 b 6-7. Preferimos la lectura αὐτο (del manuscrito *Ambrosianus H*, 50), que siguen Trendelenburg y Ross, a la lectura αὐτό, de los otros manuscritos, que siguen Bekker, Rodier y Jannone entre otros.

126. Esta unidad es más cercana a la de esencia y existencia que a la de materia y forma, porque de la unión cognoscente-conocido no resulta un *tertium quid*. La materia informada, en cambio, es algo nuevo y diferente tanto de la materia informe como de la forma adquirida. Cfr. AVERROES, *Commentarius in III De anima*, comm. V, *disgressiones parte ultima*, q. 2.

127. Cfr. *De an.*, II 5, 418 a 3-6; III 2, 425 b 26-27; 426 a 15-16; 4, 429 b 26; 430 a 3-4; 5, 430 a 19-20; 7, 431 b 17; 8, 431 b 20 ss. Sobre la recepción de esta tesis en la tradición, Cfr. FABRO, *op. cit.*, pp. 52-56.

que esta identificación de hecho se produzca, hace falta que la potencia del cognoscente *reciba* (δέχομαι) la cosa conocida: que el sentido reciba las formas sensibles¹²⁸, y el intelecto, las inteligibles¹²⁹. Estas formas son los agentes, por cuya acción la facultad cognoscitiva se actualiza. Ahora bien, esta recepción sólo puede tener lugar en la medida en que la facultad tenga un grado de pasividad y de potencialidad. ¿Resulta entonces que, al fin y al cabo, el conocimiento consiste en una pasión?

Para responder hay que distinguir. El conocimiento como acto no es una pasión, pero supone una pasión: no en el sentido de alteración, como se ha demostrado, pero sí de recepción. No es pasión, porque la mera recepción de una forma no representa de suyo conocimiento alguno, como tampoco lo representa para una planta o un cuerpo inanimado el ser afectado por la acción de una cualidad sensible. El conocimiento se cumple cuando la potencia del cognoscente asume y *se* identifica con la forma recibida. Y esto no es una pasión, sino una acción –mejor dicho, un *acto*. Pero este acto se realiza en la potencia cognoscitiva *con* la forma de la cosa real y, por tanto, sin su recepción sería imposible que tuviese lugar. La cosa debe actuar sobre la facultad para que ésta conozca y, por tanto, se relacione con ella como el acto con respecto a la potencia.

Sin embargo, tampoco esto es exacto. Primero, porque la recepción no es cognoscitiva, como se ha probado, si la potencia cognoscitiva no permanece a su vez *impasible* (ἀπαθής), o sea, cualitativamente inmutable, en el acto mismo de recepción. Y segundo, porque esta recepción se realiza no sólo *en* la potencia cognoscitiva, sino también *por* ella, puesto que es ella quien actualiza la potencia de ser conocido que tiene lo real¹³⁰. Cuando se conoce, en efecto, no se recibe pasivamente lo real, sino que se

128. Cfr. *De an.*, II 12, 424 a 17- 25: “De manera general y con respecto a toda sensación hay que entender que el sentido es la facultad de recibir las formas sensibles sin la materia, al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce, pero, no en tanto que es de oro o bronce. Asimismo, la sensación relativa a cada sensible padece bajo la influencia de lo que tiene color, sabor o sonido, pero no en tanto que es algo individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma” (trad. T. Calvo).

129. Cfr. *De an.*, III 3, 429 a 13-18: “Si entender es como sentir, consistirá en recibir alguna influencia de lo inteligible, o bien en otra cosa de este género. Es necesario entonces que el intelecto sea impassible, pero que sea susceptible de recibir la forma; que sea en potencia tal como la forma, pero sin ser [en acto] esta forma, y que, así como es la facultad sensitiva con respecto a lo sensible, así sea el intelecto con respecto a lo inteligible”.

130. X. Zubiri parece decir algo semejante: “El acto propio y fomal de la intelección con respecto a lo inteligido es ser mera ‘actualización’ de la cosa en la inteligencia”. “Inteligir no es más que actualizar” (Cfr. *Sobre la esencia*, cap. 8, § 1 p. 113 ss., e *Inteligencia sentiente*). Sin embargo, Zubiri no atribuye este acto a la inteligencia sino a la cosa real, (fundando en este carácter el *realismo* de su postura sobre el tema en cuestión). Pero esto implica entender la inteligencia como potencia pasiva más bien que operativa y, en consecuencia, asimilar el conocimiento a una función esencialmente pasiva.

lo *coge*. Por eso dice Aristóteles que el intelecto es como la mano: selecciona y coge. Lo mismo cabe decir del sentido, aunque su condición activa es menos notoria, porque sus actos son más fáciles y nos fijamos más en el influjo actual de los objetos sensible sobre los órganos mediante los cuales actúa aquél. Pero, ya Aristóteles¹³¹ enseñaba que la sensación es un término medio capaz de discernir (τὸ μέσον κριτικόν) entre contrarios, y, por tanto, capaz de seleccionar y coger. Si, pues, en este orden, recibir es seleccionar y coger, y éstas son acciones, la propia recepción cognoscitiva es un *acto* de la potencia respectiva. Dicho de otro modo: la potencia cognoscitiva *padece en tanto que actúa*.

Pero también sigue siendo cierto que esta potencia *actúa en tanto que padece* el acto de la cosa real. Hay, por tanto, como enseña Polo¹³², una coactualidad de la cosa y de la potencia cognoscitiva. El conocimiento se cumple precisamente sobre la coactualización simultánea de ambos términos. Y no podía ser de otra manera, si ambos términos se correlacionan como formas y no como materias, ni como materia y forma. Su correlación es, pues, “morfo-mórfica” o, como precisa Polo, “morfo-energética”, en atención a que la coactualización es tanto el fin como la perfección de la capacidad de conocer (y de ser conocido).

Pero ¿qué clase de acto es éste que padece en tanto que actúa, y actúa en tanto que padece? Es justo el que más arriba intentábamos caracterizar —para diferenciarlo del movimiento propiamente dicho— como *acto de un ente en potencia en cuanto está en acto*. Aristóteles explica esto de una manera más propia, en la *Metafísica*¹³³. Lo que viene a decir ahí es lo siguiente: el conocimiento no es κίνησις (movimiento), porque no es una acción imperfecta (πράξις ἀτελής); es ἐνέργεια (acto), porque es una acción perfecta (πράξις τελεία).

Acción imperfecta es la transitiva, la que está subordinada a un fin distinto de sí misma y, al que, por tanto, no posee ni llega a poseer. La edificación por ejemplo es κίνησις: sólo cabe edificar mientras el edificio, que es su fin, no está edificado; y cuando el edificio está edificado, acaba la edificación, pues ya no tiene lugar. La edificación y el edificio son distintos, y éste nunca es poseído por aquélla, por el contrario: cada cual existe en cuanto el otro no existe, jamás pueden darse simultáneamente.

La κίνησις también participa del acto, puesto que sin acto no es posible acción alguna. Pero es un acto que transita hacia otra cosa y, por

131. Cfr. *De an.*, II 11, 424 a 4-7; III, 9, 432 a 15-16; *An. post.*, II 19, 99 b 34-35.

132. Cfr. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, p. 210. Aristóteles subraya esta exigencia de coactualización en *De an.*, III 2, 425 b 26 ss.

133. Cfr. *Met.*, IX 6, 1048 b 18-36.

eso, en la medida en que actúa se desgasta. De ahí su imperfección. Distinto sería el caso de una fuerza que volviera sobre sí misma, de un “autoacto”, pues su acción sería necesariamente “retroalimentación”. El “autoacto” *se actúa: actúa padeciendo y padece actuando*; en él pasión y acción se identifican o, mejor dicho, son pura energía (*ἐνέργεια*) y no dan lugar más que a renovada energía. Aquí no hay desgaste: es la acción perfecta. Pero ¿es posible en este mundo una acción de este género? Lo es, si hay una acción que no sea transitiva, sino inmanente, esto es, como dice el filósofo, que tenga el fin en sí misma (*ἐνυπαρχει*), porque entonces su acción no sería otra cosa que energía que crece en sí misma y hacia sí misma. Dicho de otra manera: hay acción perfecta (*πράξις τελεία*), si hay acción final, acción que sea su propio fin (*τέλος*). Pues bien, así es —descubre Aristóteles— el conocimiento (lo mismo que la vida y la felicidad): “Uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado”¹³⁴.

Por estas palabras, Aristóteles no pretende demostrar cómo es el acto, la *ἐνέργεια*, ni probar que el conocimiento es acto, sino más bien mostrarlo τῆ ἐπαγωγῇ, “por inducción”¹³⁵. Lo que se muestra es algo tan elemental como fundamental: “uno conoce y al mismo tiempo ha conocido”. Ello está referido al acto de conocimiento —se podría decir al ser, a la metafísica del conocimiento—, que se distingue del proceso psicológico correspondiente, representado por el “aprendizaje” (*μάθησις*). De éste, en efecto, no se puede decir: “uno aprende y al mismo tiempo ha aprendido”, porque, mientras algo se está aprendiendo uno no lo ha aprendido, y cuando lo ha aprendido, ya ha terminado su aprendizaje. El aprender y lo aprendido no se dan —ni pueden darse— simultáneamente. Por el contrario, el conocer y lo conocido son necesariamente simultáneos: uno ve y ha visto. Lo visto está en el ver, y el ver es siempre un ver lo visto. El ver y lo visto, la acción y el fin, o se dan “al mismo tiempo” (*ἅμα*), o simplemente no se dan.

El ver y lo visto se dan al mismo tiempo. Esto quiere decir que la acción cognoscitiva no es un proceso, un acto gradual y sucesivo, como la curación o el aprendizaje. Es un acto instantáneo, y en esa medida, intemporal, donde el fin está logrado ya desde el principio. Ver y haber visto al mismo tiempo, dice Aristóteles, es lo mismo (*τὸ αὐτό*)¹³⁶. Por

134. *Met.*, IX 6, 1048 b 23- 25 (trad. GARCIA YEBRA).

135. Cfr. *ibid.*, 1048 a 36. Acto y conocimiento, en efecto, no son términos propiamente definibles (ni por consiguiente, demostrables), debido a la máxima extensión de los respectivos conceptos.

136. *Met.*, IX 6, 1048 b 33-34.

eso, el acto de la acción cognoscitiva se puede expresar igualmente por una fórmula de presente o de pretérito o, mejor, de presente y de pretérito: “conocer- conocido”. Análogamente, el acto de su fin no puede ser expresado por una fórmula de futuro, sino de pretérito: “visto”, “conocido”, o de presente y pretérito: “es visto - lo visto ya”. Pero, dado que este fin no se da más que en la acción, el cumplimiento del fin no reclama, como en los otros movimientos, el cese de la acción, sino más bien su prolongación: ver, haber visto y seguir viendo. Y por eso los actos de la acción y del fin tampoco se expresan mediante el pretérito simple, sino compuesto (o perfecto): se “ha visto” y “ha sido visto”, respectivamente. Así se enfatiza la prolongación de la acción y del fin ya logrado, en el presente. Y no por ser logrado, es decir, no por tener ya el fin, dejará éste de estar presente en la acción cognoscitiva, sino al contrario: sólo es presente en cuanto alcanzado y poseído. Si deja de estar presente ello es por alguna causa externa al conocimiento mismo: porque uno cierra los ojos, o porque se distrae o por algo así. Sin el concurso de esta causa externa, el conocimiento sencillamente se prolongaría, conservando y acrecentando su energía, puesto que, teniendo un fin inmanente, vuelve sobre sí misma. Su acción, en resumidas cuentas, es como un círculo. Y así es perfecta¹³⁷.

Podemos cerrar ya esta cuestión. El conocimiento no es pasión como αλλοίωσις, porque no es hacerse otro, bajo ningún respecto. Por él contrario, es pura ὁμοίωσις, identificación consigo mismo y con lo otro en cuanto tal. Tampoco es pasión como pasividad, porque es pura actividad, ἐνέργεια. Sí es pasión como recepción formal de lo real. Pero no es una recepción pasiva, sino una apropiación activa de la cosa, un *identificar-se* con ella o, como hemos dicho, una pasión que es acción y acción que es pasión al mismo tiempo. Actúa la cosa informando y actúa la facultad informándose y actualizando la cosa como ser conocido: es una coactuación. De acuerdo a esto no es indiferente llamar al conocimiento *pasión*: significa que toda la operación se realiza *en* el cognoscente, o como dice Aristóteles, *en* el alma, pero también, que toda ella se realiza *con* la cosa misma presente y actuando en el alma y *en vista* de ella; no con un sucedáneo, un intermediario ni, menos todavía, con algo *puesto* por el sujeto cognoscente. La afirmación de la pasión como elemento del acto de conocimiento –del conocimiento como acto– es la afirmación del realismo aristotélico: del ser como medida del conocimiento.

137. Cfr. L. POLO, *Curso*, tomo I, pp. 53 ss; J. OWENS, *The Doctrine of Being*, cap. 14; J. DE GARAY, *Los sentidos de la forma*, pp. 131-144.

§ 27. ΤΑ ΠΡΑΓΜΑΤΑ: LOS DIVERSOS SENTIDOS DEL TÉRMINO Y SU USO EN *DE INTERPRETATIONE* I

A diferencia de otros términos que hemos visto, Aristóteles no explica en el *De interpretatione* ni en otros escritos lo que entiende por *πᾶγμα*. Seguramente ello se debe a que emplea este vocablo según el mismo sentido que tenía en el lenguaje corriente de sus contemporáneos. No es un término propio de su sistema filosófico y, puesto que tampoco lo ha sido en las doctrinas de sus predecesores, el Estagirita opinaría que no le hacía falta una especial aclaración. Suele ocurrir, empero, que el empleo de esta clase de términos por parte de los filósofos es justamente de los que acarrearán más dolores de cabeza a sus intérpretes. Y así, un buen conocedor de la teoría lingüística aristotélica, cual es G. Nuchelmans, denuncia la obscuridad de la palabra *pragma*, en el Estagirita como una “fuente de dificultades que, por largo tiempo, ha bloqueado la discusión de los problemas que conciernen a los portadores (*‘bearers’*) de la verdad y la falsedad”¹³⁸. Su obscuridad se derivaría del uso errático o ambiguo que tendría en Aristóteles. L. M. de Rijk¹³⁹ ha salido al paso de esta opinión de Nuchelmans demostrando, por la revisión de numerosos textos, que su aparente obscuridad se debe a la pretensión de interpretar uniformemente un término que tiene sentidos diferentes, aunque relacionados, y que éstos resultan suficientemente precisados por el contexto. A una conclusión parecida, pero considerando un conjunto más amplio de autores y sin tener en cuenta los estudios de Nuchelmans y de Rijk, ha llegado P. Hadot¹⁴⁰. Estos estudios permiten reducir el nuestro a ciertos puntos que aquéllos no han considerado, o no han subrayado suficientemente, y a otros con los que estamos en desacuerdo.

Πᾶγμα es un nombre de acción derivado de *πράττω* (o *πράσσω*): “obrar”, “actuar”, “practicar”, “ocuparse en”, “tratar un asunto”. De ahí que su primer sentido sea equivalente al de *πράξις*, otro nombre que deriva del mismo verbo, y que significa “acción”, “actividad práctica”¹⁴¹, por lo que se contrapone tanto a *ποίησις* “producción”, “actividad productiva”, como a *πάθος*, “pasión en el sentido de “inacción”, “inercia”. Pero

138. Cfr. G. NUCHELMANS, *Theories of the Proposition*, p. 33.

139. Cfr. L. M. de RIJK, “The anatomy of the proposition”, pp. 27- 61.

140. Cfr. Pierre HADOT, *Sur divers sens du mot PRAGMA*, pp. 309-319 .

141. Cfr. LIDELL-SCOTT, *Greek English Lexicon*, voz *πᾶγμα*, II, 3. Sobre este uso en Aristóteles, Cfr. *Eth. nic.*, II 3, 1105; IV 1126 b 11-12. Para la oposición *πράξις*–*ποίησις*, cfr. *Eth. nic.* VI 4, 5; GOMEZ ROBLEDO, *Virtudes intelectuales*, VI y VII.

πρᾶγμα se diferencia de πράξις en que subraya, de un lado, lo concreto de la acción y, de otro, su importancia.

En cuanto algo concreto, πρᾶγμα es “lo que efectivamente se hace” o “sucede” en contraposición a “lo que meramente se dice” o “se piensa”. De esta manera cobra el sentido de “hecho”, “suceso”, “realidad”¹⁴². Entonces es correcto traducirlo por “cosa” o “cosa real”, siempre y cuando no se entienda por ello el objeto pasivo de una acción, una materia inerte, sino el ser o estado de cosas singular y concreto que de algún modo interactúa con nosotros: oponiéndonos alguna clase de resistencia, midiendo nuestras acciones (físicas, morales o cognoscitivas), llamando nuestra atención, etc. Πρᾶγμα es así la realidad con la que tratamos.

En cuanto algo importante, πρᾶγμα –sobre todo en plural: πράγματα– no es tan sólo “lo que se hace”, sino “lo que reclama ser hecho” como objeto de un proyecto o de un deber, sea privado o, las más de las veces, público (de ahí que este término signifique frecuentemente las acciones y cosas relacionadas con la política)¹⁴³. Desde tal punto de vista, este término puede ser traducido por “asunto”, o sea, algo asumido o que hay que asumir. De esta última posibilidad, surge el sentido de πρᾶγμα como lo agible, pensable o decible, que a su vez, puede significar o bien “lo realizable” –lo que puede ser hecho, pensado o dicho– en oposición a lo irrealizable (más que a “lo realizado”), o bien el objeto de la acción, del pensamiento o del lenguaje. Como “objeto”, por último, πρᾶγμα puede significar o bien la realidad misma, (coincidiendo este sentido con el que veíamos antes), o bien el mero contenido de un pensamiento o de un enunciado, que se distingue tanto de la realidad a que se refiere como del acto psíquico o lógico al que obedece. Pero, de uno u otro modo, corresponde siempre a algo “objetivo”, como aquello a lo que se dirige la atención. Se ve, pues, que todos estos sentidos están relacionados y que la mayor parte de ellos no son excluyentes, por lo que pueden darse conjugados en el mismo contexto.

Aristóteles emplea este término en todos los sentidos mencionados y aún en otros, que no hemos señalado: por ejemplo, πρᾶγμα con el significado de sujeto por oposición a sus propiedades o accidentes¹⁴⁴, o bien con el significado vulgar de cosa por oposición a los seres humanos¹⁴⁵.

142. Cfr. LIDELL-SCOTT, voz πρᾶγμα; BAILLY, misma voz, III.

143. Cfr. BAILLY, voz πρᾶγμα, II, especialmente, 5; P. CHANTRAINE, voz πράσσω, derivés, 4; LIDELL-SCOTT, misma voz, II 4; III 2.

144. Cfr. *Tópicos*, I 5, 102 a 19; 8, 103 b 8; *Soph. el.*, 24, 179 a 28; *Phys.*, IV 14, 223 b 25, V, 3, 226 b 30; 4 227 b 28; *Meteorologica*, IV 1, 379 a 32- b 1.

145. Cfr. *Pol.*, III 9, 1280 a 17- 19; IV 15, 1299 b 18.

Pero en la tesis de *De interpretatione*, τὰ πράγματα significa marcadamente las cosas mismas –entes, hechos, sucesos reales– en oposición al conocimiento (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ) y al lenguaje (τὰ ἐν τῇ φωνῇ). Esta oposición, no es de contradicción ni de contradicción, sino de correlación (πρὸς τι). En efecto, de acuerdo a lo que hemos visto en los párrafos anteriores, el lenguaje separado del conocimiento se convierte en mero sonido, en ruido, y el conocimiento separado del ser que conoce es un absurdo¹⁴⁶. Dicho ser, por su parte, en la misma medida en que es real está abierto al conocimiento, y el conocimiento está abierto a su expresión por el λόγος, o mejor, lo reclama para alcanzar su perfección bajo la forma de ἐπιστήμη¹⁴⁷. Pero ahondar en estas relaciones para precisar el vínculo λόγος-ὄν, es algo que intentaremos hacer poco más adelante. De momento sólo interesa observar que el ser se opone a los otros términos de la relación como el fundamento con respecto a lo fundado. Fundamento quiere decir aquí: *origen* (ἄθεν) del conocimiento y de su expresión por el lenguaje, y *fin* (τέλος) al que ellos remiten; de donde también quiere decir el límite (πέρας) por el que ellos se miden desde el punto de vista de su verdad. Πᾶν es, por tanto, algo extramental y extralingüístico, en el sentido de que no es un componente material ni formal del conocimiento y del lenguaje; es su principio extrínseco. Esto se enfatiza al emplear este término en vez de otro aparentemente más fuerte: ὄν, “ser” o “ente”, “lo que es”. El ser, en efecto, se dice de muchas maneras¹⁴⁸; no es sólo que tenga sentidos diversos, aunque relacionados, sino que –como ha destacado A. Llano¹⁴⁹ comentando a Aristóteles– admite diversas perspectivas o criterios de clasificación semánticos –al menos cuatro¹⁵⁰ –y cada uno de ellos aloja, por su parte, nuevos y diferentes sentidos específicos. El punto, sin embargo, no es la complejidad de “ser”, puesto que sus sentidos pueden ser suficientemente distinguidos, como hace Aristóteles en su *Metafísica*. La cuestión es que algunos de estos sentidos no se refieren al ser en la realidad (ἐν τοῖς πράγμασιν, τὸ ὄν κατὰ φύσιν), sino al ser en el lenguaje y sólo como es en el lenguaje (τὸ ὄν κατὰ λόγον), o en el pensamiento discursivo (διάνοια). Es lo que significan, por ejemplo,

146. Cfr. *An post.*, I 2, 71 b 25-26.

147. Ἐπιστήμη o ciencia, en efecto, no es otra cosa que conocimiento pleno, en cuanto tal le es inherente tener, entre otras notas propias, las de ser demostrativo, manifestativo (ἀποδεικτικός) y enseñable (διδασκαλικός) (Cfr. *Eth. nic.*, VI 3; *Met.*, I 1, 981 b 7-10; *An post.* I 2). Ahora bien, esto es imposible sin el lenguaje. El mismo núcleo de la ciencia, el συλλογισμός es una “concatenación de enunciados”.

148. Cfr. *Met.*, IV 2, 1003 a 33; VI 2, 1026 a 33; VII 1, 1028 a 10, etc.

149. Cfr. A. LLANO, *op. cit.*, pp. 151 ss.

150. Cfr. BRENTANO, *On the Several Senses of Being in Aristotle*.

el ser como lo verdadero (τὸ ὄν ὡς ἀληθές)¹⁵¹ (con ciertas restricciones a las que nos referiremos en otro capítulo) y también, en cierto modo, el ser como accidente (τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός)¹⁵². Frente a esta oscilación semántica del término ὄν, πᾶγμα subraya más nítidamente el sentido fuerte o real del ser: el ser presente *hic et nunc* de un modo tan concreto y objetivo, en principio, como el de las acciones.

Pero tampoco πᾶγμα, como veíamos en nuestro primer análisis del término, está exento de toda multiplicidad semántica. Ultimamente diversos autores han insistido sobre esta cuestión a propósito de Aristóteles. De Rijk¹⁵³ parte proponiendo traducir de manera general este término (en Aristóteles) como “estado de cosas” (*state of affairs*), con lo cual, inspirado seguramente en Wittgenstein y en su tradición, parece que quiere significar no “una cosa”, sino una combinación de objetos o cosas”. Ello posiblemente esté en relación con la noción de λόγος, interpretado como una expresión compuesta (de sujeto y predicado unidos por la cópula verbal) por ejemplo: “Algún hombre es blanco”. Πᾶγμα, en efecto, sería la combinación de cosas expresada por el λόγος, entendido como un complejo significativo¹⁵⁴. Esto muchas veces es así, pero no es correcto generalizar irrestrictamente, pues en ocasiones πᾶγμα está por un objeto simple, vgr. “Calias” u “hombre”¹⁵⁵. Por otra parte, al hacer primar el “estado” sobre la “cosa”, se privilegia la dimensión accidental y fenoménica de la cosa, y su substancia queda más bien entre paréntesis, lo cual tampoco parece autorizado por Aristóteles, puesto que para él las cosas se pueden conocer y decir en virtud de su substancia. Ahora bien, tal como en Wittgenstein un “estado de cosas” puede ser real o posible, para De Rijk πᾶγμα puede mentar en Aristóteles un “estado de cosas” que ocurre realmente en el mundo exterior (*in the outside world*, expresión más bien cartesiana que aristotélica), o un “estado de cosas” meramente concebido; puede referirse a las cosas mismas, o a ellas tal como son percibidas y significadas¹⁵⁶. Según este autor, los contextos permiten distinguir suficientemente cuándo πᾶγμα tiene uno u otro significado. Nuchelmans¹⁵⁷, en cambio, opina que el uso aristotélico del término es ambiguo, porque en los mismos textos, πᾶγμα puede ser interpretada como significando algo real, o como mero contenido de un pensamiento. Sin embargo, en

151. Cfr. A LLANO, *Metafísica y lenguaje*, pp. 171-191; Brentano, *op. cit.*, pp. 15-26.

152. Cfr. A LLANO, *op. cit.*, pp. 155-171.

153. Cfr. DE RIJK, *Logos and Pragma*, pp. 39-41.

154. Cfr. DE RIJK, *Logos and Pragma*, pp. 39-41, 53.

155. Cfr. *De interpr.*, 7, 17 a 37 ss.

156. Cfr. DE RIJK, *Logos and Pragma*, pp. 39, 41.

157. Cfr. NUCHELMANS, *Theories of the Proposition*, pp. 33-36.

todos los casos que él cita, se inclina por entender $\pi\rho\alpha\tilde{\nu}\gamma\mu\alpha$ del segundo modo, por lo que parece excluir del todo el sentido realista del término. Algo semejante sostiene Hadot¹⁵⁸, quien reconoce tres significados del término en Aristóteles: a) “aquello de lo que se habla”, “la materia en cuestión”; b) sentido, por oposición *onoma* y a *lexis*; c) concepto o término, por oposición a la proposición. Obviamente ninguno de los dos últimos significados expresan el ser real y, aunque el primero podría dar lugar a ello, tampoco lo hace, puesto que Hadot sólo entiende por él lo que es “en el discurso”, “el punto a discutir”, el “problema”, “tema” o “cuestión” que se debate. De $\pi\rho\alpha\tilde{\nu}\gamma\mu\alpha$ como expresión del sentido fuerte del ser, se pasa así a $\pi\rho\alpha\tilde{\nu}\gamma\mu\alpha$ como expresión del ser intencional o del *ens rationis*.

Que hay textos donde $\pi\rho\alpha\tilde{\nu}\gamma\mu\alpha$ significa esta última clase de entidades mentales, lógicas o hipotéticas es, por cierto, innegable. Así en *Poética* 6, 1450 a 5, $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\sigma\iota\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\acute{\omega}\nu$ significa la “composición o estructura de los hechos”, pero no de los hechos reales, sino de los hechos fabulosos o ficticios que urden la trama de la tragedia literaria; este sentido del término se repite en numerosos pasajes de la misma obra¹⁵⁹. En *De interpretatione* 7, 17 a 38, $\tau\acute{\omega}\nu\ \pi\rho\alpha\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ se refiere a las cosas universales (vgr. “hombre”) o particulares (vgr. Calias) en tanto que sujetos de una predicación; es evidente que $\pi\rho\alpha\tilde{\nu}\gamma\mu\alpha$ significa aquí algo que puede no ser real y concreto, puesto que lo universal, al menos cuando es tomado también universalmente, corresponde a una abstracción mental. Un significado análogo al citado parece tener la expresión $\tau\acute{\alpha}\ \delta\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\alpha\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, de que se sirve Aristóteles en *De interpretatione* 12, 21 b 27-28, para explicar la oposición de las proposiciones modales: no se refiere tanto a una oposición entre cosas cuanto entre proposiciones, o mejor, entre contenidos proposicionales (vgr. “que el hombre sea blanco”) a los que se añaden aserciones modales tales como “es posible”, “no es posible” o “es necesario”¹⁶⁰.

Un interesante ejemplo de este empleo del término se encuentra en el capítulo 29 de *Metafísica* V, donde Aristóteles considera los sentidos con arreglo a los que se dice o emplea el término *falso* ($\tau\acute{\omicron}\ \psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$). “Falso se puede decir, en primer lugar, de una cosa ($\pi\rho\alpha\tilde{\nu}\gamma\mu\alpha$)¹⁶¹; en segundo lugar, de un enunciado ($\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$)¹⁶²; y, en tercer lugar, de un hombre

158. Cfr. P. HADOT, *Sur divers sens du mot Pragma*, pp. 309- 313.

159. Cfr. *Poet.*, 6, 1450 a 15, 37; 7, 1450 b 23; 14, 1453 b 2, 5, 13; 1454 a 14.

160. Cfr. los comentarios a este texto de Nuchelmans, *Theories of the Proposition*, p. 36; y DE RIJK, *Logos and Pragma*, p. 35.

161. Cfr. *Met.*, V 29, 1024 b 17-26.

162. Cfr. *ibid.*, 1024 b 26-1025 a 1.

(ἄνθρωπος)¹⁶³. ¿Qué puede significar una “cosa falsa” (πρᾶγμα ψεῦδος), si de antemano sabemos que no se refiere a una persona que miente ni a un enunciado erróneo? Se puede referir a un objeto o a un hecho real. Pero ¿como podría ser falso algo real? Ross¹⁶⁴ seguramente tiene razón al objetar que no hay cosas tales como hechos u objetos falsos; en verdad, no los hay ni los puede haber, porque “realidad” y “falsedad” son términos contradictorios, lo cual hace de su virtual unión algo sin sentido. Sin embargo, el mismo Aristóteles nos da cuenta de cómo se puede decir, sin caer en el sinsentido, que algo real es falso: “Se llaman falsas las cosas que, siendo reales, son aptas por naturaleza para parecer o como no son o lo que no son”¹⁶⁵. Así, decimos que un dibujo sombreado o un sueño son cosas que existen, pero al mismo tiempo decimos que son cosas falsas en la medida en que producen una imagen de lo que ellas no son. El asunto estaría resuelto si este fuera el único sentido en que se pudiera decir razonablemente que una cosa es falsa; pero Aristóteles no piensa así: las cosas –dice él– se llaman falsas o porque, siendo, parecen ser lo que no son, o porque simplemente ellas mismas no son (ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτὰ)¹⁶⁶. Si ya costaba entender en qué sentido se aplica el adjetivo “falsas” a las cosas que son, más cuesta todavía saber en qué sentido se aplica a las que no son. Si “no son” significa aquí “no existen” (y, por tanto, no son reales ni aparentes) ¿de qué se dice la falsedad? ¿Qué sentido puede tener “falso” (peor aún en plural “falsos”) dicho de nada?

La cuestión suscitada evoca las graves cuestiones que llamaron la atención de Platón en el *Sofista* y que han vuelto a ser una preocupación central de las más diversas tendencias de la filosofía contemporánea. Pero mejor que dar un rodeo por otros campos para entender lo que está significando Aristóteles, es fijarse en lo que él mismo nos dice al respecto: “Lo falso se dice en primer lugar, como una cosa falsa (πρᾶγμα ψεῦδος), o bien porque no concuerda o porque es imposible que concuerde (por ejemplo, si dijéramos “la diagonal (del cuadrado) es conmesurable”, o “tú estás sentado”); en efecto, de estas cosas, una es falsa siempre, y la otra, a veces; pues, en ambos casos, ellas no son”¹⁶⁷. Obviamente πρᾶγμα, en cuanto calificada por ψεῦδος, no se refiere aquí a algo existente, porque está justamente por lo que no se da o por lo que no puede darse en la

163. Cfr. *ibid.*, 1025 a 2-13.

164. Cfr. *Aristotle's Metaphysics*, ad. 1024 b 17.

165. *Met.*, V 29, 1024 b 21-23: Τὰ πράγματα ψευδῆ δὲ ὅσα ἔστι μὲν ὄντα, πέφυκε μέντοι φαίνεσθαι ἢ μὴ οἶά ἔστιν ἢ ἄ μὴ ἔστιν.

166. Cfr. *ibid.*, 1024 b 24-26. Este sentido de πρᾶγμα ψεῦδος corresponde al que Aristóteles describe en 1024 b 17-21.

167. *Ibid.*, 1024 b 17-21.

realidad. Pero, aunque los ejemplos que da Aristóteles de ella sean proposiciones o λόγοι, tampoco puede referirse a un λόγος, propiamente dicho, porque según vemos, lo falso ως πᾶγμα ψεῦδος se opone a λόγος ψευδής dando lugar a sentidos diferentes del término. Entonces πᾶγμα ψεῦδος sólo puede referirse al *objeto* de un λόγος ψευδής, o sea, no a una afirmación o expresión falsa, sino a su contenido proposicional. Ello se ve confirmado por el texto griego, ya que los ejemplos están contruidos con frases de caso acusativo y verbo infinitivo (τὸ τὴν διάμετρον εἶναι σύμμετρον ἢ τὸ σὲ καθῆσθαι), fórmula que en la vieja lengua suele reemplazar a las frases contruidas con la conjunción ὅτι (“que”) y el verbo en modo indicativo, es decir, a las frases de discurso indirecto (o de actitud proposicional), por la que nos referimos al contenido de una alocución, de un pensamiento o de una creencia, antes que a la realidad misma¹⁶⁸. De hecho, la mayoría de los traductores del pasaje en cuestión lo vierten mediante frases de discurso indirecto como “...si dijéramos que la diagonal es conmensurable o *que* tú estás sentado”. Ahora bien, si esto es así, cuando se dice en la *Metafísica* que las cosas se llaman falsas en el sentido de que *no son*, esto no puede referirse a cosas o hechos que “no existen”, sino a contenidos proposicionales que “no son el caso”, a objetos de opinión que “no corresponden a la realidad”. Lo falso, en efecto, sólo se puede decir de un contenido proposicional dado, o sea, que existe en el discurso, pero que no concuerda con los hechos. En tales casos “no ser” no expresa la inexistencia, sino el acto asertivo de negación (la ἀπόφανσις entendida cómo fuerza asertiva).

De Rijk¹⁶⁹ se inclina a pensar que πᾶγμα tiene este mismo sentido en textos como *Metafísica* VI, 4, 1027 b 26¹⁷⁰, *Categorías* 12, 14 b 19 y 21¹⁷¹, y *De interpretatione* 3, 16 a 23¹⁷², entre otros. En todos ellos

168. Cfr. NUCHELMANS, *Theories of the Proposition*, p. 33. En griego las frases de acusativo más infinitivo también pueden emplearse para designar cosas o sucesos reales. Pero los ejemplos que da en este texto Aristóteles (a saber, de lo que no es) y el hecho de que ellos mismos vayan anteceditos de la expresión ὡςπερ λέγεται “como si dijéramos”, indican que no es éste su uso actual.

169. Cfr. DE RIJK, *Logos and Pragma*, pp. 34-35, 37-39, 50-52.

170. *Met.*, VI 4, 1027 b 25-26: “Pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas (ἐν τοῖς πράγμασιν), como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento (διανοίᾳ)” (trad. García Yebra).

171. *Cat.*, 12, 14 b 10- 22: “El ser hombre es convertible según la secuencia de ser respecto de la proposición verdadera acerca de él, pues si es hombre, verdadera es la proposición por la cual decimos que es hombre, y ciertamente es convertible; pues si es verdadera la proposición por la que decimos que es hombre, es hombre. Pero la proposición verdadera de ningún modo es causa del ser de la cosa (τοῦ εἶναι τὸ πᾶγμα); no obstante la cosa (τὸ πᾶγμα) aparece, de algún modo

significaría un “estado de cosas” (*state of affairs*), pero no como ocurre en el “mundo exterior” (*the outside world*), sino como es concebido o creído. De este modo se identificaría con el contenido de “logos” o de un nombre; y el verbo “ser” o “no ser” referido a *πᾶγμα* no sería más que la expresión del acto asertivo “es el caso” o “no es el caso” (salvo en el primero de los textos citados, donde el acto asertivo estaría designado por el término *διάνοια*, “pensamiento”). Por nuestra parte, nos inclinamos a pensar que la interpretación tradicional de estos textos, que entiende este término como “cosa” o “estado de cosas” real, se ajusta mejor al pensamiento aristotélico, o que, al menos, como lo reconoce Nuchelmans, es una opción que los textos admiten. Pero discutir esta cuestión ahora, no es nuestro objetivo; más adelante, especialmente cuando consideremos el problema del lenguaje y la verdad, volveremos sobre alguno de estos textos. De momento nos interesa hacer ver que, en la tesis de *De interpretatione* 1, *πράγματα* significa inequívocamente cosas (seres, hechos, sucesos, estados de cosas) *in re*, puesto que, en esas líneas, ellas se oponen expresamente a *τὰ ἐν τῇ φωνῇ* y a *τὰ ἐν τῇ ψυχῇ*, es decir, a las “cosas” que son *en el lenguaje* o *en el pensamiento*, que son las únicas a las que se podrían adscribir los “estados de cosas concebidos” o contenidos proposicionales.

Por otra parte, que *πᾶγμα* signifique en algunos textos de Aristóteles esta última clase de entidades, no excluye su significado realista, sino que más bien se explica a partir de esta significación originaria y fundamental. *Πᾶγμα*, en efecto, significa el ser (o realidad) en cuanto opuesto, por su distinta naturaleza, al lenguaje y al pensamiento; pero, al mismo tiempo, en cuanto vinculado a ellos como su principio extrínseco, o sea, como su *objeto*, como aquello que se piensa y se dice. Ahora bien, lo que se piensa y se dice es *lo que es*, las cosas mismas; mas, derivadamente, también pueden cumplir este papel las mismas ideas, pensamientos o contenidos proposicionales en la medida en que son como el medio por el que nos referimos a la realidad. El pensar y el decir están naturalmente dirigidos a las cosas —son éstas sus objetos naturales—, pero en virtud del proceso de reflexión y abstracción, podemos detenernos o centrar nuestra atención en el medio lingüístico o mental que nosotros mismos construimos (en principio, para referirnos a las cosas), otorgándoles el rango de nuevos objetos. Además, en tal caso el pensar y el decir pasan a ser actos, fuerzas

como causa de ser la proposición verdadera. En efecto, por ser o no ser la cosa (*εἶναι τὸ πᾶγμα ἢ μὴ*), la proposición se dice verdadera o falsa” (trad. Giannini y Flisfisch).

172. *De interpr.*, 3, 16 a 19- 23: “Proferidos solos y por sí mismos, los verbos son nombres y significan algo (...), pero aún no significan si es o no es. Pues ni siquiera ‘ser’ o ‘no ser’ es un signo de la cosa (tou~ pravgmato”), ni aún si dices meramente ‘lo que es’ ” (trad. García y Velarde).

o usos, y los nuevos objetos, los contenidos más o menos neutrales sobre los que recaen tales actos o usos. Estos actos o usos, como ha puesto de manifiesto la filosofía analítica, pueden ser asertivos y, entonces, referir los contenidos a la realidad; pero también pueden ser poéticos o retóricos, sin ninguna intención de concordancia con la realidad, sino de exaltación de un auditorio o de venta de un producto, etc. Se pasa así de la *intentio recta* a la *intentio obliqua*, vale decir, del ser extramental a su correlato intramental o intralingüístico. De esta manera el sentido de *πᾶγμα* como objeto mental o lingüístico (o real ficticio, como en la tragedia) se funda en su anterior sentido de objeto real y natural del pensamiento y del discurso.

La cosa misma en cuanto contrapuesta y al mismo tiempo relacionada con el lenguaje y el pensamiento, es el significado primario y dominante del término *πᾶγμα* en los escritos aristotélicos. Ello es patente, por ejemplo en el célebre pasaje de la *Metafísica*¹⁷³, donde el Estagirita se refiere a lo verdadero y lo falso como al sentido principalísimo (*κυριώτατα*) según el que se dicen el ser y el no-ser. En este lugar, *πράγματα* designa las cosas reales (o seres) en cuanto medida del *λόγος* o, más precisamente, de su verdad o falsedad: “Lo verdadero o lo falso (...) es en las cosas (*ἐπὶ τῶν πράγματων*) el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas (*τὰ πράγματα*)... Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad”. En otro conocido texto, *Refutaciones sofísticas* 1, 165 a 6 ss., *πράγματα* significa las cosas reales en cuanto ostentan una naturaleza distinta a la de los nombres (*ὀνόματα*) y de los enunciados (*λόγοι*) por las que nos referimos a ellas¹⁷⁴; este significado del término se repite en varios lugares más de la misma obra¹⁷⁵. En *Física* III 8, 208 a 15-16, se opone lo que sucede en la cosa (*ἐπὶ τοῦ πράγματος*) a lo que sucede en el pensamiento (*ἐπὶ τῆς νοήσεως*). En *De generatione et corruptione* I 8, 325 a 17-19, se contraponen lo que es según los argumentos (*ἐπὶ μὲν τῶν λόγῳ*) a lo que es según los hechos (*ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων*). En *Tópicos* I 18, se insiste sobre la necesidad de examinar de cuántas maneras se dice un nombre “para que los razonamientos

173. Cfr. *Met.*, IX 10, 1051 a 34- b 9.

174. La misma interpretación de este pasaje hace DE RIJK (*Logos and Pragma*, p. 36). Por el contrario, interpretan *πᾶγμα* como “sentido” y no como “cosa real y concreta”, HADOT (*op. cit.*, p. 311), WIELAND (*Die Aristotelische Physik*, pp. 159, 170, 196), y DÜRING (*Aristoteles*, p. 86, n. 245).

175. Cfr. *Soph. El.* 16, 175 a 6-8; 17, 177 a 30-32; 22, 178 a 25-27.

se formen de acuerdo con la cosa (πρᾶγμα) y no en relación al nombre (ὄνομα)¹⁷⁶. Aunque en este último texto πρᾶγμα podría tener el significado de “concepto” o “sentido” en oposición al nombre, el contexto muestra que no significa ésto sino la realidad extralingüística (o referencia, *Bedeutung*, en terminología fregeana). En *Física* VIII 8, 263 a 11 ss. se distingue lo que es suficiente para dar cuenta de una pregunta capciosa, de lo que es suficiente para dar cuenta de la cosa y la verdad (πρὸς τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν ἀλήθειαν). En *Ética Nicomaquea* IX 10; 1171 a 13- 14, ἐπὶ τῶν πραγμάτων se refiere a los hechos en tanto que confirman una doctrina. En *Metafísica* I 3, 984 a 18, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα significa las cosas mismas en cuanto se hacen patentes al filósofo e imponen el curso de su investigación¹⁷⁷.

Volviendo al texto de *De interpretatione* 1 que contiene la tesis que ahora nos ocupa, podemos señalar otra cualidad atribuída ahí a τὰ πράγματα, que confirma nuestra interpretación. Aristóteles atribuye a τὰ πράγματα el ser “las mismas para todos (ταῦτὰ πᾶσι)”, a diferencia de la lengua, que “no es la misma para todos (οὐδὲ πᾶσι τὰ αὐτά)”. Como hemos adelantado, la no-mismidad, o sea, la diferencia o variación, es un signo de la convención, del σύμβολον; en cambio, la mismidad es un síntoma de la naturaleza, de la φύσις. Esta es lo que tiene su principio en sí mismo y no en nosotros. Así la mismidad subraya lo objetivo, lo que es en sí mismo independientemente de nuestras opiniones, gustos o pretensiones. Así como en el orden práctico de la política πρᾶγμα designa el bien público, que es el mismo para todos los miembros de la πόλις, así también, en el orden teórico de la ciencia, designa el ser actual y objetivo, que es el mismo no sólo para un pueblo sino para todos los hombres.

Por último, la objetividad de τὰ πράγματα no excluye la idea de cierta familiaridad e importancia pública que, según decíamos, evoca esta palabra en la mente del hombre griego; la idea de algo común con lo que tenemos algún trato de carácter vital. Por tanto, al emplear este término para designar el ser del que es trasunto el lenguaje, las cosas a las que ponemos nombre, Aristóteles posiblemente esté sugiriendo que estas cosas

176. Cfr. *Top.*, I 18, 108 a 18- 22.

177. HADOT (*op. cit.*, p. 310) opina que πρᾶγμα en este pasaje no significa “realidad” sino “problema”, “cuestión”. Sin embargo, hemos visto que en *Física* VIII 8, 263 a 11 ss., una respuesta puede satisfacer una determinada pregunta o cuestión, sin dar necesariamente cuenta de la realidad. Por el contrario, es la misma realidad en cuanto misterio, en cuanto inteligible, pero no de una manera fácil ni inmediata para el intelecto humano, la que nos incita a formularnos preguntas sobre ella y a investigar para profundizar en su conocimiento. De ahí que Aristóteles pueda enseñar que “cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser” (*Met.*, II 1, 993 b 30).

son, ante todo, aquellas que forman parte de las experiencias de vida de una comunidad lingüística. Nombramos y decimos las cosas en tanto que las conocemos; o sea, en tanto que las conoce no sólo un individuo, como una experiencia suya exclusiva y privilegiada, sino la colectividad. La intermediación del conocimiento entre el ser y el lenguaje no tiene seguramente para Aristóteles sólo un valor individual, sino también, por así decirlo, sociológico. De hecho la ἐμπειρία como conocimiento singular de lo singular en cuanto tal, es, para Aristóteles, incomunicable, esto es, inefable e inenseñable, porque no es una noción universal (ὑπόληψις καθόλου). Esto último quiere decir que no es objetivable, que no está abierto al conocimiento de la comunidad, a diferencia de lo que ocurre con el arte (τέχνη) o la ciencia (ἐπιστήμη)¹⁷⁸. La ἐμπειρία puede ser objeto de inducción, más no de comunicación. La noción universal, por el contrario, puede en principio ser tenida por un solo individuo, pero en tanto que es universal es escible por todos y, en esa medida, es comunicable por el lenguaje. El mismo lenguaje es un bien público y este carácter suyo tiene su asiento en el ser “a la vista” de todos, que es la πρᾶγμα.

De lo dicho no se sigue que las especies lingüísticas coincidan exactamente, en el lenguaje corriente, con las especies naturales o reales. El lenguaje nombra y ordena seres, pero no siempre de la misma manera. La comunidad tiene mayor trato y familiaridad con unas cosas y menos con otras. Las que reclaman más su atención reciben nombres precisos, que muchas veces no distinguen sólo sus naturalezas, sino también sus accidentes, mientras que otras cosas quedan innominadas o confundidas en nombres vagos y genéricos. Sea por excesos o por vacíos de designación, el hecho es que el léxico y la estructura de una lengua no se ajusta necesariamente al orden y a las diferencias que tienen los seres en la realidad¹⁷⁹. Ello se hace todavía más patente al comparar la diversa ordenación de los objetos que hay implícita en diferentes lenguas. Aristóteles no habla explícitamente de este fenómeno, pero debemos suponer que lo conoce, pues buena parte de su trabajo filosófico consiste justamente en analizar, depurar y reconstruir el significado usual de los términos para ajustarlo mejor a la realidad. Seguramente piensa que el progreso científico debería ayudar a que las especies lingüísticas fuesen cada vez más

178. Cfr. *Met.*, I 1, 980 b 25-981 b 10.

179. Una interesante constatación de los llamados vacíos lexicológicos de designación hace, en el s. II a. de C., VARRON (remitiendo a una fuente todavía anterior): la lengua latina no distingue el sexo de los animales salvajes con los que no tiene mayor trato (*usus*), es decir, no dispone de un nombre especial para designar a los machos y de otro para designar a las hembras, mientras que sí dispone de ellos para designar a los animales domésticos. Así muestra contra los “analogistas” que no hay estricto paralelismo entre lenguaje y realidad. Cfr. VARRON, *De Lingua Latina*, IX, 55- 62.

adecuadas a las especies naturales, de modo que se reduzca la desproporción entre lenguaje y las cosas¹⁸⁰. Pero, como indica en las *Refutaciones sofisticas*¹⁸¹, un grado de desproporción entre ambos es un *factum* que debe tener en cuenta el que habla. En todo caso, el factor cognoscitivo que según Aristóteles media entre las voces y las cosas, permite entender mejor que si se lo suprimiese (como era frecuente entre los pensadores antiguos), fenómenos tales como los vacíos de designación o la desigualdad de especies lingüísticas que se observa entre diferentes grupos hablantes.

§ 28. LA PALABRA COMO SÍMBOLO DEL PENSAMIENTO

Los cuatro términos examinados anteriormente se ordenan, según Aristóteles, en virtud de las siguientes relaciones: las formas que son en la escritura son *símbolos* (σύμβολα) de las formas que son en la voz; éstas, a su vez, son primariamente (πρώτως) *signos* (σημεία) de las concepciones que son en el alma, y estas concepciones son *mismidades* (ὁμοιώματα) de las cosas mismas.

Veamos las primeras relaciones.

La mayor parte de los comentaristas del *De interpretatione* coinciden en entender como equivalentes los términos de σύμβολον y de σημεῖον en este pasaje. Unos, como Boecio¹⁸², Bonitz¹⁸³ y Steinthal¹⁸⁴, porque las consideran sinónimas independientemente de los contextos; otros, como

180. No obstante ser uno de los precursores de la lógica y de los lenguajes formalizados, Aristóteles pone su empeño en llevar a cabo sus investigaciones científicas valiéndose del mismo lenguaje corriente, aunque revisado y depurado, antes que en la construcción de un lenguaje científico propio paralelo al corriente o "natural", como se le tiende a llamar actualmente. Es claro que para Aristóteles el prototipo lingüístico es éste, siendo el formalizado mera representación de aquél.

181. Cfr. *Soph. el.*, 1, 165 a 6-13.

182. Cfr. BOECIO, *In De interpretatione*, ed. prima, p. 297 A ss; ed. secunda, p. 405 A ss. Este autor traduce indistintamente σύμβολα y σημεῖα como "notae".

183. Cfr. BONITZ, *Index Ar.*, 715 b 12-14.

184. Cfr. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, p. 186, nota.

Ammonio¹⁸⁵, Tomás de Aquino¹⁸⁶, Waitz¹⁸⁷; Aubenque¹⁸⁸, Brandt¹⁸⁹ y La Croce¹⁹⁰ porque, sin negar una diferencia de significado entre ambos términos, consideran que Aristóteles los emplea con un mismo sentido en este texto. Finalmente hay autores, como Kretzmann¹⁹¹, Bellemare¹⁹² y Rabossi¹⁹³, que niegan la equivalencia de estos términos en general y, particularmente, en el *De interpretatione*. Waitz sostiene que el σύμβολον es un signo subjetivo y convencional, a diferencia del σημεῖον, que sería un signo objetivo y natural. La misma, interpretación adoptan, entre otros, Aubenque, Kretzmann, La Croce y, con algunos matices de diferencia Bellemare. Pero esta manera de entender la diferencia entre ambos términos no es del todo acertada. Aunque σημεῖον en Aristóteles muchas veces significa algo así como un síntoma, un signo o manifestación natural de algo, también a veces significa un signo establecido arbitrariamente, tal como el verbo σημαίνειν, del que deriva, puede significar, según se ha visto, un acto de significación natural o convencional¹⁹⁴. Por el contrario σύμβολον, en el sentido de signo, no es empleado por los griegos y por Aristóteles en particular sino para designar un signo de carácter convencional. En el capítulo segundo del *De interpretatione* el σύμβολον es contrapuesto expresamente a las expresiones (δήλωσις) naturales de los animales, quedando aquél reservado exclusivamente para designar el lenguaje convencional (φωνή σημαντικὴ κατὰ συνθήκην) de los hombres¹⁹⁵. Así, pues, σημεῖον y σύμβολον son términos que no difieren por su significado, sino por la extensión de su significado. Todo σύμβολον es σημεῖον, mas no viceversa, porque sólo los signos convencionales (σημεῖον κατὰ συνθήκην) son símbolos. De ahí que éste pueda ser ocasionalmente designado con el nombre de aquél, como entendemos que hace Aristóteles en el pasaje en cuestión.

En verdad, contrariando en cierto modo su interpretación disyuntiva de ambos términos, Kretzmann –a quien sigue Rabossi– tampoco niega

185. Cfr. AMMONIO, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, p. 20.

186. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 13-19.

187. Cfr. Th. WAITZ, *Aristotelis Organon Graece*, vol I, pp. 324- 325.

188. Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l' être*, pp. 106-108 y 109, n. 1.

189. Cfr. R. BRANDT, *Die aristotelische Urteilslehre*, pp. 33-35

190. Cfr. E. LA CROCE, "Aristóteles, *De interpretatione* 16 a 3- 8", *Philosophica* (Valparaíso), nm. 9-10 (1986- 87), p. 118.

191. Cfr. N. KRETZMANN, "Aristotle on Spoken Sound", pp. 5-8.

192. Cfr. P. BELLEMARE, "Symbole", pp. 267 ss.

193. Cfr. E. RABOSI, "Lenguaje, pensamiento y realidad", p. 175.

194. Sobre los diversos empleos que hace Aristóteles del término σημεῖον, cfr. BONITZ, *Index Ar*, 677 a 41-b 49.

195. Cfr. *De interpr.*, 2, 16 a 26-29.

que los “sonidos del habla” sean símbolos de “impresiones mentales”, pero sostiene que, a diferencia de las “marcas escritas”, también son previamente “síntomas”, o sea, “efectos indicativos” de unas causas concurrentes, que son las impresiones mentales. Así “un loro puede producir sonidos de habla de impresiones mentales que en tu mente pueden ser símbolos (...) mas debido a que ellos no son síntomas de que ocurran tales impresiones mentales en el loro, no son producidas como símbolos (...) por el loro”¹⁹⁶. Pero cabe objetar que lo mismo se puede decir de las marcas escritas, puesto que también son “efectos indicativos” de alguna causa y, sin embargo, Aristóteles no se ve en la necesidad de llamarlas “σημεία” y “σύμβολα”. Y si en efecto Aristóteles entendiera disyuntivamente ambas nociones, tendría que haber precisado que las palabras habladas no son meros síntomas naturales (σημεία) sino también símbolos, pues a ello está dirigido su planteamiento. Por otra parte, poniéndonos en el nivel en que pone las cosas Kretzmann, cabe preguntarse qué diferencia hay entre un loro, un magnetófono o una impresora a este respecto. Un loro puede reproducir sonidos inteligibles lo mismo que un magnetófono, o, signos escritos, una impresora; y porque éstos aparatos no tengan una *intención significativa* nadie pretende que por eso sus productos no puedan tener un significado. Si lo tienen es porque el emisor, escritor o programador original tuvo dicha intención, y con eso basta. Por lo demás, el significado de las palabras es producto de una convención colectiva y tiene una referencia objetiva y, por ello, normalmente trasciende a la mera intención de su emisor. Finalmente, pretender que los signos escritos “no son síntomas de los sonidos del habla, porque regularmente son producidos en ausencia de estos sonidos; y no son síntomas de impresiones mentales, porque persisten pasado el tiempo de su producción”¹⁹⁷, sólo puede sostenerse sobre la base de una restricción del concepto de σημεῖον y también del de signo natural, que no encuentra justificación en ninguna parte. Quizás la inmediatez entre la intención significativa y su expresión sea importante, en un marco teórico donde el significado o referencia de una expresión se identificara exclusivamente con su sentido (*Sinn*), porque entonces no se podría conocer el significado de la expresión si no se conociera al mismo tiempo la intención que en un momento dado la anima, el uso que actualmente se le esté dando. Pero, sin desconocer esta dimensión pragmática del lenguaje —esencial para la psicología y a la que reducen su análisis ciertas corrientes de la filosofía del lenguaje—, es indudable que el *De interpretatione* de Aristóteles versa primordialmente sobre el discurso “científico”, sobre lo que las palabras

196. KRETZMANN, “Aristotle on Spoken Sound”, p. 8.

197. *Ibid.*

aquí o allá, antes o después, dicen de las cosas más bien que de sus emisores. Y para este efecto una *sintomatología* como la que cree ver Kretzmann no tiene ninguna relevancia, a diferencia de lo que ocurre con la *simbología*, pieza fundamental de la semántica aristotélica.

Por último, Bellemare no opone el σημεῖον al σύμβολον sino para destacar las peculiaridades del segundo, y también reconoce que la tesis aristotélica se centra sobre éste, por lo que su planteamiento no afecta al fondo de nuestra interpretación sobre ese punto. Las conclusiones alcanzadas nos permiten identificar lo que aquí se llama signo con el símbolo y, por tanto, reducir las relaciones entre los cuatro términos que hemos examinado a dos: “ser símbolo de” y “ser mismidad de”.

Ahora bien, Aristóteles concibe al lenguaje escrito como símbolo, es decir, como signo convencional del lenguaje oral. Y dado que éste, a su vez, es símbolo de las concepciones del alma, resulta que el lenguaje escrito queda determinado como símbolo de símbolo. ¿Se sigue de esto que el lenguaje escrito no puede significar conceptos sino exclusivamente signos orales? ¿O qué puede significar conceptos, mas no en forma directa, sino mediante su remisión o traducción al lenguaje oral? Aristóteles no da respuesta a estas cuestiones. La segunda respuesta se ajustaría mejor a un lenguaje fonético como el griego, pero se vería refutado por la existencia de una escritura ideográfica, como la que hay en China o Japón, que no es signo de expresiones orales, sino de conceptos. No sabemos si el filósofo conocía los ideogramas, pero no es improbable que así fuera, puesto que los jeroglíficos que se utilizaban en el antiguo Egipto eran algo semejante a los ideogramas y los griegos tuvieron bastante conocimiento de esta civilización. Por otra parte, también son, de algún modo, ideográficos los símbolos geométricos y matemáticos en general, sobre los cuales los griegos también eran versados. Por eso, seguramente Aristóteles más bien quería expresar que, natural o históricamente, las palabras escritas se construyen para representar a las orales y, mediante éstas, a los respectivos conceptos, aunque con el paso del tiempo aquéllas puedan independizarse de éstas significando directamente los conceptos. No obstante, aun interpretado de este modo, el pensamiento del filósofo necesitaría ser corregido para adquirir una validez universal, porque algunas escrituras ideográficas, como la china, parecen haber sido independientes de una lengua oral desde sus orígenes. Este punto de su tesis, por tanto, es satisfactorio como explicación del sistema lingüístico griego y de los sistemas alfabéticos, en general, cuyos signos escritos surgen como expresiones gráficas de los fonemas de una lengua hablada. (El mismo hecho de que suene como redundante, con justificada razón, la expresión

“lengua hablada”, manifiesta hasta qué puntos somos partícipes de una concepción lingüística como la griega).

Es obvio, sin embargo, que esta cuestión no afecta al fondo de la tesis de Aristóteles y que tampoco es un punto sobre el que éste insista. De hecho, como vimos, no alude a otras diferencias entre voces y escritura, y continúa el tratamiento de las cuestiones semánticas (del nombre, del verbo, del discurso, etc.) mencionando exclusivamente al lenguaje oral, dando por entendido que lo que dice de éste se aplica también al escrito. De acuerdo con esto podemos simplificar nuestro primer esquema de la tesis aristotélica, tomando los lenguajes oral y escrito como si fuesen un sólo término. Si a esto añadimos la identificación de la significación con la simbolización, se obtiene el siguiente resultado:



Nos referiremos sumariamente a estas relaciones y enseguida profundizaremos en ellas al considerar las interpretaciones propuestas por algunos autores.

En cuanto símbolos *de* los conceptos, las palabras remiten a los conceptos, y en cuanto mismidades *de* las cosas, los conceptos remiten a las cosas. El genitivo indica aquí la intencionalidad. Tanto las palabras como los conceptos son seres *intencionales*, o sea, seres que consisten en manifestar algo distinto de sí mismos y hacia lo cual llevan nuestro conocimiento. Pero hay algunas diferencias.

En primer lugar, la intencionalidad de las palabras es *κατὰ συνθήκην*, mientras que la de los conceptos es *φύσει*. Es lo que Aristóteles apunta, como antes hemos visto con detalle¹⁹⁸, cuando destaca que las voces y grafías no son las mismas para todos los hombres, en tanto que los conceptos sí. Las unidades sonoras y gráficas no tienen la virtud de presentar sus objetos si no es en razón de una convención humana por la que se establecen como signos de esos objetos. Puesto que obedecen a una convención, pueden variar, esto es, pueden perder su significación o se pueden establecer distintos conjuntos sonoros y gráficos como signos de unos

198. Vid. *supra*, cap 3.

mismos objetos, sea entre distintas comunidades lingüísticas, sea dentro de una misma comunidad con el paso del tiempo. Por el contrario, los conceptos presentan sus objetos en virtud de una relación natural, ajena al arte y a la convención, en razón de lo cual no pueden perder su *intención* ni caben diferencias o variaciones entre los hombres en cuanto a lo que se hace presente mediante ellos.

En segundo lugar, por estar fundados en una materia sensible y en una convención, las palabras no son instrumentos de conocimiento inmediato. Necesitamos percibir primero las voces y grafías correspondientes para después alcanzar la conciencia de los objetos que por su intermedio se hacen presentes. Si un signo es más perfecto cuanto más se oculta a sí mismo para mejor manifestar el objeto que significa, lo anterior revela que las palabras son signos imperfectos: no llevan la atención a los objetos sin reclamar antes una atención a ellas mismas, más precisamente, a la materia sensible que las compone. Y puesto que son signos convencionales, esta mediación está antecedida por otra: el aprendizaje de la convención, o sea, el aprender a hablar, a dominar las reglas funcionales de la lengua y conocer lo que mediante las palabras se dice¹⁹⁹. Finalmente, en razón de la materia que implica, el lenguaje conlleva otra mediatez: la sucesión espacio-temporal de las voces y grafías que lo componen. Aristóteles apunta a esto en las *Categorías*, cuando pone al lenguaje (λόγος) como un caso de cantidad discreta; en oposición a la cantidad continua: “Es evidente que el lenguaje es una cantidad (discreta), pues se mide por sílabas largas y breves —me refiero al que se produce por la voz— y sus partes no coinciden en ningún límite común; pues no hay un límite común en el que coincidan las sílabas, sino que cada una está separada en sí misma”²⁰⁰.

Los conceptos también son signos en cuanto que están por algo distinto de sí. Pero son signos inmediatos y perfectos: primero, porque presentan las cosas en virtud de una intención natural que los vincula a ellas, sin admitir variaciones o interferencias que pudieran dar lugar a equivocidades; segundo, porque no teniendo, como sostiene Aristóteles, otra naturaleza o “forma” que la de la cosa conocida, presentan las cosas sin imponer en absoluto, ni antes ni después, el conocimiento (objetivo, temático) de ellos mismos. Si el concepto fuera una duplicación del objeto —como entiende el representacionismo de la filosofía moderna—, entonces sería un medio propiamente dicho, una superposición entre el cognoscente y la cosa conocida; pero, tal como lo entiende Aristóteles, no hay tal superposición, porque el concepto no es sino el intelecto hecho uno y lo

199. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, pp. 95-97.

200. *Cat.*, 6, 4 b 32-37.

mismo que la cosa conocida en el acto de conocimiento, según explicamos con detalle poco más arriba. Por eso, como explica el Prof. Llano, el concepto –como *signo formal* por oposición al lenguaje como *signo instrumental*²⁰¹– “es un medio del todo peculiar, al que sólo en sentido amplio podemos denominar así. Porque el signo formal, el que formalmente es signo, es (...) un signo que no se deja ver objetivamente, que no impone su presencia, sino la presencia del objeto al que *representa* y con el cual el sujeto se identifica al conocer. El signo formal consiste sólo en remitir a lo que es, y por ello funciona como lo que no es. ‘*Signum est quod non est*’, decía San Agustín”²⁰². Así, fenomenológicamente, no conocemos las cosas *mediante* los conceptos, sino *en* ellos, de manera inmediata. Esta inmediatez, por otro lado, se manifiesta también en la acción por la que se produce la identificación del intelecto con la cosa conocida, cuyo término es el concepto: no es, en efecto, una acción transitiva o discursiva, κίνησις, sino inmanente e instantánea, ἐνέργεια, porque no implica nada material, de modo que se realiza simultáneamente con la posesión inmaterial (formal, intencional) de su fin –*la res obiectiva*– y no a través de sucesiones temporales ni espaciales.

En tercer lugar, esta relación de intencionalidad no es recíproca, es decir, las cosas no manifiestan conceptos; ni los conceptos palabras; pero hay diferencias en cuanto a la independencia que estos objetos tienen respecto de sus signos inmediatos. En efecto, aunque el concepto depende del cognoscente en cuanto término de un acto psicológico, lo cual le convierte en accidente real del cognoscente, su naturaleza no consiste en otra cosa que en hacer presente la cosa real, y por esta razón depende propiamente de la cosa real a la cual tiende y manifiesta. El concepto es un accidente de relación, un πρὸς τι, pero no con respecto al cognoscente, sino a lo conocido. El concepto lo *tiene* el cognoscente, pero es *de* lo conocido: del árbol, de Dios, de la πόλις, etc.²⁰³. En cambio, por lo mismo que es anterior a su conocimiento, la cosa real y natural es realmente independiente del concepto que nos hacemos de ella, guardando con éste sólo una relación lógica y no real. Las cosas son cognoscibles en la misma medida en que *son*, pero *son* y *son lo que son* con independencia de que su cognoscibilidad haya sido actualizada por nosotros. Aristóteles manifiesta

201. Sobre la distinción entre *signo formal* y *signo instrumental*, Cfr. J. de SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus*, II pars, q. XXII, a. 1; J. L. FERNÁNDEZ, “El concepto en Santo Tomás”, p. 154 ss.

202. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, p. 101.

203. Sobre la doble consideración que admite el concepto (formal), esto es, en cuanto accidente del cognoscente y en cuanto intención de la cosa conocida, Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetum* VIII, q. 1, a. 4.

esto atribuyéndoles la condición de χωριστόν, de separadas. Lo mismo apunta el término πᾶγμα, que significa –según veíamos– el ser en cuanto manifestado al hombre, pero manifestado justamente como algo que es y es lo que es con anterioridad a su manifestación.

Materialmente las palabras no son entes relativos, pero formalmente, es decir, en cuanto palabras o seres intencionales son relativas a los conceptos como éstos lo son a las cosas. Tomás de Aquino precisa que el lenguaje o verbo exterior es relativo al concepto o verbo interior, porque éste es causa ejemplar (y en este sentido, eficiente) y final de aquél²⁰⁴. ¿Se sigue de aquí una independencia de los conceptos con respecto a las palabras como la que tienen las cosas con respecto a los conceptos? Esto ya no es tan claro. Indudablemente para el filósofo el concepto tiene cierta anterioridad con respecto al lenguaje, porque éste es expresión de pensamiento, pero también es, como se ha indicado antes, perfección del pensamiento²⁰⁵. Separado del lenguaje, el pensamiento no puede subsistir más que como idea amorfa y difusa, y no alcanza su perfección, su categoría de ciencia, en tanto que no adopta la forma de Λόγος, o de συλλογισμός (concatenación de enunciados). El propio progreso del saber, como señala el filósofo en *De caelo*²⁰⁶, es naturalmente dialéctico y dialógico, porque está movido por las preguntas y objeciones que hacen los otros y que se hace uno mismo, por lo que es necesario precaverse a fin de no perder de vista las cosas mismas²⁰⁷. En la *Poética*²⁰⁸, Aristóteles parece decir incluso que la cosa, o al menos, ciertos aspectos suyos, no se manifiestan por sí mismos sin el auxilio del lenguaje. Heidegger tiene esto en cuenta cuando justifica el lugar destacado que tiene el análisis de la proposición en la ontología fundamental, aduciendo que “en los comienzos decisivos de la ontología antigua el Λόγος constituyó el único hilo conductor para el acceso al ente propiamente dicho y para la determinación del ser de ese ente”²⁰⁹. La indisociabilidad del pensamiento y el discurso está señalada en Aristóteles, y en los griegos en general, por el mismo nombre que los designa: λόγος. Como observa Llano, “la distinción terminológica entre ambas dimensiones –logos como *ratio* y logos como *oratio*– es mucho más tardía; y su completa separación es,

204. Cfr. *De veritate*, q. 4, a. 1.

205. Cfr. *supra*, § 17 y 21.

206. Cfr. *De caelo*, II 13, 294 b 7- 14; Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 189 e.

207. Cfr. *Soph. El.*, 7, 169 a 36- b 1.

208. Cfr. *Poet.*, 19, 1456 b 2- 8. El texto griego en b 78 no admite una única lectura, pues las ediciones críticas traen distintas variantes. Seguimos aquí la traducción de Bywater en Oxford (1966). Aunbenque interpreta el texto como nosotros, basándose en la conjetura de Susemhill: ἐὶ φανοῖτο ἤδη διαυτά. (*Le problème de l'être*, p. 116, n. 1).

209. HEIDEGGER, *SZ*, § 33, p. 154 (trad. J. E. Rivera).

precisamente, obra del racionalismo moderno”²¹⁰. En los *Segundos analíticos*²¹¹ se encuentra otro indicio de lo mismo: allí Aristóteles se refiere al pensamiento con las expresiones “discurso interior” (πρὸς τὸν ἕσω λόγον) o “discurso en el alma” (ἐν τῇ ψυχῇ λόγος) por oposición al “discurso exterior” (πρὸς τὸν ἕξω λόγον), como antes había hecho ya Platón²¹², y después hiciera la tradición medieval aristotélica denominando al concepto *verbum interius* o *verbum cordis* por oposición al *verbum exterius* o *verbum vocis*²¹³. El hecho de que en la doctrina aristotélica se pueda llamar discurso al pensamiento no significa que éste sea lenguaje, pero seguramente significa que no es propiamente separable de aquél.

¿Hay alguna huella de esta concepción en el *De interpretatione*? Nos inclinamos por una respuesta afirmativa. Es indudable que el término σύμβολον, por el que Aristóteles designa la relación del lenguaje con el pensamiento, significa signo convencional; pero seguramente quiere decir también algo más. Originariamente se llamaba σύμβολον a un objeto rígido —generalmente un hueso o una tablilla— y a las partes irregulares que resultaban al quebrarlo por la mitad. Mediante este acto el hospedante y el hospedado sellaban la amistad que los unía y cada uno conservaba celosamente uno de los fragmentos que memoraba su alianza con el otro. El valor de los σύμβολα no era meramente afectivo, porque la reunión de las partes —σύμβολον deriva, como dijimos, del verbo συμβάλλω: “lanzar juntos”, “poner juntos” “reunir”— servía a quienes las poseían para reconocerse como huéspedes. Y el buen número de obligaciones y derechos que esto implicaba se extendía no sólo a los autores del pacto sino también a los descendientes que heredaban los σύμβολα en cuestión. Un testimonio del valor que se daba a estos σύμβολα en la antigüedad, puede verse en la *Medea* de Eurípides²¹⁴. Como ha hecho ver W. Muri²¹⁵, el sentido de este término como *tessera hospitalitatis* domina la mayor parte de los otros sentidos que cobró posteriormente como “tratado de Estado a Estado”, “contrato privado”, “signo probatorio” de identidad personal, de compra, etc. En cuanto a símbolo como los del *De interpretatione*, este autor opina que no tienen esta genealogía, sino que derivan directamente de otra acepción del verbo συμβάλλω, a saber “interpretar”, “explicar”, “com-

210. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, p. 109.

211. Cfr. *An post.*, I 10, 76 b 24- 27.

212. Cfr. PLATÓN, *Teeteto*, 189 e.

213. Cfr. J. A. WIDOW, “El verbo interior, según TOMÁS DE AQUINO”. Cfr. H. ARENS, *La lingüística*, vol. I, pp. 62-4.

214. Cfr. EURÍPIDES, *Tragedias*, vol. I, p. 235 (610- 620).

215. Cfr. W. MURI, Σύμβολον, cap. 1.

prender”. Pero, como explica Bellemare²¹⁶, los argumentos de Mūri no son concluyentes a este respecto y, por el contrario, el marcado carácter voluntario, contractual y significativo que tiene ya el σύμβολον como pacto de hospitalidad, se transmite a los diversos sentidos que de él derivan; y el sentido de “signo convencional” encaja perfectamente dentro de este cuadro. Ahora bien, en la etimología del signo la idea de correlación es tan marcada como la de convencionalidad. Por eso es lógico pensar que, en Aristóteles, el término σύμβολον se diferencia del término σημεῖον, en el sentido de que añade no sólo la noción de convencionalidad del signo lingüístico, sino también la de correlato entre éste y el pensamiento. Hay naturalmente una prioridad: se dice que el discurso es símbolo del pensamiento y no viceversa. Pero eso no excluye que también el pensamiento forme con el lenguaje una unidad natural y originaria, como los dos fragmentos de un todo. El pensamiento no es un signo del discurso, pero tiende a éste como a su propia perfección y acabamiento.

En las últimas páginas del capítulo tres veíamos que establecer determinados sonidos o grafías como signos no era otra cosa que unirlos intencionalmente a determinados conceptos, “ponerlos juntos”, y esto es precisamente lo que mienta el verbo συμβάλλω. Si este verbo significa también “interpretar”, “explicar” o “comprender”, posiblemente ello se funda en que toda interpretación, explicación o comprensión de algo consiste justamente en descubrir y recomponer la unidad de elementos dispersos. La unión de unos sonidos y grafías con determinados conceptos no es, sin embargo, una recomposición, sino una simple composición, porque es arbitraria; se funda en el arte y la convención. Por eso, separada de un concepto, la palabra no es un signo, sino mero *flatus vocis*. Para la palabra, ser signo es tener significación, y tener significación es estar intencional y convencionalmente unida a un concepto, que desde este punto de vista, más que su significado extrínseco es como su componente formal, puesto que el significado es indisociable de la significación, como lo es ésta de la palabra. Recíprocamente, el pensamiento o conocimiento teórico (del que hablamos aquí) encuentra su acabamiento en la expresión lingüística, como el práctico lo halla en la acción, y el *poiético*, en la obra técnica o artística. Y dado que todos los seres, como reiteradamente afirma el Estagirita, tienden naturalmente a su fin y perfección, se puede sostener que la tendencia del pensamiento a su acabamiento en el lenguaje constituye un vínculo natural y original, una especie de recomposición, a diferencia del vínculo convencional que une a éste con aquél. De este modo, cabe entender el lenguaje como la dimensión perfec-

216. Cfr. P. BELLEMARE, *Symbole: Fondements Anthropobiologiques*, p. 271.

tiva del pensamiento. En suma, según la doctrina aristotélica, lenguaje y pensamiento son correlativos en virtud de la intencionalidad convencional y arbitraria que une al primero con el segundo, y de la intencionalidad natural y perfectiva que une al segundo con el primero.

§ 29. EL PENSAMIENTO COMO 'SEMEJANZA' DE LAS COSAS

En la tesis de Aristóteles, el concepto ocupa el centro de las relaciones onto-lingüísticas y, por tanto, es lógico que las discusiones sobre su filosofía del lenguaje se hayan dirigido principalmente al sentido y función que Aristóteles asigna al concepto en este contexto. La relevancia de esta cuestión en nuestros días ha sido expuesta por Llano, quien ve en el adecuado entendimiento del concepto una de las principales condiciones para que la crítica y superación del representacionismo moderno, llevadas a cabo por la filosofía analítica, no conduzcan a un nominalismo radicalizado (como el de Peirce), sino a una semántica realista (en la línea trazada por Frege), que pueda abrir paso a una *metafísica renovada* en sus exigencias de profundidad y rigor²¹⁷. Sin embargo, esta tarea se ve dificultada porque el papel del concepto en la tesis aristotélica es no sólo uno de los más comentados, sino también uno de los menos entendidos.

La dificultad comienza, según veíamos más atrás, por la propia identificación del concepto. En efecto, no todos identifican lo que Aristóteles llama πάθηματα τῆς ψυχῆς (“pasiones del alma”) en *De interpretatione* 16 a 3 y 6, con lo que enseguida llama νόηματα (“concepto”, “pensamiento”) en 16 a 10 y 14. Ya explicamos las razones en que se funda nuestra interpretación de esta cuestión. Ahora nos interesa examinar algunas interpretaciones contrarias y las justificaciones en que se apoyan.

217. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, p. 94.

1) *Las pasiones del alma como imágenes de las cosas:*
Kretzmann y Ackrill

Kretzmann opina que en el texto aludido πάθημα y νόημα designan cosas diferentes: imagen mental (*mental image*) impresión mental (*mental impression*) lo primero, y pensamiento (*thought*) lo segundo. Sostiene que πάθημα no puede designar al pensamiento, porque éste, según afirma Aristóteles en *De interpretatione*, puede ser verdadero o falso y, por tanto –inferimos–, pueden haber diferencias al respecto entre los hombres, mientras que las παθήματα de que habla Aristóteles son las mismas para todos²¹⁸. Interpretar las παθήματα como pensamientos sería, por tanto, incorrecto porque no daría a las afirmaciones aristotélicas ninguna posibilidad de ser verdaderas. Ahora bien –continúa Kretzmann–, cuando el Estagirita habla de παθήματα seguramente está pensando en imágenes mentales, porque dice que éstas son ὁμοιώματα, *semejanzas (likenesses)* de las cosas, así como la imagen mental de un triángulo dibujado es una semejanza de ese triángulo. Y de estas imágenes sí que sería verdadero afirmar que son las mismas para todos, porque, independientemente del idioma que hablemos, una misma figura causa en todos nosotros la misma impresión mental, es decir, explica este autor, impresiones numéricamente distintas en cada uno, pero que tienen el mismo tipo o forma en el sentido aristotélico²¹⁹.

Es difícil entender que este autor no haya considerado la distinción fundamental a que alude Aristóteles en el mismo capítulo primero del *De interpretatione*²²⁰, y que también establece en numerosos escritos²²¹, entre el simple pensamiento (νόησις τῶν ἀδιαίρετων) –al que los latinos llamaron *simplices intellectus* o *simplex apprehensio*– y la composición de pensamientos (σύνθεσις νοημάτων) –a la que los latinos denominaron *iudicium*. La importancia de esta distinción reside en que el simple pensamiento, o sea, lo que generalmente hoy día se llama “concepto”, no admite el error, porque consiste en la mera captación de una forma o esencia, de tal modo que su contrario no es la falsedad, sino el simple *desconocimiento* (ἄγνοια), la no captación de la forma en cuestión. Por consiguiente, no existen diferencias a este respecto entre los hombres,

218. Cfr. N. KRETZMANN, “Aristotle on Spoken Sound”, pp. 8- 9.

219. Cfr. KRETZMANN, “Aristotle on Spoken Sound”, pp. 9-11. Id. *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, p. 362. Una interpretación como ésta parece haber hecho Aspasio: Cfr. BOECIO, *In Lib. De int.*, ed. sec., p. 413 B).

220. Cfr. *De interpr.*, 1, 16 a 9- 18.

221. Cfr. *Cat.*, 4, 1 b 25- 2 a 10; *De an.*, III 6; *Met.*, IX 10.

porque la forma, que de suyo es simple, no da lugar a una captación errónea. De hecho, éste es el fundamento que posibilita toda verdadera discrepancia o discusión, vale decir, la que no se realiza sobre “malos entendidos”, sobre cosas distintas, sino sobre una misma cosa –por ejemplo, el hombre, Dios o la entropía– respecto de la cual se emiten juicios distintos. Los juicios humanos pueden ser distintos, porque implican una composición mental de formas, conceptos o pensamientos que admite el error, porque puede unir (afirmar) lo que en realidad está separado, o separar (negar) lo que en realidad está unido. Y aún así, habría que diferenciar la dimensión psicológica del juicio, de su dimensión gnoseológica, que en Aristóteles se inscribe dentro de la ontología, como bien lo ha entendido la tradición que de él deriva. Desde el punto de vista del proceso psicológico del conocimiento cabe distinguir juicios falsos y juicios verdaderos (cuya importancia para la lógica es evidente); pero desde el punto de vista gnoseológico no hay más juicios que los verdaderos, porque el conocimiento falso es realmente un falso conocimiento. Y formalmente los juicios verdaderos son los mismos para todos los hombres, porque la verdad es una sola, al menos si es cierto que el principio de contradicción rige en los dominios del ser y también debe dominar en los del pensar y del decir, como defiende Aristóteles en *Metafísica* IV. De acuerdo con ello, conocemos lo mismo de las mismas cosas, o simplemente no hay conocimiento. Si esto es así, no hay razón alguna para negar la identidad interpersonal del conocimiento intelectual y, por tanto, tampoco la hay para negar la identificación de las παθήματα τῆς ψυχῆς con esta clase de conocimiento. Kretzmann podría haber dudado de que estas “pasiones” se identificaran con los juicios, porque este punto es más complejo y discutible; pero le habría bastado identificarlas con los simples conceptos, como hace Tomás de Aquino²²², para librarse de la interpretación sensualista del texto de Aristóteles; interpretación que no es congruente con la doctrina del *De interpretatione* ni de las otras obras del filósofo.

En cambio, sí hay razón para negar la identidad interpersonal de las impresiones mentales. Como hace ver La Croce, “mi impresión mental de un gato y tú impresión mental son siempre instancias particulares y, aunque deban ser semejantes entre sí (puesto que ambas constituyen una semejanza de la cosa real) no son lo mismo. Sí son lo mismo, en cambio, mi concepto del gato y tu concepto del gato, puesto que tal concepto –en cuanto abstracción de la ‘forma’– es universal”²²³. Lo mismo dice Frege

222. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, n° 16-21.

223. Cfr. E LA CROCE, “Aristóteles, *De interpretatione*”, p. 120.

cuando distingue entre *representación* (*Vorstellung*) –dentro de la cual se inscribiría la impresión mental de Kretzmann como la representación-copia del pensamiento moderno, *sentido* (*Sinn*) –algo muy cercano a lo que aquí hemos llamado concepto– y *referencia* (*Bedeutung*): “De la referencia y del sentido de un signo hay que distinguir la representación a él asociada. Si la referencia de un signo es un objeto sensiblemente perceptible, la representación que yo tengo de él es entonces una *imagen* interna formada a partir de los recuerdos de *impresiones sensibles* que he tenido, y de actividades que he practicado, tanto internas como externas. Esa *imagen* está frecuentemente impregnada de sentimientos; la claridad de cada una de sus partes es diversa y vacilante. No siempre, ni siquiera en la misma persona, está unida la misma representación al mismo sentido. *La representación es subjetiva: la representación del uno no es la del otro. Por ello se dan múltiples diferencias en las representaciones asociadas al mismo sentido.* Un pintor, un jinete, un zoólogo asociarán probablemente representaciones muy distintas al nombre “Bucéfalo”. *Por eso se diferencia la representación esencialmente del sentido de un signo, el cual puede ser propiedad común de muchos y que, por tanto, no es parte o modo de la mente individual; pues ciertamente no se podrá negar que la Humanidad tiene un tesoro común de pensamientos que transmite de una generación a otra*”²²⁴.

Lo expuesto echa por tierra la interpretación de Kretzmann, pero deja en pie una segunda dificultad: si Aristóteles no habla de imágenes o impresiones mentales, sino de pensamientos o conceptos ¿por qué dice que estos son *ὁμοιώματα* de las cosas reales? Los autores contemporáneos traducen esta voz griega como “semejanzas”²²⁵, “imágenes”²²⁶, “copias” o “representaciones”²²⁷. A partir de este modo de entender el texto de Aristóteles, las críticas surgen de manera natural. Así ocurre en el comentario de Ackrill a las primeras líneas del *De interpretatione*: “Esta exposición de la relación entre las cosas en el mundo, las afecciones del alma, y los lenguajes oral y escrito es demasiado breve y está lejos de ser satisfactoria. ¿Qué son precisamente “afecciones en el alma”? Después se

224. G. FREGE, “Sobre sentido y referencia”, en *Estudios sobre semántica*, p. 54 (la cursiva es nuestra).

225. Cfr. CANDEL (Gredos); ACKRILL (Clarendon); RABOSI (“Lenguaje, pensamiento y realidad”, p. 175); H. ARENS, *Aristotle's Theory of Languages*, p. 21; G. Nuchelmans, *op. cit.*, p. 37.

226. Cfr. GARCIA y VELARDE (Teorema); TRICOT (J. Vrin); W. D. ROSS (*Aristotle*, p. 25); P. AUBENQUE (*Le problème de l' être*, p. 107), RICOEUR (*De l'interprétation*, p. 30) LARKIN (*Language in the philosophy of Aristotle*, p. 21).

227. Cfr. H. P. COOK (Harvard, Loeb Classical Lib.), quien traduce el mismo término griego por cuatro ingleses: “representations or likenesses, images, copies”.

las llama pensamientos ¿Incluyen éstos las impresiones sensibles? ¿Son o envuelven imágenes? Probablemente Aristóteles las llama *semejanzas* de las cosas porque está pensando en imágenes y es natural pensar que la imagen (visual) de un gato sea como una pintura o semejanza de un gato. Pero la inadecuación de esto como exposición o explicación del pensamiento es notoria (...) Hay graves deficiencias en la teoría de Aristóteles de la significación. Afortunadamente, la idea de que las expresiones son símbolos de las afecciones del alma y de que éstas son semejanzas de las cosas no tiene una influencia decisiva sobre el resto del *De interpretatione*”²²⁸. De esta manera, se vuelve a caer en una interpretación de *πάθημα* como imagen o impresión sensible.

2) *Las pasiones del alma como ‘representaciones’: W. D. Ross*

W. D. Ross se libra de la interpretación sensualista del texto aristotélico, pero también juzga que tiene graves deficiencias y, a diferencia de Ackrill, piensa que éstas sí repercuten –negativamente– sobre el resto del texto: “El *De interpretatione* expresa una franca concepción ‘representacionista’ del conocimiento. Las afecciones del alma son ‘imágenes de las cosas’. De acuerdo a esta concepción, el juicio no es descrito como la aprehensión de conexiones en la realidad, sino como el establecimiento de conexiones (o, en el caso del juicio negativo, de divisiones) entre estas afecciones del alma que son también llamadas ‘conceptos’. Y puesto que la separación de A y B puede considerarse como la conexión de A y no-B, todo juicio, tanto negativo como afirmativo, es descrito en el *De anima* como ‘una reunión de conceptos como si no formaran más que uno’ –como si el pensamiento judicativo consistiera en unir entre sí los conceptos que están formalmente separados en la mente. Aristóteles remedia la unilateralidad de esta descripción agregando que el juicio también puede ser llamado separación –un análisis de complejos confusos– tanto como nuevo enlace, en el todo ordenado de un juicio, de los elementos así descubiertos. Pero, en la medida en que se describe el juicio como síntesis o separación de conceptos, la concepción implícita de la verdad y de la falsedad es que el juicio es verdadero cuando une entre sí dos conceptos A’, B’, que son respectivamente ‘como’ dos elementos asociados de la realidad A, B, o cuando ‘separa’ dos conceptos que son respectivamente como dos elementos disociados de la realidad; y que lo falso está en los

228. J. L. ACKRILL, *Aristotle's Categories and 'De interpretatione'*, p. 113.

dos casos opuestos”²²⁹. Ross añade que esta “cruda concepción de la verdad como correspondencia” está superada en otras obras del Estagirita, como *Metafísica* IX 1051 b 3, donde “declara que el pensamiento se dirige directamente a la realidad, y dice simple y acertadamente que el juicio es verdadero cuando afirma como realmente unidos elementos de lo real que están unidos, o como realmente divididos elementos que están divididos”. Aunque en algún sentido también ésta sea una concepción de la verdad como correspondencia, al menos ya no implicaría, según este autor, que la estructura del pensamiento sea una “copia” de la estructura de la realidad.

Como se ve, hay aquí muchas cuestiones envueltas –más adelante volveremos sobre algunas de ellas–, pero el punto fundamental que introduce la confusión, motiva la crítica y lleva a poner la doctrina del conocimiento implícita en el *De interpretatione* en oposición a la desarrollada en otras obras de Aristóteles, es la determinación del conocimiento como *ὁμοίωμα* de las cosas mismas. Por esta determinación el conocimiento es entendido sea como representación sensible, sea como copia o reduplicación mental de la realidad extramental, de donde la verdad pasa, espontáneamente, a ser entendida como correspondencia figurativa o isomórfica entre la representación y las cosas. Según esto, Aristóteles no haría más que traspasar al conocimiento los atributos que Platón, en el *Cratilo*, asignaba a los nombres: el ser *imitaciones* (*μιμήματα*) como las pinturas²³⁰, imágenes (*εἰκόνα*)²³¹ o *semejanzas* (*ὁμοιότητα*)²³² de las cosas reales. La idea de *correspondencia* también está en Platón para quien el nombre es recto, o sea verdadero, si sus letras corresponden (*προσῆκει*) a la cosa en razón de la semejanza que tengan con ésta²³³. La única diferencia sería que esta semejanza es, para Platón, más convencional que natural, mientras que la que sostiene Aristóteles, es natural sin más.

229. W. D. ROSS, *Aristotle*, pp. 25- 26.

230. Cfr. PLATÓN, *Cratilo*, 423 e 425 a; 430 a ss. Es evidente que estos pasajes son un claro precedente de la teoría de la proposición como figura o pintura de la realidad (Cfr. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico philosophicus*, 4. 021).

231. Cfr. *ibid.*, 432 a-d.

232. Cfr. *ibid.*, 434 a-435 e.

233. Cfr. *ibid.*, 433 b-c.

3) *Pasiones del alma y 'adecuación':
Heidegger en torno a Aristóteles y a Tomás de Aquino*

¿Es correcto entender así el *De interpretatione*? Como camino hacia una respuesta, se puede considerar finalmente la opinión de Heidegger. El filósofo germano examina el texto aristotélico en el § 44 de *Ser y Tiempo*, donde investiga el problema de la verdad. Como Ross, tampoco él entiende las παθήματα τῆς Ψυχῆς como impresiones de la imaginación, sino como “representaciones” (*Vorstellungen*) intelectuales y, aunque no traduce el término ὁμοιώματα como “correspondencia” o “concordancia” (*Ubereinstimmung*), sino como “asimilaciones” (*Angleichungen*); también piensa que esta expresión conlleva la idea de concordancia²³⁴; pero, a diferencia de Ross, niega que esta concordancia exprese para Aristóteles una determinación esencial de la verdad, a pesar de que así se la haya interpretado tradicionalmente. Refiriéndose a *De interpretatione* 16 a 6-7, sostiene, en efecto, que “esta afirmación, que de ningún modo se presenta como una explícita definición esencial de la verdad, contribuyó a desarrollar la ulterior formulación de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*. Santo Tomás de Aquino, que para su definición remite a Avicena, quien, por su parte, la tomó del ‘Libro de las Definiciones’ de Isaac Israelis (siglo X), usa también los términos de *correspondentia* y *convenientia* para expresar la *adaequatio*”²³⁵. Heidegger no precisa lo que Aristóteles quiere decir cuando sostiene que las representaciones son asimilaciones a las cosas, concordancias con lo real; se limita a sostener que esta no es la tesis del Estagirita sobre la verdad en general ni del λόγος en particular.

Parece que Heidegger no mantuvo siempre esta opinión de la concepción aristotélica. En *La doctrina de la verdad según Platón*, explica que en Aristóteles laten dos concepciones diferentes de la verdad: una según la cual “el desencubrimiento es el rasgo fundamental y omnidominante del ser” (*Met.* IX 10, 1051 a 34 ss.), y otra según la cual “lo falso y lo verdadero no se halla en las cosas (mismas), sino en el entendimiento” (*Met.* VI 4, 1027 b 25 ss). De acuerdo con esta última concepción “el juicio del entendimiento es el lugar de la verdad, de la falsedad y de su distinción. Un enunciado se llama verdadero en la medida

234. Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, § 44, p. 244: “La caracterización de la verdad como “concordancia”, *adaequatio*, ὁμοίωσις...” (trad. J. E. Rivera); Id. *La doctrina de la verdad según Platón*, p. 149: “Un enunciado se llama verdadero en la medida en que se ajusta a lo que la cosa sea; es, por consiguiente, una ὁμοίωσις” (trad. García Bacca).

235. M. HEIDEGGER, *SZ*, § 44, p. 214 (trad. J. E. Rivera).

en que se ajuste a lo que la cosa sea; es, por consiguiente, una *ὁμοίωσις*. Tal determinación de la esencia de la verdad no encierra ya referencia alguna a la *ἀλήθεια*, en el sentido de desencubrimiento”²³⁶.

Si esto es así, Tomás de Aquino y los medievales habrían acertado al derivar del *De interpretatione* —como cree Heidegger que hacen—, la doctrina de la verdad como *adaequatio*. ¿Refleja esta obra una variación del pensamiento heideggeriano o una mera simplificación basada, por ejemplo, en razones didácticas?²³⁷ No es necesario entrar en este problema para dar cuenta de la cuestión que ahora nos interesa. Ahora sólo nos interesa hacer ver que *ὁμοίωσις* no significa *adaequatio* o concordancia, ni en Aristóteles ni en Tomás de Aquino. No es sólo que Aristóteles no haya sostenido que la esencia de la verdad esté en la *ὁμοίωμα* entendida como concordancia; es también que *ὁμοίωμα* no dice concordancia alguna.

En primer lugar, es erróneo sostener que Tomás de Aquino entienda lo que Aristóteles llama *ὁμοιώματα* en *De interpretatione* como *adaequatio* o *veritas*. En la traducción que Guillermo de Moerbeke hizo para el Aquinate, no puso *adaequationes*, sino *similitudines* “semejanzas”, tal como antes había hecho Boecio²³⁸. En su comentario, Tomás explica que Aristóteles afirma que las *passiones animae sunt similitudines rerum* porque “la cosa no es conocida por el alma sino por alguna semejanza (*similitudo*) de la cosa misma, que se da en el sentido o en el intelecto”²³⁹. Según esto las *passiones animae* podrían ser entendidas como sensaciones o intelecciones; y las intelecciones, como simples conceptos o juicios. Pero Tomás enseguida precisa su respuesta: “Dado que el intelecto puede estar en lo falso, según que componga o separe, pero no según que conozca *quod quid est*, o sea, la esencia de la cosa, como se dice en *De anima* III, esto ha de referirse a las simples concepciones del intelecto (a las que significan las voces incomplejas), que son las mismas para todos: porque, si alguien verdaderamente entiende lo que es hombre, cualquiera que aprehenda otra cosa como hombre, no entiende hombre. De esta manera, son las simples concepciones del intelecto las que primeramente significan las voces. De donde se dice, en *Metafisica* IV, que la razón que significa el nombre es la definición”²⁴⁰.

236. M. HEIDEGGER, *La doctrina de la verdad según Platón*, p. 149.

237. *La doctrina de la verdad según Platón* fue escrita por Heidegger en 1940 para ser leída en un seminario a sus alumnos, y recoge el texto de conferencias dictadas en los cursos de 1930-1931 y 1933-1934.

238. Cfr. *Aristoteles Latinus* II, 1-2, *De interpretatione vel Periermeneias*, ad loc.

239. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri hermeneias*, n. 19.

240. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri hermeneias*, n. 20.

No es una cuestión meramente terminológica. La *similitudo* difiere formalmente de la *adaequatio*; ambas son momentos del conocimiento, pero diferentes y ordenados. Tomás de Aquino expresa claramente su orden y diferenciación en diferentes textos, de los cuales escogemos éste del *De veritate*: “La noción de lo verdadero consiste en la adecuación de la cosa y el intelecto. Ahora bien, lo mismo no se adecúa a sí mismo, sino que la adecuación es igualdad de cosas diversas. Por eso la noción de verdad se encuentra primariamente en el intelecto cuando éste comienza a poseer algo propio, que no posee la cosa fuera del alma, a lo cual la cosa corresponde y con lo cual puede alcanzar una adecuación. Ahora bien, el intelecto que forma las quiddidades (es decir, los conceptos), tal como los sentidos en cuanto reciben la especie de la cosa sensible, no posee sino la semejanza de la cosa que existe fuera del alma. Pero cuando comienza a juzgar la cosa aprehendida, entonces, el juicio mismo del entendimiento es algo propio de él, que no se encuentra fuera en la cosa. Y cuando se adecúa a lo que está fuera, en la cosa, se dice que el juicio es verdadero. El intelecto juzga la cosa aprehendida cuando dice que algo es o no es, lo cual es propio del intelecto que compone y separa”²⁴¹.

Puede preguntarse por qué la semejanza (que hay en el alma) de la cosa (que hay fuera del alma) no es una relación de adecuación, de concordancia. La razón es que la cosa que hay en el alma y la cosa que hay fuera del alma no son dos cosas, sino una y la misma. En este contexto *semejanza* no significa “imagen”, “parecido”, “copia”, “duplicación” ni nada de este orden, sino *identidad*; exactamente, aquella identidad originaria que se produce entre el cognoscente y lo conocido en el acto de conocimiento, o sea, identidad formal²⁴². Porque es formal y no material, Tomás llama a esta identidad semejanza: “Se dice que lo inteligido en acto es el intelecto en acto en cuanto que la semejanza de la cosa inteligida es la forma del intelecto”²⁴³. Por este término, pues, se da cuenta de la diferencia que hay entre el *ser físico* que tiene la cosa fuera del alma y el *ser intencional* abstraído de la materia, que tiene la *misma* cosa en el alma²⁴⁴. Es la *misma* cosa, porque es la *misma* forma —lo que hace que la

241. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 3, resp.; Cfr. id., *S. Theol. I pars*, q. XVI, a. 2.

242. Cfr. E. GILSON, *El tomismo*, pp. 410-411, n. 9: “El término *similitudo* por el que Santo Tomás designa a menudo la especie (expresa inteligible) (...) debe tomarse en el sentido que recibe entonces: una participación de la forma a la que representa porque no es más que esta forma misma prolongada. La *similitudo formae* no es un cuadro, ni siquiera un calco, sin el cual el conocimiento no captaría más que las sombras de los objetos (...) tener la semejanza de la forma es tener la forma”.

243. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I pars, q. 85, ad 1.

244. Cfr. *Met.*, XII 9, 1074 b 38: “No es lo mismo el ser de la intelección que el ser de lo inteligido” (οὐδε γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ).

cosa sea lo que es—; no dos formas “parecidas”. El concepto es el alma, o más precisamente, el intelecto hecho lo mismo que la cosa, según explica acertadamente Gilson: “Como es la forma del objeto la que es en él el principio activo y determinante, es también la forma del objeto la que se hará, a través de su especie (i. e., de su forma), el intelecto que la conozca. Toda la objetividad del conocimiento humano radica a fin de cuentas en el hecho de que no es un intermediario sobreañadido, o un sustituto distinto el que se introduce en nuestro pensamiento en lugar de la cosa, sino que es la especie sensible de esa misma cosa la que, hecha inteligible por el intelecto agente, se ha convertido en la forma de nuestro intelecto posible”²⁴⁵. Así pues, porque la semejanza de la cosa que hay en el alma no es sino la cosa misma que, sin intermediación alguna, está formal e intencionalmente presente en el alma informando al intelecto (posible), Tomás dice que tal semejanza “no es nada propio del intelecto”, vale decir, nada distinto de la cosa misma, y que por eso no es adecuación, ya que “lo mismo no se adecúa a sí mismo”.

Si la *similitudo* conceptual da cuenta de la distinción entre el ser físico y el ser intencional, la *adaequatio* judicativa o apophántica, en cambio, da cuenta de la distinción entre el ser intencional y el ser veritativo, esto es, el *esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus*²⁴⁶. A diferencia de la *similitudo*, como dice Tomás de Aquino, en el juicio sí hay algo propio del intelecto, que no posee la cosa extramental. ¿Qué es lo propio y nuevo que gana el intelecto juzgando y que no obtiene sintiendo ni simplemente conceptuando? Es el conocimiento de la verdad. Por el sentido o el simple concepto se conoce la cosa aprehendida, pero no se conoce la verdad de este conocimiento, no se conoce la relación de conformidad del sentido o del intelecto con la cosa conocida. Ahora bien, explica Tomás, “conocer dicha relación de conformidad no es otra cosa que juzgar que algo es o no es así en la realidad, lo cual es componer y separar. Por eso el intelecto no conoce la verdad si no es componiendo y separando por su juicio. Si el juicio concuerda con las cosas, será verdadero, como cuando el intelecto juzga que la cosa es lo que es, o no es lo que no es; en cambio, será falso cuando discuerde con la cosa, como cuando juzga que no es lo que es, o que es lo que no es. De donde es manifiesto que la verdad y la falsedad como está en el que la conoce o la dice no se da si no es con respecto a la composición y a la separación”²⁴⁷. La composición y la separación, y en correspondencia con ellas, la afir-

245. E. GILSON, *op. cit.*, s. 410.

246. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

247. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri hermeneias*, n. 31.

mación y la negación, o sea, el juicio, es, pues, lo *proprio* del intelecto, que no existe sino en él, y que da lugar a la *adaequatio intellectus cum re* en que consiste la *verdad del conocimiento*, que es a la vez, como explica Millán-Puelles²⁴⁸, *conocimiento de la verdad*, o sea, una adecuación reflexivamente conocida. La verdad implica adecuación y reflexión a la vez²⁴⁹.

De lo dicho se sigue que tampoco esta *adaequatio* es una imagen, copia, parecido o reproducción de la realidad. La *adaequatio intellectus cum re* sólo es posible en la medida en que el intelecto tiene “algo propio de él, que no se encuentra fuera, en la cosa”. “Sería ridículo -escribe Platón- lo que experimentarían por culpa de los nombres aquellas cosas de las que los nombres son nombres, si todas las cosas fueran igual a ellos en todos los casos, porque todo sería doble y nadie sería capaz de distinguir cuál es la cosa y cuál es el nombre”²⁵⁰. Si es ridículo que los nombres hayan de tener los mismos rasgos que las cosas que significan, también lo es que hayan de tenerlos los juicios por los que las conocemos, porque entonces, como dice Frege, “para mí sería imposible distinguir aquello cuyo portador soy de aquello cuyo portador no soy”²⁵¹. La ridiculidad estriba en confundir el juicio con la realidad, el ser veritativo con el ser real. El ser veritativo es un modo de ser distinto al real y, por eso, entre ellos no cabe una concordancia física, pictórica ni isomórfica, sino de otro orden. La *adaequatio* en cuestión puede ser entendida, según explica Llano, como una identidad intencional y reflexivamente conocida: “La verdad consiste precisamente en esa identidad entre lo entendido y el intelecto que queda expresada en el verbo “ser” cuando este posee valor veritativo, es decir, cuando significa que las cosas son tal y como se piensan o se dicen. La conformidad o adecuación no es, por lo tanto, un mero parecido o copia, sino una identidad reflexivamente conocida, que –justamente– no puede buscarse por vía de la similitud. Esta es, pienso, la principal *paradoja de la verdad*: que la adecuación veritativa sólo puede acontecer según un modo de ser distinto del modo de ser de las cosas. El ser veritativo es, precisamente, ese modo de ser que no se parece al modo de ser de las cosas, gracias al cual puede adecuarse con él”²⁵². Así pues, la *adaequatio* implica la *similitudo*, que no es un parecido sino cierta identidad, pero añade a ésta la conciencia de esa identidad en virtud del juicio,

248. Cfr. A. MILLAN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 348.

249. Sobre las dimensiones de reflexión y adecuación que implica la verdad del conocimiento, Cfr. F. INCIARTE, “El problema de la verdad”; C. SEGURA, “La dimensión reflexiva de la verdad”; A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, pp. 171-191.

250. PLATÓN, *Cratilo*, 432 d.

251. G. FREGE, “El pensamiento”, en *Lógica y semántica*, p. 123.

252. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, pp. 181-182.

donde se cumple formalmente la verdad como perfección del conocimiento.

4) *Las pasiones del alma como 'similitudo': Tomás de Aquino*

Con esto queda claro que Heidegger no penetra en la interpretación que hace Tomás de Aquino de *De interpretatione* 16 a 6-7. Ahora bien ¿es acertada esta última interpretación? Indudablemente supera a todas las que hemos revisado hasta aquí. Sin embargo, la *similitudo* de Tomás de Aquino, en cuanto dimensión cognoscitiva distinta de la *adequatio* y anterior a ésta, tampoco corresponde exactamente a la *ομοίωμα* de Aristóteles. En los escritos del Estagirita este término posee un sentido más amplio y complejo, que incluye tanto la *similitudo* como la *adaequatio*.

Para un mayor desarrollo de lo que dice en estas líneas del *De interpretatione*, Aristóteles remite al *De anima*. En este tratado el término ὅμοιος (“semejante”, “mismo”) tiene un valor relevante: designa el centro de las discusiones pre-aristotélicas sobre la naturaleza del conocimiento. Si las cosas se conocen por lo semejante o por lo disemejante es el punto que, según este tratado, divide las posiciones de los filósofos sobre dicha cuestión. Más arriba expusimos detalladamente cómo Aristóteles recoge esta doctrina superando las posiciones antagónicas, elevándola del nivel sensible en que generalmente se la ponía, y transformándola en una pieza clave de su propia teoría del conocimiento. Ὅμοιος deja de significar “parecido”, “imagen”, y pasa a significar cierta identidad. El conocimiento como tal, sea sensitivo o intelectual, es entendido fundamentalmente como ὁμοίωσις, como *identificación* inmaterial, formal e intencional con lo que es. Conocer es devenir, formal o intencionalmente, una y la misma cosa que lo conocido. Que ὅμοιος puede significar esta clase de identidad, es afirmado expresamente por Aristóteles en la *Metafísica*: “Son semejantes (ὅμοια) los entes que, no siendo absolutamente idénticos (ταὐτά) ni sin diferencias en cuanto a su substancia concreta, son idénticas en cuanto a la forma”²⁵³. Tal es exactamente el caso de la identidad cognoscitiva, que es formal, pero no material. Según esto la ὁμοίωμα del *De interpretatione* no designa sino el término de la ὁμοίωσις, o sea la identidad o mismidad cognoscitiva. Y dado que allí no es la determinación de una πάθημα τῆς ψυχῆς cualquiera, sino de un νόημα, que en Aristóteles siem-

253. *Met.* X 3, 1054 b 3-5: ὅμοια δὲ εἶναι μὴ ταυτὰ ἀπλῶς ὄντα, μηδὲ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀδιάφορα τὴν συγκειμένην, κατὰ τὸ εἶδος ταὐτὰ ἦ.

pre designa al conocimiento intelectual, ὁμοίωμα ha de referirse propiamente a la identidad que se alcanza en esta clase de conocimiento.

Hasta aquí no aparece divergencia con el comentario de Santo Tomás. La dificultad surge por la restricción que hace éste de los conocimientos en cuestión a las “simples concepciones del intelecto”, con exclusión de los juicios. ¿Es válida esta restricción? Ya fue citado el texto donde él argumenta en favor de esta tesis. Pero entonces omitimos la última frase con la que concluye su argumentación: “Y por eso (Aristóteles) dice marcadamente: *Quorum primorum hae notae sunt*, sin duda, para referirse a las primeras concepciones que son primeramente significadas por las voces”²⁵⁴. Así, pues, el Aquinate no tiene dudas al respecto porque leyó una versión latina del texto aristotélico que decía “*quorum primorum*”, de donde él naturalmente infirió “*quorum passionum primorum*”²⁵⁵. Dicho más claramente: leyó un texto que restringe la identidad intencional a las primeras pasiones o concepciones del intelecto, o sea —piensa Tomás—, a la *simplex apprehensio*. ¿Qué texto es éste? Debiera ser el de Boecio, cuya traducción es la que impuso el conocimiento del *De interpretatione* al mundo occidental²⁵⁶. Por el peso de esta traducción en el mundo cultural, seguramente Tomás de Aquino realizó su comentario refiriéndose a ésta para citar el texto de Aristóteles, en vez de a la traducción —más fiel si es posible— que hizo expresamente para él su compañero de Orden, Guillermo de Moerbeke. Y efectivamente, la edición de la versión boeciana hecha en la colección *Aristoteles latinus* por L. Minio-Paluello, pone en el pasaje respectivo el adjetivo “*primorum*”, que corresponde al griego “*πρώτων*”²⁵⁷. Lo curioso es que al revisar, en la edición de Migne²⁵⁸, la traducción y los dos comentarios que hizo Boecio del escrito aristotélico, donde cita muchas veces el texto en cuestión, en ninguna parte aparece el adjetivo “*primorum*” y, en cambio, aparece invariablemente el adverbio “*primum*”, que corresponde al griego *πρώτως* ο *πρῶτον*. En consecuencia, la lectura escogida por Minio-Paluello seguramente no es la más acertada y, en cambio, es preferible la variable adverbial que él mismo anota en su aparato crítico. La versión latina que antecede al comentario tomista en la edición Leonina trae juntos el adjetivo “*primorum*” y el adverbio

254. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, n° 20. El Aquinate seguramente tiene en mente *De an.* III 8, 432 a 12, donde Aristóteles se vale de la expresión “*τὰ πρώτα νοήματα*” para referirse a τα ἀπλά, ἀδιαίρετα νοήματα, o sea, al pensamiento no-discursivo (Cfr. RODIER, *Traité de l'âme*, II, p. 526-527).

255. Cfr. *ibid.*, n° 19.

256. Cfr. J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas*.

257. Cfr. *Aristoteles latinus* II, 1-2, p. 5.

258. Cfr. J. P. MIGNÉ, *Patrol. Latina*, Tomo LXIV, pp. 293-640.

“*primo*”, lo que aumenta la incertidumbre al respecto²⁵⁹. Por el contrario, la versión moerbekiana contenida en la edición ya citada de Minio-Paluello, pone el adverbio “*primum*” y no presenta ninguna variante²⁶⁰. Ahora bien, si el adjetivo “*primorum*” no figura realmente en las versiones de Boecio ni de Moerbeke, entonces es probable que el Aquinate haya recibido una traducción de Boecio alterada, y la haya preferido a la que Moerbeke tenía ante sí, porque aquella se acomodaba mejor a su interpretación del texto de Aristóteles y a su propia filosofía.

En efecto, la diferencia entre las lecturas “adjetiva” y “adverbial” es la siguiente: en el primer caso tenemos al adjetivo πρώτων (“primeras”) calificando a lo que designa el pronombre demostrativo ὧν (“aquéllas”), o sea, a las παθήματα τῆς ψυχῆς, de donde resulta la precisión de que éstas son únicamente las παθήματων πρώτων, las “primeras concepciones del alma”; en el segundo caso, en cambio, tenemos al adverbio πρώτως ο πρώτον (“primeramente”, “en primer lugar”, “de manera inmediata”) haciendo explícito el carácter inmediato de la relación que se establece entre las concepciones del alma y las cosas, a diferencia de la relación mediata que se establece entre el lenguaje y las cosas. En este último caso queda abierta la posibilidad de que las concepciones intelectuales en cuestión sean primarias o secundarias, vale decir, simples aprehensiones o juicios.

¿Qué pone el texto griego original? Es difícil saberlo, entre otras cosas, porque su reconstrucción se basa, en buena medida, en traducciones textuales como las citadas. Bekker pone el adverbio πρώτως y no presenta ninguna variante²⁶¹. Minio-Paluello²⁶² pone el adjetivo πρώτων e incluye como variantes los adverbios πρώτως y πρώτον. Éste apoya su lectura en las traducciones antiguas: *Armenia*, *Syra anonima*, *Syra Georggii Arabum episcopi* y *Latina Boethii*; pero ya sabemos que esta última habla más bien en favor de las variantes. Las variantes en cambio, están apoyadas por los códices *Ambrrosianus* L 93, *Marcianus* 201, así como también por la recensión y comentario adjuntos de Ammonio²⁶³. ¿Qué textos son más fiables y, por tanto, preferibles? Responder a esto y aclarar el asunto, si es posible, corresponde a los filólogos. Nosotros nos inclinamos a favor del

259. Cfr. *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, Tomus I, p. 11. En p. 13, nota m, se indica que en el texto griego no está *primorum* sino solamente *primo* (πρώτως); en cuanto al texto de Boecio señala que el código de la *Editio Piana* pone *primorum primo*, pero que Boecio no tiene *primo* sino *primorum*, y, al contrario, el código Vaticano 2115 tiene *primorum* y no *primo*.

260. Cfr. *Aristoteles Latinus*, II, 1-2, p. 41.

261. Cfr. I. BEKKER, *Aristotelis opera*, vol. I, p. 16 a 6.

262. Cfr. la edición de L. Minio-Paluello, Oxford, p. 49 *ad loc.*

263. Cfr. Ammonio, *In De interpretatione*, p. 17, línea 17 ss.

adverbio, que es el que reproducen todas las traducciones contemporáneas (aun las que dicen basarse en la edición de Ackrill) y que, según Kretzmann, es abrumadoramente favorecida por el testimonio manuscrito²⁶⁴. Pero, por ahora basta observar que filológicamente no estamos obligados a restringir la determinación de ὁμοιώματα a los simples conceptos y que, por tanto, cabe incluir aquí también a los conocimientos judicativos. Que esta manera de entender el texto parece ajustarse mejor al pensamiento de Aristóteles, se desprende de las siguientes consideraciones.

Si este pasaje sienta las bases generales del λόγος ἀποφαντικός, o sea, de la expresión lingüística del juicio, tendría poco sentido que se excluyera de tales bases justamente lo que se refiere a los conocimientos judicativos. El párrafo en cuestión quedaría un tanto aislado del contexto, y la exposición del λόγος ἀποφαντικός reclamaría una fundamentación más precisa. Se debe reconocer, sin embargo, que esta razón es meramente indicativa y admite una contra-argumentación. Pero hay otra razón, a nuestro juicio, decisiva: la *identidad* del cognoscente con lo conocido, que se afirma en *De anima* y a la cual corresponde —como hemos demostrado— la semejanza o asimilación en *De interpretatione*, no se aplica solamente a la *intelección de los indivisibles* o simples conceptos, sino también a la percepción sensible, el juicio, la argumentación y todo acto de conocimiento que alcanza su objeto y se hace uno con él. En efecto, Aristóteles habla de identidad para referirse a la relación que tienen con sus objetos la percepción sensible (αἴθησις), la *opinión* (δόξα) la *ciencia* (ἐπιστήμη), y la *prudencia* (φρόνησις): todos ellos son modos de conocimientos que Aristóteles tiene en vista cuando afirma que “el alma *es*, en cierto modo, todas las cosas”²⁶⁵. De ahí que pueda sostener que “de una manera general, el intelecto, cuando está en acto, es idéntico a las cosas mismas” (“Ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἔστιν, ὁ κατ’ ἐνέργειαν, τὰ πράγματα). La afirmación de esta identidad no se restringe, por tanto, a la νόησις τῶν ἀδιαιρέτων o simple aprehensión. De aquí se sigue que la noción aristotélica de ὁμοίωμα es más amplia que la tomista de *similitudo*, puesto que envuelve tanto identificaciones reflexivas (*adaequatio*) como irreflexivas (*similitudo*). La distinción entre ellas obedece a un análisis propio de Tomás de Aquino, que éste introduce en el interior de una misma y única noción aristotélica.

264. Cfr. N. KRETZMANN, “Aristotle on Spoken Sound”, p. 18, n. 4.

265. *De an.*, III 8, 431 b 22. Cfr. 430 a 3-5; 431 b 16-17; 424 a17-26; 425 b 26-27; 426 a 16-17.

Queda una dificultad: ¿se puede afirmar de intelecciones complejas, o sea, apophánticas lo que en *De interpretatione* se afirma de las pasiones del alma, a saber, que “son las mismas para todos”? El Aquinate respondía negativamente basándose en que éstas, a diferencia de los simples conceptos, pueden ser verdaderos o falsos. En tal caso, los hombres pueden tener juicios muy diferentes sobre las mismas cosas: no se cumpliría la mismidad enunciada por Aristóteles. Si hubiese intelecciones complejas que fuesen verdaderos y no pudiesen ser falsos, la dificultad se disolvería. Pues bien, Aristóteles sostiene inequívocamente que hay actos de esta clase. En *De anima* se refiere a la *intelección de los principios* (νοῦς) y a la *ciencia* (ἐπιστήμη), como conocimientos a los que “*siempre acompaña la verdad*”²⁶⁶. En otro pasaje del mismo libro escribe que “el inteligir *con rectitud* (es decir, con verdad) está constituido por la *prudencia* (φρόνησις), la *ciencia* (ἐπιστήμη) y la *opinión verdadera* (δόξα ἀληθής), y el inteligir *sin rectitud* por lo contrario de ellas”²⁶⁷. Más adelante dice del *intelecto práctico* (por oposición al deseo y a la imaginación) que *es siempre recto*²⁶⁸. En el mismo sentido se afirma, en la *Ética nicomaquea*, que la *ciencia*, la *prudencia*, la *sabiduría* (σοφία) y la *intelección noética* (νοῦς) son “formas de conocimiento mediante los cuales *alcanzamos la verdad y nunca nos engañamos* sobre lo que no puede o puede ser de otra manera”²⁶⁹, a diferencia de la *suposición* (ὑπόληψις) y de la *opinión* (δόξα), por las que el alma puede engañarse²⁷⁰. De acuerdo a estos textos es claro que la propiedad de ser verdadero sin dar lugar a la falsedad no se limita a la intelección noética, cuya operación se describe en la *Metafísica*²⁷¹ como simple “tocar y decir” (θιγῆν καὶ φάναι), sino que se extiende también a intelecciones dianoéticas o complejas, cuya operación es “afirmar” (καταφάναι). La ciencia, la prudencia y la sabiduría, en efecto, son disposiciones “por las cuales el alma *posee la verdad afirmando o negando*” (καταφάναι ἢ ἀποφάναι)²⁷².

¿Qué sentido pueden tener estos textos? ¿Cómo se puede entender que algo así como la opinión, el juicio y la ciencia no puedan ser falsos? Quizás se pueda entender esto distinguiendo entre la consideración psicológica del conocimiento y la ontológica. Cuando se habla no de oraciones, sino de conocimientos que pueden ser verdaderos o falsos, se habla de una

266. Cfr. *De an.*, III, 3, 428 a 17-18.

267. *De an.*, III 3, 427 b 9-11. (trad. Calvo).

268. Cfr. *De an.*, III 10, 433 a 26: νοῦς (πρακτικός) μὲν οἶν πᾶς ὀρθός ἐστιν.

269. *Eth. nic.*, VI 6, 1141 a 3-5. (trad. M. Arroyo y J. Marías).

270. Cfr. *Eth. nic.*, VI 3, 1139 b 16-19.

271. Cfr. *Metaph.*, IX 1051 a 22 ss.

272. *Eth. nic.*, VI 3, 1139 b 16.

manera muy amplia, que podemos llamar psicológica, porque entonces se presta atención a un acto o fenómeno mental que acontece realmente tanto si alcanza como si no alcanza la cosa (o no la alcanza como es). Para referirse al conocimiento judicativo entendido de esta manera, Aristóteles emplea de modo preferente el término ὑπόληψις. Pero otras veces adopta un enfoque ontológico, donde el conocimiento se entiende como acto, y entonces éste se define por la identificación del cognoscente con la realidad: en tales casos cuando no hay tal identificación tampoco hay realmente conocimiento. De este modo no hay más conocimiento que el verdadero, sea opinión o ciencia²⁷³. La razón está brevemente expuesta en los *Segundos analíticos*: “Es necesario que aquellas cosas (i. e. los juicios que componen las premisas de la demostración) sean verdaderas, porque *no es posible saber lo que no es*, por ejemplo: que la diagonal es conmensurable”²⁷⁴.

Aristóteles pone como ejemplo un descubrimiento que sorprendió a los griegos: que la diagonal del cuadrado no sea conmensurable. La opinión de cualquier hombre culto, que no sea versado en geometría, sería exactamente la opuesta. Pero en la ciencia no importa si muchos o todos coinciden en afirmar que la diagonal es conmensurable. El consenso no es garantía del conocimiento ni de la verdad. También la opinión falsa, la opinión de lo que no es, podría llegar a ser “la misma para todos”. No es la simple identidad intersubjetiva lo que está en juego en la tesis de Aristóteles. El filósofo habla de la posibilidad que se abre a los hombres por medio del lenguaje, el *encuentro de los hombres en lo que es*, el *encuentro en la verdad*. ¿No es esto, acaso, lo que se tiene en mente cuando se atribuye a la ciencia, por ejemplo, un valor objetivo y universal? Lo importante para este encuentro no es que la concepción respectiva sea noética o dianoética, simple o compleja: lo importante es que sea verdadera, porque en tal caso o bien se identifica con la cosa misma (*similitudo*) o bien es tal como ella (*adaequatio*), y si la cosa es la misma para todos, la

273. Una interpretación como ésta parece haber hecho Boecio. En la *editio secunda* de su comentario al *De interpretatione* escribe: “No se puede decir de nadie que se equivoca que ha entendido (...) Es imposible que el que crea que lo bueno es malo conciba una semejanza de lo bueno en su mente, pues no entelge la cosa en cuestión (...) Lo naturalmente bueno y justo es lo mismo para todas las gentes” (p. 413 C-D). Santo Tomás resume el pensamiento de Boecio en los siguientes términos: “Boecio dice que Aristóteles llama aquí pasiones del alma a las concepciones del intelecto (en general), el cual nunca se equivoca; y así es preciso que sus concepciones sean las mismas para todos los hombres: porque, si alguien no concuerda con lo verdadero, entonces no entelge” (*In Peri Herm.* n.º 20).

274. *An. post.*, I 2, 71 b 25-26: ἀληθῆ μὲν οὖν δεῖ εἶναι, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ μὴ ὄν ἐπίστασθαι, οἷον ὅτι ἡ διάμετρος σύμμετρος: “Ahora bien, ellos <los principios del silogismo> deben ser verdaderos, porque no es posible conocer lo que no es: por ejemplo, que la diagonal <del cuadrado> es conmensurable <con sus lados>” (trad. M. Candel).

concepción –lógica y ontológica, a diferencia de la psicológica– también lo es. Es el encuentro intersubjetivo que se funda en el encuentro objetivo del ser.

§ 30. EL PENSAMIENTO Y EL SER COMO INTENCIONES DEL LENGUAJE

Las consideraciones anteriores permiten resolver con prontitud otra gran fuente de dificultades y equívocos sobre la filosofía aristotélica del lenguaje: el sentido que tiene la posición del concepto como medio entre el lenguaje y la realidad.

Se ha hecho casi un lugar común pensar que Aristóteles se sirve del concepto para desvincular el lenguaje de la realidad. Sainati sostiene que el *De interpretatione* representa “una decidida liberación de la semántica de toda interferencia de la ontología” porque según esta doctrina las palabras ya no remiten a las cosas, sino a los conceptos y, de esta manera, se convierten en “símbolos sustitutivos de las cosas”²⁷⁵. De un modo parecido, Kretzmann defiende la idea de que Aristóteles no afirma ninguna relación explícita ni implícita entre el lenguaje y la realidad: “Cuando hemos dicho que los sonidos del habla son símbolos y signos de las impresiones mentales, y que las impresiones mentales son semejanzas de las cosas reales, no estamos dando licencia para inferir absolutamente nada sobre las relaciones entre los sonidos del habla y las cosas reales. Con todo, esto es, exactamente lo que han hecho regularmente los comentaristas de este texto, remarcando por lo general (como si fuera obvio), que Aristóteles sostiene que las palabras directamente por los pensamientos e indirectamente por las cosas. Creo que se han conducido así, porque se han aproximado al texto en la creencia de que contiene la teoría general de Aristóteles sobre la significación (*meaning*). Pero, dado que la tesis aristotélica no plantea ninguna relación de los sonidos del habla con las cosas, “tampoco es el bosquejo de ninguna teoría general de la significación”²⁷⁶. Siguiendo la misma línea interpretativa, Rabossi sostiene que “de acuerdo al modelo aristotélico el discurso simboliza el pensamiento, pero no simboliza (no tiene ninguna relación directa con) la realidad extramental que el pensamiento semeja o representa. De ello se

275. Cfr. V. SAINATI, *Storia dell'Organon Aristotelico*, p. 208.

276. N. KRETZMANN, “Aristotle on Spoken Sound”, pp. 4-5.

sigue que nuestras aseveraciones están relacionadas con “tramos” de nuestro pensamiento, pero que no lo están, en cambio, con los “tramos” de la realidad extramental para los que esas aseveraciones poseen relevancia”²⁷⁷.

¿Cuál es el resultado de estas interpretaciones del texto de Aristóteles? La respuesta la ofrece el mismo Rabossi: puesto que cancela la posibilidad de relaciones entre el lenguaje y la realidad extramental, “el modelo aristotélico tiene consecuencias antirealistas. Y, éste es un gravísimo defecto. Una filosofía realista tiene que fundarse en una gnoseología realista y, además, en una semántica realista. Ambas teorías marchan juntas. Lo que el modelo no permite es concebir, siquiera, una semántica de estas características”²⁷⁸. Dicho de otro modo, el modelo lingüístico de Aristóteles es *racionalista* y, por eso, ha sido admitido implícitamente por los filósofos modernos: “Si se enfatiza –escribe Rabossi– la entidad del supuesto discurso mental, se admite una teoría causal de la percepción, se enfatiza el interés gnoseológico y la posibilidad metafísica de hablar acerca de las ideas que tenemos de las cosas y no acerca de las cosas mismas, se coincidirá con Hobbes, Descartes, Locke, Condorcet o Berkeley, de la mano del modelo de *Peri Hermeneias* 16 a”²⁷⁹. Estamos, pues, ante el mismo “representacionismo” grosero del que hablaba Ross unas páginas más atrás.

¿Es acertada la manera como entienden el texto estos autores? La respuesta es negativa. En primer lugar, el texto no dice que el lenguaje signifique *sólo* los conceptos y tampoco, que *no* signifique la realidad. Al menos si es cierto –como nos inclinamos a pensar nosotros y el mismo Kretzmann, a quien siguen Rabossi y otros– que el texto trae el adverbio πρώτως, Aristóteles lo emplea justamente para afirmar que el lenguaje significa *primeramente, inmediatamente* los conceptos y, *mediante* éstos, las cosas. Nada autoriza a entender este término en el sentido de “únicamente”, “exclusivamente”. El mismo Tomás de Aquino, que, según vimos, no leyó la forma adverbial, no tiene dudas en afirmar que, para Aristóteles, “las palabras (voces) significan inmediatamente las concepciones del intelecto y, mediante ellas, las cosas”²⁸⁰. En apoyo de esta

277. E. RABOSI, “Lenguaje, pensamiento y realidad”, p. 176.

278. E. RABOSI, *op. cit.*, p. 179.

279. *Ibid.*

280. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 15. Cfr. Id. *Summa Theol.*, I pars, q. 13, a 1, resp.: “Según el filósofo, las palabras (voces) son signos de las intelecciones y las intelecciones son semejanzas de las cosas. Y así es patente que las palabras se refieren, mediante las concepciones del intelecto, a las cosas significadas. Por tanto, según que algo pueda ser conocido intelectualmente por nosotros, así puede ser nombrado por nosotros”.

interpretación, está el conocido texto de *Refutaciones sofisticas*, donde Aristóteles afirma expresamente el vínculo λόγος-ὄν: “No es posible discutir utilizando las cosas mismas, sino que hacemos uso de los nombres en lugar de las cosas, como símbolos”²⁸¹. Además en *Metafísica* y en *De interpretatione*²⁸² –según veíamos– sostiene que los discursos verdaderos son “según” o “tal como” las cosas reales, o sea, intencionalmente identificados con ellas. Y dado que la verdad o falsedad de lo que se conoce o se dice sólo se establece por relación a las cosas mismas, si en *De interpretatione* Aristóteles desvinculara el lenguaje del ser, perdería su sentido este tratado, puesto que su objeto es precisamente examinar el lenguaje del ser y la verdad: el λόγος ἀποφαντικός. El vínculo lenguaje-ser es un presupuesto irremovible de toda su filosofía. Es el propio Aristóteles –según veíamos al comienzo de este capítulo– el que pide poner en relación de complementación el *De interpretatione* con otros escritos suyos; por tanto, querer ponerlo aparte y en contra de su contexto inmediato y de los otros escritos, es una pretensión ilegítima.

Por otra parte, es evidente que, aún entendiendo al concepto como medio y no como fin de la relación significativa, si el concepto fuera una imagen, un parecido, duplicado o reproducción más o menos perfecta de la cosa a la que pudiera sustituir, una cosa al lado de otras, entonces es evidente que su función mediadora no sería perfecta, sino en cierto modo entorpecedora de la conexión onto-lingüística. Sería necesario conocer objetiva y temáticamente primero los sonidos o grafías, después los conceptos y, por último, si no nos quedamos en los puros conceptos, las cosas. Pero, esto no es de Aristóteles. Atribuir al concepto más entidad que la estrictamente intencional, abriendo así entre el conocimiento y la realidad un falso abismo que, por falso, no logra ser superado de manera sólida por ningún *puente*, es confundir el ser del concepto con el ser del lenguaje: el signo formal con el signo instrumental. Esto puede reconocerse como tendencia del pensamiento moderno, mas no del aristotélico, para el cual el conocimiento y el ser constituyen una unidad originaria. No es que el modelo lingüístico de Aristóteles sea igual al modelo racionalista e ilacionista de los modernos, es que errónea y anacrónicamente se interpreta aquél bajo el foco de éste. Se piensa que la *ὁμοίωμα* que determina la relación del concepto con la realidad en Aristóteles es equivalente al “parecido”, “reproducción” o “representación” que determina esta relación en los filósofos modernos; pero esto es tanto o más desacertado que atribuir al término aristotélico el significado más tosco e

281. *Soph. el.*, 1, 165 a 6- 8.

282. *De interpr.*, 9, 19 a 33; *Met.* IX 10, 1051 b 3-9.

imbuido de connotaciones sensibles que éste tenía en los filósofos presocráticos.

Para Aristóteles, como se ha dicho, el concepto es algo muy distinto, porque no tiene una forma propia que se pudiera superponer a la realidad. En cuanto término inmanente del conocimiento, el concepto es obra del intelecto, pero esta obra no es otra cosa que su transformación inmaterial, formal e intencional en la cosa conocida, de tal manera que por el concepto no se conoce primariamente el concepto, sino la cosa con la cual se ha identificado. En cuanto signo formal y perfecto, el concepto no se presenta a sí mismo, sino a la cosa, y él mismo sólo puede ser conocido después, de manera indirecta y reflexiva²⁸³. Así, pues, la mediación del concepto no posterga ni obstaculiza la referencia de la palabra a la realidad. Comentando el modelo lingüístico del *De interpretatione*, Llano explica con acierto este punto: “No se propone (...) un inmediatez significativo entre palabras y cosas. Pero tampoco se propugna una mediación ilacionista, según la cual los términos significarían exclusivamente los conceptos, que representan, a su vez, las cosas. Porque las palabras, *con una sola significación significan el concepto y la cosa*. Inmediatamente significan los conceptos y, mediante ellos, las cosas. Pero, como los conceptos son signos formales y no instrumentales, *las palabras principalmente significan las cosas y secundariamente la manera como las conocemos por medio de los conceptos*”²⁸⁴. En efecto, no hay mediación ilacionista, porque el concepto, como lo entiende Aristóteles y la tradición que lo sigue, no es la “semejanza” presocrática, la “representación” moderna ni tampoco la “Idea” platónica; no es una entidad intermedia ni la máxima entidad, sino *lo que no es*, vale decir, lo que en cuanto conocimiento no es más que la cosa misma con la cual se ha identificado y que hace inmediatamente presente. Y puesto que por el concepto lo que primero se hace presente es la cosa real y no el concepto, significando las cosas mediante los conceptos, el lenguaje no está primariamente referido a los conceptos, sino a las cosas mismas. Como signo formal, el concepto no separa al lenguaje de la realidad; antes bien, lo abre a ella.

Ahora bien ¿por qué sostiene Aristóteles que el lenguaje necesita la mediación del concepto para significar las cosas? La respuesta la da Tomás de Aquino, con insuperable claridad y concisión: “No es posible

283. Cfr. *Met.*, XII 7, 1072 b 19-21: “El intelecto se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible, pues se hace inteligible estableciendo contacto e inteliendo”; XII 9, 1074 b 35-36: “La ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos” (trad. García Yebra).

284. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, p. 116. La cursiva es nuestra.

que las palabras (*voces*) signifiquen inmediatamente las cosas mismas, como se ve por el propio modo de significar: la palabra “hombre”, por ejemplo, significa la naturaleza humana con abstracción de los singulares; de aquí que no sea posible que signifique inmediatamente al hombre singular. Por eso, los platónicos postularon que significara la propia Idea de hombre, separada. Mas, dado que según la doctrina de Aristóteles esto, en cuanto que es abstracto, no subsiste realmente, sino que existe solamente en el intelecto, por eso Aristóteles necesitó decir que las palabras significan inmediatamente las concepciones del intelecto y, mediante ellas, las cosas”²⁸⁵.

Aquí se hace patente que la noción aristotélica del lenguaje como símbolo envuelve una rica complejidad, que se vuelve incomprensible y torpe si se la simplifica reduciéndola a una u otra de sus partes. El símbolo se constituye por la *significación*, que se expresa mediante el verbo σημαίνειν. Pero ésta se despliega en dos direcciones que, como dice Kalinowski²⁸⁶, conforman una equilibrada visión semiótica y lingüística. Primero remite al pensamiento, a las cosas como se dan en el alma, de un modo abstracto y universal: es la significación como *sentido*, *Sinn*, o *meaning*, aquélla que tiene la palabra por sí misma, como la expresa su definición. Mas, a través del sentido, el lenguaje se puede extender más allá, hasta las cosas mismas: es la significación como *designación*, *Bedeutung*, *reference*, la que se constituye por la aplicación concreta de las palabras a las cosas, en el discurso, donde el lenguaje ocupa el lugar de las cosas que designa y simboliza²⁸⁷. Es claro que esta distinción entre sentido y referencia, como interpretación de Aristóteles, no es del todo nueva: corresponde y complementa a la que establecimos en el capítulo anterior, entre significación (sentido) y uso (referencia) del nombre y del discurso.

Quizás la sentencia de Aristóteles se podría explicar también como lo hace Kirwin, desde la perspectiva de la dinámica de la investigación. El conocimiento reflexivo de las cosas comienza por la determinación de las opiniones asociadas, en el lenguaje corriente, a los nombres que las expresan. Ello corresponde a lo que los nombres “significan para nosotros”

285. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nº 15.

286. Cfr. G. KALINOWSKI, *Sémiotique et philosophie*, especialmente, pp. 21-31.

287. Por “cosas” podemos entender aquí los entes individuales que, como dice Aristóteles en *Refut. sofísticas* 1, son ilimitados en número, a diferencia de los nombres y los discursos. Pero las “cosas” referidas también pueden ser una colección de entes individuales, o una esencia, o una frase, etc. A partir de Aristóteles, los lógicos medievales desarrollaron la teoría de la *suppositio*, que da cuenta, mediante finos análisis, de los distintos valores de suplencia que pueden tener los términos cuando se los usa en un discurso.

(como pasiones del alma). Mas esta significación es sólo el punto de partida para avanzar hacia el descubrimiento de las cosas mismas, de las esencias reales y sus propiedades, que son el verdadero significado de los nombres, lo que éstos “significan por naturaleza”²⁸⁸.

En conclusión, la tesis aristotélica se puede resumir así: el lenguaje es distinto del pensamiento y del ser, pero es inseparable de ambos. Esto quiere decir que cualquier consideración acerca del lenguaje que prescinda de su vínculo con el pensamiento y con el ser, es esencialmente imperfecta²⁸⁹, porque el lenguaje no es una cosa en sí, una realidad absoluta e inmanente, sino referencial. Lo que en el λέγειν está primariamente en juego no es el λέγειν mismo, sino el εἶναι y, como vínculo entre uno y otro, el νοεῖν.

Aristóteles no es el primero en reconocer filosóficamente la íntima relación que une a la palabra con el ser y el pensar. Tal reconocimiento está presente en Heráclito, para quien el Λόγος uno y eterno es el ser mismo; a la vez, palabra, razón y verdad. Pensar es escuchar la voz del Λόγος que rige a todas las cosas²⁹⁰; lo sabio es “homologarse” al Λόγος en que *todo es uno*. Por eso “pertenece al alma un λόγος que crece continuamente en sí mismo”²⁹¹, de modo que el alma no tiene límites, pues “tan profundo es su λόγος”²⁹². Fundada así en el Λόγος, la palabra humana puede distinguir “cada cosa según su naturaleza y expresarla como es”, porque “todo sucede según él”²⁹³. Finalmente, tal como en Aristóteles, la comunicación entre los hombres se funda en “el pensar”, que “es común a todos”²⁹⁴, lo cual se funda, a su vez, en que “para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular”²⁹⁵.

En Parménides tal reconocimiento es aún más explícito. Para el filósofo de Elea, sólo se puede “decir (λέγειν) y pensar (νοεῖν) el ser (τὸ ἓόν), pues es, mientras que la nada no es”²⁹⁶. Por lo mismo, lo que no es “es impensable e indecible”²⁹⁷, “no lo conocerías (porque no es

288. Cfr. T. H. IRWIN, “Aristotle's Concept of Signification”, p. 255 ss.

289. Sobre los problemas que plantea esta tesis a la lingüística y a la lógica matemática, cfr. Marc BALMÈS, *Peri Hermeneias, Essai de réflexion*, pp. 93-161.

290. DIELS Y KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, vol I, 22 B 41; cfr. B 50.

291. *Ibid.*, 22 B 115.

292. Cfr. *ibid.*, 22 B 45.

293. Cfr. *ibid.*, 22 B 1.

294. *Ibid.*, 22 B 113.

295. *Ibid.*, 22 B 89.

296. DIELS Y KRANZ, *op. cit.*, 28 B 6.

297. Cfr. *ibid.*, 28 B 8.

factible) ni podrías decirlo en palabras”²⁹⁸. Así, como hace ver Balmès²⁹⁹, la identidad que Parménides afirma del ser y el pensar, es perfectamente extensible también al decir. El ser es la negación absoluta del cambio y de la multiplicidad, por lo que se identifica con la unidad simple y absoluta, “semejante a la masa de una esfera bien redonda”³⁰⁰. Ahora bien, el ser en cuanto ser y su co-extensión con el pensar y con el decir se revela a Parménides en una intuición formidable, que lo sitúa muy por encima de sus predecesores, pero su conceptualización encierra graves dificultades que se manifiestan en las dos principales líneas de pensamiento que se hacen eco de su planteamiento: la sofística y la platónica. De ésta y de sus relaciones con la tesis aristotélica, ya hablamos más arriba. Aquí nos limitaremos, a considerar la primera.

Por una parte, si sólo es posible decir lo que es y, por la otra, no hay nada intermedio entre el ser y no ser, como sería el caso de lo aparente, entonces no es posible decir falsedad. Esta consecuencia, empleada abundantemente por los sofistas, es perfectamente expresada por Antístenes: “Todo λόγος es verdadero, porque el que habla dice *algo*, el que dice algo dice lo que *es*, y el que dice lo que es dice la *verdad*”³⁰¹. Tal como no hay un intermedio entre el ser y el no-ser, tampoco hay un intermedio entre el *decir* y el *decir verdad*. Pero, si el lenguaje dice necesariamente el ser, no hay ninguna necesidad teórica de poner al pensar en medio (o al lado) de uno y otro, por lo que se impone su supresión. Se alcanza así una inmediatez (natural o convencional) entre la palabra y el ser que, en vez de llevar a la afirmación de la verdad en el lenguaje, conduce al extremo opuesto, que es la indiferencia ante la verdad o la falsedad. Ahora bien, si esto es así, tampoco hay ninguna razón para mantener el ser dentro de una teoría de la lingüística, porque el ser transparece necesaria y perfectamente en el lenguaje, de modo que puede ser sustituido sin problemas por él. El ser nada dice de sí que no digan –y mejor– las palabras. Obviamente esto implica también la supresión final del propio lenguaje, esto es, del lenguaje como *expresión* de algo distinto de sí mismo. El lenguaje no *dice* el ser; *es* el ser. Dicho de otro modo: desaparece la predicabilidad, el *decir de*. Nada más lógico, si el ser es uno y simple, puesto que la predicación o la significación implicarían una composición que el ser no admite.

298. *Ibid.*, 28 B 2.

299. Cfr. M. BALMÉS, *op. cit.*, p. 24.

300. Cfr. *ibid.*, 28 B 7- 8.

301. Citado por PROCLUS, *In Cratylum*, cap. 37, 429 b, ed. Pasquali: πᾶς γάρ, φησί, λόγος ἀληθεύει. ὁ γὰρ λέγων τι λέγει, ὁ δὲ τὶ λέγων τὸ ὄν λέγει, ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει.

Quien llevó a cabo teórica y expresamente esta destrucción fue Gorgias en su tratado *Sobre el no-ser o sobre la naturaleza*³⁰². Como es sabido, allí argumenta sucesivamente en favor de tres tesis: a) *nada existe*; b) *si algo existiera*, no sería cognoscible; y c) *si algo existiera y fuera cognoscible, no podría ser comunicado a otros*. Es importante observar que las tres tesis corresponden exactamente, aunque en el orden inverso, a las tres supresiones recién indicadas. En su conjunto son la antítesis perfecta de la tesis aristotélica que ha sido expuesta más arriba. Su consecuencia es la absolutización del lenguaje, la sustitución de la *palabra-símbolo* por la *palabra-cosa*. Según esta concepción, como explica Aubenque, “el discurso, siendo él mismo un ser, no puede expresar el Ser; pues expresar es de alguna manera ser otra cosa que la que se es: realidad sensible, pero también *signo* de otra realidad. Gorgias ha llevado al extremo de la coherencia una concepción y una práctica del lenguaje que ignoran (...) su función *significante*: el lenguaje no se desvaloriza por ello, pero, no siendo el lugar de relaciones significativas entre el pensamiento y el ser, no puede ser más que el instrumento de relaciones *existenciales* (persuasión, amenaza, sugestión, etc.) entre los hombres”.

Lo que hace Gorgias es suprimir la intencionalidad del lenguaje y del pensamiento, su remisión al ser. Nada existe, si por existencia hemos de entender la referencia extralingüística y extramental del habla y del pensar. Nada es cognoscible, si conocer es abrirse al ser, a algo que sería anterior al pensar y fundamento y medida suya. Nada puede ser dicho, si por decir se entiende comunicación en el ser, descubrimiento del ser y sometimiento de la palabra a las manifestaciones de la realidad. Librada del pensamiento y del ser, la palabra se convierte en un poder absoluto y completamente dócil al servicio del orador. No se endereza a significar un hecho contemplado, sino a ejecutarlo, llevarlo a cabo. Y para llevarlo a cabo no tiene necesidad de ser verdadera, en el sentido de que se ajuste a los hechos: es suficiente con que así le parezca al oyente. A la vez, para que así le parezca al oyente, este no tiene necesidad alguna de entender lo que dicen, basta con que se sienta conmovido; sugestionado bajo su poder. La medida de la palabra transformada no es su verdad, sino exclusivamente su fuerza emotiva; su poder de conmoción para obtener de parte del oyente la conducta o actitud pretendida por el orador. La semántica se

302. Cfr. DIELS Y KRANZ, *op. cit.*, 82 B 3, y *De Gorgia*, en el *Aristotelis Opera* de Bekker, pp. 979 a 5- 980 b 21. Sobre la conexión entre el tratado de Gorgias y el Poema de Parménides, cfr. GUTHRIE, *History of Greek Philosophy*, vol. 3.

disuelve en pura pragmática y perlocución³⁰³. He aquí la reducción del lenguaje que pone en obra la sofística.

De esta manera, puede verse en la tesis del *De interpretatione* una contestación no sólo a Platón, sino también y principalmente a la sofística. Contra todo vaticinio, la inmediatez entre las palabras y las cosas no conduce al realismo, a exaltar la referencia del lenguaje al ser, sino a desentenderse de éste y sustituirlo por aquél. La única manera de reponer el ser y la verdad es, por el contrario, distinguirlo claramente del pensamiento y del lenguaje—cosa que no hicieron Parménides ni Platón—, sin separarlos, cual es el logro de Aristóteles. La mediación del concepto no tiene por objeto olvidarse del ser, sino volverlo al lugar que naturalmente le pertenece: fundamento primero del pensar y del decir³⁰⁴.

303. En algunas tendencias de la filosofía analítica actual también se puede observar una inclinación a reducir la verdad teórica a verdad práctica, y la semántica a la pragmática. Cfr. M. SKARICA, *Enunciación y verdad*, pp. 525-527 y 537-539.

304. La tesis exactamente contraria a ésta, análoga en cierto modo a la que sostuviera Gorgias en el siglo V antes de Cristo, ha sido enunciada en nuestro siglo por B. Lee WHORF, en *Language, Thought, and Reality*. El título de este libro, tomado por su editor, J. B. Carrol, de otro que Whorf iniciaba cuando lo sorprendió la muerte, refleja bien el contenido de las ideas que su autor defendió bajo el nombre de *principle of linguistic relativity*: la estructura de una lengua determina la del pensamiento y, consecuentemente, la manera como nos representamos la realidad. De acuerdo a este principio, la realidad no es la misma (no se presenta igual) para quienes hablan lenguas diferentes. La medida de todas las cosas no es, como en Protágoras, el hombre, sino su lenguaje. Esta doctrina ha tenido notable influencia en la lingüística contemporánea. En *Problemas de linguistique generale*, pp. 63-74, E. Benveniste pretende comprobar una doctrina similar analizando las diez categorías aristotélicas. Su conclusión es, por supuesto, que Aristóteles, pensando “definir los atributos de los objetos”, inconscientemente “no plantea más que seres lingüísticos” (p. 70). Las pretendidas categorías universales del ser no son más que “algunas categorías de la lengua en que <Aristóteles> piensa”, (p. 66), “transposición de categorías de su lengua” (p. 70). Esta crítica es contestada por Aubenque (*Aristote et le langage*, pp. 103-105) sosteniendo por una parte que Aristóteles “no presenta en ninguna parte las categorías como propiedades de las cosas ni como leyes del pensamiento” (p. 104) y, por la otra, que, aún siendo la lengua griega una lengua particular, es la lengua que ha dado lugar a la metafísica del ser, la cual, a su vez, “ha engendrado la ciencia y la técnica cuya dominación planetaria tejerá en lo sucesivo la relación con el mundo de la humanidad toda” (p. 105). Dicho de otra manera: las categorías aristotélicas son universales, mas no por fundarse en las cosas mismas, sino por fundarse en una lengua que se ha hecho universal: el de la ciencia y la técnica. Pero esto no es de Aristóteles.

Aubenque se confunde al hacer, también él, una interpretación lingüística de las categorías aristotélicas, interpretación cuyos antecedentes modernos puedan rastrearse por lo menos hasta la “Geschichte der Kategorienlehre” de Trendelenburg, donde se sostiene que las distinciones entre las categorías derivan de distinciones gramaticales. Y, en efecto, como explica W. D. Ross (*Aristotle*, p. 22) es fácil advertir que el estudio de las formas del lenguaje ha sido uno de los principales criterios para la formulación de esta doctrina: “por ejemplo, los correlativos se distinguen de otras cosas por el hecho de que los nombres de ellos rigen una palabra en caso genitivo o dativo”. Pero, Aristóteles “no tenía una lista de las partes del habla en la cual pudiera basar una lista de las categorías; las únicas partes del habla que reconocía como tales eran el nombre y el verbo. Y la doctrina de las categorías pone juntas cosas que la gramática separa, y separa cosas que la gramática pone juntas. Las categorías más bien “son una lista de los predicados más amplios que pueden predicarse esencialmente de las diversas entidades nombrables, i. e. que nos dicen qué clases de entidades son, en el fondo” (p. 23).

CAPÍTULO VI

LENGUAJE, IDENTIDAD Y DIFERENCIA

§ 31. Πλείω σημαίνειν, UNIVERSALIDAD Y EQUIVOCIDAD: EN TORNO A LAS TRAMPAS DEL LENGUAJE

En *Refutaciones sofisticas* 1 hay un célebre texto que nos será de utilidad para profundizar en la noción aristotélica de significación, que, como vimos en el anterior capítulo, es compleja, entre otras cosas, porque Aristóteles emplea el mismo término para expresar el sentido o la referencia. En este lugar el filósofo se refiere a las trampas del lenguaje en que pueden caer los que no advierten la diferencia que hay entre éste y las cosas: “Como no es posible discutir utilizando las cosas mismas, sino que hacemos uso de los nombres en lugar de las cosas, como símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con las cosas, tal como les ocurre con los guijarros a los que cuentan. Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que las cosas numéricamente infinitas. *Es, pues, necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen muchas cosas.* Por tanto, al igual que en el caso anterior, los que son hábiles en manejar los guijarros son engañados por los que saben hacerlo, de la misma manera también, en el caso de los argumentos, los que no tienen experiencia en la capacidad de los nombres, caen en paralogismos, tanto si discuten ellos como si escuchan a otros”¹.

1. *Soph. el.*, 1, 165 a 6-18 (trad. M. Candel, con modificaciones nuestras).

Se ha entendido frecuentemente este texto como una afirmación de la condición necesariamente equívoca del lenguaje, más precisamente, de la equivocidad que afectaría esencialmente a la significación del discurso y de los nombres². Se interpreta πλείω σημαίνειν “significar muchas cosas” como *polisemia*, o sea, como “diferencia de sentidos”: lo que Aristóteles llama ὁμωνυμία: “Equívocas (ὁμώνυμα) se dicen las cosas de las que sólo el nombre es común, pero la definición de la esencia (λόγος τῆς οὐσίας) correspondiente al nombre es otra; por ejemplo, ζῶον es tanto el hombre como el grabado. En efecto, de éstos sólo el nombre es común, pero la definición de la esencia correspondiente al nombre es otra; pues si alguien quiere designar qué es para cada uno de ellos el ser ζῶον ha de dar una definición propia para cada uno”³.

Conforme a esta interpretación, la homonimia o equivocidad sería una limitación proveniente del hecho de que “nunca tendremos a nuestra disposición tantos nombres (...) como cosas que nombrar”⁴. Sin embargo, del contraste que establece Aristóteles entre el número limitado de nombres y de discursos, por un lado, y el número ilimitado de las cosas, por el otro, no se sigue necesariamente la equivocidad; sí en cambio: a) la *polivalencia*, es decir, la *universalidad* (καθόλου), la capacidad que tiene un nombre de ser “por naturaleza, predicable de muchos”⁵, y b) la *referencia*, es decir, el *uso*, la capacidad que tiene el discurso para designar, a través de los nombres, las cosas mismas. La equivocidad, la universalidad y la referencia son, todas ellas, formas del lenguaje por las cuales podemos

2. Cfr. V. GARCÍA YEBRA, “¿ΤΟ ΕΝ ΣΗΜΑΙΝΕΙΝ? Origen de la polisemia según Aristóteles”.

3. *Cat.*, I, 1 a 1-6. (trad. Giannini y Flisfisch, con modificaciones nuestras). Según J. OWENS, *The Doctrine of Being*, p. 111, n. 15, el término ζῶον significa tanto “animal” o “viviente” como “grabado”, “pintura” sea o no de un animal. Estas cosas no tienen una esencia común, ni por tanto, la misma definición: por eso el nombre que las designa es equívoco. No es, pues, que ζῶον se emplee en el sentido de “animal” para designar al animal como es en la realidad y al animal como es en un retrato, como a veces se entiende. En tal caso el ejemplo sería ambiguo, pues el retrato del animal es pintura sólo si se lo considera en sí mismo, materialmente, mientras que si se lo considera formalmente, como imagen o representación del animal, no es pintura, sino animal. Por tanto, el nombre animal dicho del animal retratado sería equívoco si éste se considera materialmente, pero sería unívoco si lo considera formalmente y como es más propio. Pero no es probable que Aristóteles haya utilizado un ejemplo tan dudoso para ilustrar la equivocidad, teniendo a la mano una gran cantidad de ejemplos más claros, como son los que ofrece en *Refutaciones sofísticas* u otras obras. Sobre los significados y la etimología de ζῶον, cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique, de la langue grecque*, t. II, p. 402. Puede verse un estudio comprensivo de los equívocos y sus principales divisiones en la obra citada de J. Owens, cap. 3, pp. 107-135.

4. V. GARCÍA YEBRA, “¿ΤΟ ΕΝ ΣΗΜΑΙΝΕΙΝ?”, p. 49.

5. *De interpr.*, 7, 17 a 39-40. Cfr. E. COSERIU, “τὸ ἐν σημαίνειν. Bedeutung und Bezeichnung bei Aristoteles”.

“significar muchas cosas”, pero esta expresión tiene en cada caso un sentido muy diferente e irreductible a los otros.

Por de pronto, es incorrecto entender la universalidad como una forma de equivocidad⁶. En Aristóteles la universalidad corresponde, por el contrario, a la univocidad o sinonimia (συνωνυμία), es decir, a las cosas que, no obstante sus diferencias, comparten el mismo nombre y definición; por ejemplo el hombre y el buey en cuanto caen bajo el nombre de “animal” (ζῷον)⁷. Hay innegables y enormes diferencias entre el hombre y el buey, como también las hay entre los diversos hombres y los diversos bueyes: por eso el término universal “animal” significa muchas cosas; pero en cuanto pertenecen a un mismo género y comparten una misma cualidad son *una* y el nombre correspondiente tiene *un* sentido, el que expresa una misma definición. El término universal obtiene la unidad de su sentido en virtud de que abstrae las diferencias entre las cosas para recoger sólo lo que les es común⁸. La multiplicidad de las cosas queda así recogida –no confundida– en la unidad simbólica, significativa, de la palabra. Por eso Aristóteles denomina el modo de significar del universal “conforme a lo uno” (καθ’ ἓν). Es una unidad perfecta que implica síntesis y análisis, identidad y diferencia, en cuanto toma lo común (el género) y lo separa de las cosas que el sentido no incluye (las diferencias específicas y los otros géneros).

La capacidad de recoger la multiplicidad en la unidad es, precisamente, lo que dice originariamente el verbo λέγω. Esta suerte de economía del pensamiento es la gran virtud de la palabra, sobre la cual se constituyen la predicación y las ciencias particulares como discursos de validez general para toda una clase de objetos, actuales o posibles. El ser predicable de muchos es, en este sentido, el gran poder de la lengua, un poder que, en palabras de Aristóteles, le pertenece “por naturaleza”, por su misma esencia. Entenderlo como una limitación inevitable o como un “vicio esencial”⁹ del lenguaje, revela una extrema incomprensión de su ser: aquella que no advierte la desemejanza que hay entre las palabras y las cosas. Se lamenta que no haya tantas palabras como cosas, se pretende que todo el lenguaje funcione como los nombres “proprios”. Y dado que las cosas son infinitas también los nombres tendrían que ser infinitos. Entonces habría una perfecta isomorfía: cada palabra calzaría con cada cosa. Pero

6. Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 119-120.

7. Cfr. *Cat.*, I, 1 a 6-8.

8. Cfr. *Cat.*, 5, 3 b 13-23. A lo universal también se ha de referir lo que Aristóteles llama “uno según la especie” o “uno según el género”; cfr. *Met.*, V 6, 1016 a 9-1016 b 11; 1016 b 31 ss.

9. Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 119-120.

estas palabras perderían todo su poder y se volverían inútiles. En vez de servir como instrumentos de conocimiento y de comunicación, multiplicarían el mundo y sus problemas¹⁰. Y haría falta crear sucesiva e indefinidamente nuevos lenguajes con la intención —ilus— de dar cuenta del complicado mundo así producido. En verdad, aparte de nuestra limitada capacidad de memoria y de aprendizaje, nada impide que construyamos todos los nombres que queramos, salvo la propia destrucción del lenguaje.

Si la universalidad es inherente a la lengua, la equivocidad, en cambio, es un hecho empírico y contingente, que surge, por azar, de su condición histórica, colectiva y convencional, no de su esencia. Recordemos que lo constituye formalmente a un nombre como signo no es el significante, el complejo material de voces o grafías, sino el significado, el concepto unitario con el que está asociado. De ahí que se pueda sostener que el nombre equívoco, en cuanto expresa diferentes conceptos, no es, en realidad, *un* nombre, sino varios unívocos confundidos en una sola voz. Así se comprende que Aristóteles vea estos nombres como “el lugar más natural y corriente” de las trampas del lenguaje¹¹, y que, para evitarlas, proponga simplemente reemplazarlos, en el contexto de una argumentación, por un “nombre particular según cada concepto” (ἄν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τὸν λόγον)¹².

Para comprender bien lo que Aristóteles llama equivocidad es necesario advertir que ésta no consiste, simplemente, en la diversidad de sentidos que puede tener un nombre. De hecho, los nombres que por sí mismos, tal como se los haya en un diccionario, tienen un solo sentido son más bien excepciones de la lengua: la mayoría presenta varios sentidos. Pero ello no los hace equívocos. La equivocidad no es un atributo que ciertos nombres posean por sí mismos: es cierto *uso* que se puede hacer de ellos como partes del discurso en una argumentación. Es un acto, un uso del nombre, una función pragmática antes que semántica, un *modus discendi*: dicho del hombre y del buey ζῷον es un nombre unívoco, dicho del hombre y del grabado, es equívoco. Aristóteles declara, como vimos más arriba, que el nombre tiene significado por sí mismo, con independencia de su uso en el discurso; pero a la vez reconoce, como ahora podemos apreciar, que en tal condición su significación permanece en un estado potencial, pues es referible no sólo a un objeto o clase de objetos,

10. Es lo que hace ver, agudamente, Platón en el *Cratilo*, añadiendo que las cosas sensibles están en constante mutación, por lo que, en el supuesto de la semejanza palabra-cosa, sería necesario mudar constantemente también sus nombres a fin de adecuarlos a la nueva forma de sus objetos, con lo cual las palabras se volverían instrumentos, más que inútiles, desquiciantes.

11. Cfr. *Soph. el.*, 1, 164 b 27- 165 a 19.

12. *Met.*, IV, 1006 b 5.

sino a muchos, de modo indeterminado, y así se queda a medio camino en su función expresiva y supletoria de las cosas mismas. La polisemia es el espacio de la equivocidad, su condición: no su acto. Para que se constituya hace falta que el nombre pase a formar parte de un discurso donde se pongan en juego diferentes sentidos como si fueran uno y el mismo.

La equivocidad no se da en el dominio de la mera significación: aparece únicamente en el nivel de la *apóphansis*, de los actos ilocutivos de afirmación o negación. Surge cuando el nombre polisémico es empleado en un enunciado dando lugar a varias afirmaciones o negaciones bajo la apariencia de una sola. En efecto, “es una sola la afirmación que significa una sola cosa acerca de una sola cosa”¹³. Por tanto, “si un solo nombre está para dos cosas de las que no resulta una sola, entonces no es una sola la afirmación; por ejemplo, si alguien pusiera el nombre de 'manto' a un caballo y a un hombre, entonces 'El manto es blanco', no sería una sola afirmación; pues esto en nada se diferencia de decir 'El caballo-y-el-hombre es blanco', y esto, a su vez, en nada se diferencia de decir 'El caballo es blanco' y 'El hombre es blanco'”¹⁴. La equivocidad puede darse tanto si el nombre polisémico ocupa el lugar del sujeto como el de predicado: “si se afirmara algo único acerca de este <nombre> no habría una única afirmación, sino una única voz, pero varias afirmaciones; y si este <nombre> se afirmara de una sola cosa, habría igualmente varias afirmaciones”¹⁵. Por el contrario, la universalidad del nombre no representa de suyo equivocidad alguna: “Es una sola la afirmación y la negación que significa una sola cosa acerca de una sola cosa, bien sea de un universal tomado de manera universal, o bien de manera diferente, por ejemplo: ‘Todo hombre es blanco’, ‘No es todo hombre blanco’, ‘No es un hombre blanco’, ‘No es ningún hombre blanco’, ‘Es algún hombre blanco’, si ‘blanco’ significa una sola cosa”¹⁶.

La diversidad de afirmaciones o negaciones implicadas en el discurso que contiene un nombre polisémico, exige distinguir los sentidos en que se dice algo, para decidir acerca de su verdad o falsedad: “Si la cosa se dice de varias maneras, no necesariamente hay que estar de acuerdo o rechazarla (...) Si algo que se dice de muchas maneras es conocido, y lo dicho es en todos los casos, o verdadero o falso, se ha de conceder o rechazar sin más; pero, si en un caso es falso y en otro verdadero, hay que señalar además que se dice de varias maneras y que lo uno es falso y lo

13. *De interpr.*, 8, 18 a 11-12 (trad. M. Candel). Cfr. *De interpr.* 10, 19 b 6-7.

14. *De interpr.*, 8, 18 a 18-23.

15. *De interpr.*, 11, 20 b 19-20.

16. *De interpr.*, 8, 18 a 12-17. Cfr. *Met.* V, 26, 1023 b 26-32.

otro verdadero”¹⁷. Consecuentemente, la pregunta que se formula sobre la verdad o falsedad de un enunciado de esta clase, tampoco es una sola, aunque así pueda parecer¹⁸.

Pero la analítica de los sentidos cobra toda su importancia en el orden del diálogo y la argumentación, antes que en el de los simples enunciados. Aristóteles lo explica con detalle, en un interesante pasaje de los *Tópicos*: “Es útil haber examinado de cuántas maneras se dice algo, tanto para la *claridad* (pues se sabrá mejor qué se propone, si se ha hecho claro de cuántas maneras se puede decir), como para que los razonamientos *se hagan conforme a la cosa misma* (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) y *no se refieran meramente al nombre*. En efecto, si no está claro de cuántas maneras se dice, es posible que el que responde y el que pregunta no enderecen su pensamiento a lo mismo; por el contrario, una vez que se ha puesto en claro en cuántos sentidos se dice algo y a cuál de ellos endereza su mente el interlocutor cuando hace su afirmación, entonces el que interroga se mostraría ridículo si no construyera su argumento conforme a dicho sentido. Es útil también para no dejarse engañar por falsos razonamientos (...) En efecto, sabiendo de cuántas maneras se dice algo, no nos dejaremos engañar por falsos razonamientos, sino que sabremos si el que pregunta no construye el argumento con respecto a lo mismo”¹⁹.

Se manifiesta aquí la valiosa función que Aristóteles atribuye al lenguaje como forma e instrumento del pensamiento, “intermediario establecido entre el pensamiento y el ser”, como dice Ricoeur²⁰. En efecto, la comprensión del lenguaje tal como es, la habilidad para apreciar su complejidad, reconocer su ambigüedad y distinguir la variedad de sentidos que envuelven los nombres, es la condición fundamental para que el pensamiento tenga claridad y alcance las cosas mismas, sin quedarse atrapado por las palabras, en vez de servirse de ellas. La analítica de los sentidos es un método esencial de la dialéctica, del diálogo de unos con otros en torno al ser; pero no se debe olvidar que Aristóteles entiende el propio razona-

17. *Top.*, VIII 7, 160 a 19-28. (trad. M. Candel) Podemos ver un ejemplo de esta clase argumentos en *Soph. el.* 4, 165 b 33 ss.: “los males son bienes, pues las cosas que son necesarias son bienes, y los males son necesarios”. Como explica Aristóteles, aquí el significado de la palabra “necesidad” se desliza del sentido de “necesidad moral” que tiene en la primera proposición o premisa, al de “necesidad física” –lo que es “forzoso”–, que tiene en la segunda. Es un silogismo incorrecto, porque, aunque parece tener tres términos, en realidad tiene cuatro (bien, mal, necesidad moral, necesidad física). Y bajo la apariencia de una proposición, en realidad hay dos: una verdadera y otra falsa: “las cosas moralmente necesarias son buenas” (V) “las cosas físicamente necesarias son buenas” (F).

18. Cfr. *De interpr.*, 11, 20 b 12-26.

19. *Top.*, I 18, 108 a 18-29 (trad. M. Candel; la cursiva es nuestra).

20. Paul RICOEUR, *De l'interprétation: essai sur Freud*, p. 30, n. 1.

miento como un “diálogo consigo mismo”²¹ y, por tanto, la analítica se revela como camino del lenguaje y del pensamiento, a la vez.

§ 32. Πλείω σημαίνειν, SENTIDO Y REFERENCIA

Que la significación universal no sea una forma de equivocidad, no garantiza, sin embargo, que no pueda dar lugar a equivocaciones. En efecto, dado que también el nombre universal está por muchas cosas, puede ocurrir que mantenga un sentido unitario y, a la vez, no esté por las mismas cosas, sino por cosas distintas. Si se dice, por ejemplo, “El hombre es blanco”, el término “hombre” puede estar por un hombre individual (como Sócrates), o por una clase de hombres (como los griegos) o por el género completo de los seres humanos, etc. Si el término está por lo primero o lo segundo, la proposición en cuestión es verdadera; si está por lo tercero, es falsa. Y no obstante, el nombre mantiene en todos los casos su sentido.

Aristóteles explica este fenómeno mediante la distinción, ya presentada en los capítulos anteriores, entre el *sentido* (σημαίνειν) y el *uso* (χρήσθαι) de los nombres: “Aunque *hombre* es un <nombre> universal, no se usa de manera universal (οὐχ ὡς καθόλου χρῆται) en la proposición <“Algún hombre es blanco”>; pues *todo* no significa lo universal, sino que es usado de manera universal”²². El término “hombre” tiene de suyo una significación universal, ya que “por naturaleza se predica de muchas cosas”, a saber, de todos los hombres; sin embargo, el mismo término con el mismo sentido se puede usar en una frase de manera universal o de manera particular. En el enunciado “Todo hombre es blanco”, “hombre” se usa universalmente, pues se toma en toda su extensión posible; en el enunciado “Algún hombre es blanco”, en cambio, “hombre” se usa particularmente, pues se toma según una parte de su extensión. En ambos enunciados el sentido del nombre se mantiene, pero cambia su uso. Los cuantificadores “todo”, “alguno”, etc, no expresan ni cambian la universalidad del nombre, sino tan sólo la extensión en que se toma el sujeto con respecto al predicado. *Uso* en este caso no indica una determinación del sentido del nombre, sino de las cosas, incluidas en dicho sentido, a las que

21. *Met.*, IV 4, 1006 b 9. En esto Aristóteles sigue a Platón, quien entiende el pensamiento como “diálogo del alma consigo misma”: Cfr. *Teeteto* 189 e 4; *Sofista* 264 a.

22. *De interpr.*, 7, 17 b 10-12.

sustituye y se aplica. Es el uso como *referencia*, donde el nombre opera como un *símbolo* que ocupa el lugar de las cosas. También la referencia es un modo del lenguaje por el cual podemos “significar muchas cosas”.

Podemos ver un ejemplo de argumentación desviada a causa del cambio de referencia, en el análisis que hace Aristóteles de los sofismas que se producen en función del accidente. Así, cuando se argumenta que “si Corisco es distinto de un hombre <por ejemplo, de Sócrates>, entonces es distinto de sí mismo, pues Corisco es un hombre”²³, se produce un sofisma, porque se toma “un hombre” como una sola cosa, pero en el primer caso está por Sócrates y en el otro, por Corisco, y ellos no difieren en cuanto hombres (uno y otro caen en la misma definición), sino en cuanto individuos, es decir, en cuanto hombres singularizados por distintos accidentes. La misma clase de sofisma se da cuando se argumenta que “2 es doble y no es doble, pues es doble de 1, pero no de 3”²⁴: el vicio se produce no porque “doble” sea un término equívoco, sino porque el que lo emplea, amparándose en la unidad de su sentido, pretende desconocer que su referencia cambia en uno y otro caso.

Hasta aquí hemos hablado de nombres polisémicos que se refractan en diferentes sentidos y de sentidos unívocos que admiten diferentes referencias; pero también puede darse el caso inverso: que ciertos términos tengan diferentes sentidos y una misma referencia. Es lo que puede verse en el campo de la metafísica, a propósito de las importantes nociones de uno y ser. Para Aristóteles “es patente que el uno significa en cierto modo lo mismo que el ser, porque acompaña igualmente a todas las categorías y no está en ninguna”²⁵, “tienen el mismo número de significados”²⁶; “el uno no es otra cosa al margen del ser” hasta el punto de que no se separan ni en la generación ni en la corrupción²⁷, “el ser y el uno se dan en todo, de modo que ninguno de los dos es género del otro, porque se dicen del mismo número de cosas”²⁸; de hecho uno y otro son los términos que “más universalmente se predicán”²⁹, pero a la vez ninguno de ellos es género, pues no añaden naturaleza alguna a las cosas

23. Cfr. *Soph. el.*, 5, 166 b 30 ss.

24. Cfr. *ibid.*, 167 a 28.

25. *Met.*, X 2, 1054 a13 (trad. García Yebra, con modificaciones nuestras).

26. *Met.*, X 2, 1053 b 25 (trad. García Yebra, con modificaciones nuestras).

27. *Met.*, IV 2, 1003 b 29 ss. (trad. García Yebra, con modificaciones nuestras).

28. *Top.*, IV 1, 121 b 7.

29. *Met.*, X 2, 1053 b 21. A estas nociones amplísimas y no excluyentes, siglos más tarde se las llamará *transcendens*, “trascendentales”, cuya importancia será grande en la filosofía medieval y moderna, y hasta nuestros días, como puede verse, por ejemplo, desde las primeras páginas de *Ser y tiempo*, de Heidegger.

de las que se predicán, de modo que significa “lo mismo ‘*un* hombre’ que ‘hombre’ y ‘hombre que *es*’ ”³⁰. En suma, el ser y el uno son realmente idénticos: “son lo mismo y una sola naturaleza, porque se corresponden como el principio y la causa”³¹. Pero Aristóteles añade a esta frase, la siguiente: “uno y ser no son lo mismo en cambio como expresados por un solo enunciado”. En efecto, aunque uno y otro coincidan siempre en la realidad, no entendemos lo mismo cuando decimos “uno” que cuando decimos “ser, y por eso no podemos dar una sola y misma definición para ambos. Tienen la misma referencia, pero diversos sentidos.

Como vemos la distinción entre el sentido y el uso del lenguaje tiene aplicaciones variadas y relevantes en la filosofía aristotélica. Bajo una forma permite explicar la diferencia entre el sentido y el uso del discurso, entre “la composición y la separación” como contenido proposicional (que todavía pertenece al modo del λόγος σημαντικός), y la afirmación y la negación como actos ilocutivos que dan forma al discurso apophántico. Bajo otra establece la diferencia entre la polisemia y la equivocidad, poniendo aquélla en el campo del sentido y ésta en el orden pragmático del uso del nombre polisémico en el contexto del discurso y de la argumentación. Y en una de sus aplicaciones más fecundas marca la diferencia entre el sentido y la referencia de los nombres en el discurso, constituyendo una teoría de la significación de notable riqueza y equilibrio, donde se da cuenta de la conexión del lenguaje tanto con el pensamiento como con las cosas mismas, se distingue el ser de las cosas del modo como se nos presentan, se establecen finos elementos de análisis que posibilitan el reconocimiento de las argumentaciones engañosas, y se perfecciona la teoría de la predicación diferenciando la significación de la cuantificación de los nombres universales (en cuanto sujetos de enunciados singulares, particulares o universales, o bien, en cuanto predicados de enunciados afirmativos o negativos).

30. *Met.*, IV 2, 1003 b 26-27; Cfr. *Met.*, X, 1053 b 22-24, 1054 a 1619.

31. *Met.*, IV 2, 1003 b 22-24.

§ 33. SIGNIFICACIÓN Y ESENCIA

De los análisis precedentes se concluye que, para Aristóteles, la multiplicidad es compatible con la significación de los nombres sólo en cuanto queda recogida en la unidad del universal y de la referencia. De otro modo, esto es, como diferencia de sentidos, la multiplicidad es compatible únicamente con la significación vaga que los nombres pueden tener separados del discurso, tal como se dan en un léxico, donde su aplicación a las cosas permanece en potencia. Por el contrario, cuando se los emplea conforme al modo como se dan en el lenguaje efectivo, del cual el léxico y la gramática son meras abstracciones, es decir, para pensar en las cosas mismas y hablar de ellas en el discurso, entonces esta multiplicidad no es compatible con la significación y la destruye: “Si no <se pusiera límite a la significación del nombre>, sino que se dijera que significa infinitas cosas es claro que no podría haber lenguaje (λόγος), pues el no significar una cosa es no significar ninguna (τὸ γὰρ μὴ εἶν σημαίνειν οὐδὲν σημαίνειν ἐστίν), y, si los nombres no significaran nada, sería imposible dialogar unos con otros, y, en verdad, también consigo mismo; no es posible en efecto, que piense nada el que no piensa una cosa, y si es posible, se impondrá un nombre a esta cosa (πράγμα). Quedamos, pues, en que el nombre (...) tiene un significado y un significado único (σημαῖνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαῖνον ἓν)³².

La teoría aristotélica de la significación nos quedará oculta mientras no comprendamos lo que Aristóteles tiene en vista cuando sostiene tan categóricamente la necesidad de su unidad. Es lo que procuraremos hacer a continuación.

El nombre tiene *un* significado en cuanto significa *una* cosa. Y significar una cosa, conforme a los textos que hemos revisado más arriba, equivale a expresar cosas que caen bajo una misma definición. Aristóteles escribe al respecto: “el concepto del que el nombre es signo será una definición”³³, y añade que “ser una sola cosa” (τὸ εἶναι ἓν) es responder al mismo concepto o definición (λόγος). Así, por ejemplo, “vestido” y “traje” son una sola cosa, pues corresponden al mismo concepto, mientras que “ser hombre” y “ser blanco” son cosas distintas, pues corresponden a conceptos diferentes³⁴. Hasta aquí, la consideración de la significación permanece en el orden inmanente de las palabras y de los conceptos, de la

32. *Met.*, IV 4, 1006 b 5-13 (trad. García Yebra, con modificaciones nuestras).

33. *Met.*, IV 7, 1012 a 23.

34. Cfr. *Met.*, IV 4, 1006 b 25-1007 a 7.

lógica. Pero el filósofo va más allá, pues entiende la definición como correlato de la esencia y de la substancia³⁵, esto es, del núcleo del ser actual y verdadero, y de este modo lleva al lenguaje fuera del lenguaje, en dirección a las cosas mismas. Aristóteles no deja dudas al respecto: “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”³⁶.

Significar *una* cosa es, pues, para el nombre, significar *una* esencia. La esencia es lo que define a algo en su ser, el fundamento de su identidad consigo misma y de su diferencia con las otras cosas. De este modo viene a coincidir con el significado de *substancia* (οὐσία): “El significar substancia –escribe Aristóteles en *Metafísica* IV– equivale a decir que no es ninguna otra cosa su esencia”³⁷. Su negación equivale, para Aristóteles, a la propia negación del principio de no contradicción, puesto que la envuelve y expresa, como su otra cara. En efecto, negar la esencia implica negar la diferencia entre el ser y el no-ser, lo mismo que entre la afirmación y la negación o la verdad y la falsedad, y entonces “todas las cosas serán una sola (...), y serán lo mismo un hombre, un dios y una trirreme, y sus contradicciones”³⁸; por este camino resulta “lo que dice Anaxágoras, que todas las cosas están juntas; de suerte que nada existe verdaderamente. Así, pues, estos filósofos parecen hablar de lo indeterminado, y, creyendo hablar del ser, hablan del no-ser, pues el ser en potencia y no en acto es lo indeterminado”³⁹. El principio de no contradicción es el principio de la diferencia, y la esencia como acto es la simple e inmediata expresión de esta diferencia.

La esencia es lo que define a una cosa en su ser y, *eo ipso*, lo que define y fundamenta la significación del nombre que lo expresa. La unidad de la significación viene a ser la traducción lingüística de la definición y separación de las esencias en el orden real. Así como una cosa en acto no puede tener más de una esencia, pues entonces no sería en absoluto o no sería *una* cosa, del mismo modo un nombre no puede tener más de un significado en acto, pues ello sería lo mismo que no significar nada. A partir de aquí se puede entender el cuestionamiento que el filósofo hace de los llamados nombres y verbos indefinidos, tales como “no-hombre” y “no-sana”: no son nombres ni verbos en propiedad, porque no tienen

35. Cfr. *Met.*, II 2, 994 b 17; VII 4, 1030 a 6; 1030 b 5; 5, 1031 a 1; 12, 1037 b 25; *Top.*, I 5, 102 a 1 ss.

36. *Met.*, IV 4, 1006 a 32-34 (trad. García Yebra). En este contexto se pueden traducir por ‘esencia’ los términos εἶναι, τὸ τι ἦν εἶναι y οὐσία. Aquí Aristóteles emplea el primero.

37. *Ibid.*, 1007 a 26-27.

38. *Ibid.*, 1008 a 23-25.

39. *Ibid.*, 1007 b 25-29.

significado definido, y no lo tienen no porque carezcan de sentido, sino porque no expresan una esencia o una acción definidas: “se dan por igual en cualquier cosa, tanto existente como no existente”⁴⁰.

Aristóteles profundiza en este problema añadiendo una importante precisión: “No es posible que la esencia de hombre signifique lo mismo que la esencia de no-hombre, si ‘hombre’ no sólo significa *de una cosa* (καθ' ἐνός), sino también *una cosa* (ἐν)”⁴¹. Lo primero corresponde a la significación del atributo, lo que se predica de un sujeto; lo segundo es la significación del sujeto como tal. Los atributos pueden ser múltiples, el sujeto uno solo. Para Aristóteles, si no se hace esta distinción, nada impediría que una palabra tuviese muchas significaciones al mismo tiempo, porque efectivamente “nada impide que un mismo sujeto sea hombre y blanco y muchísimas otras cosas”⁴², es decir, “que el mismo ser sea infinidad de veces hombre y no-hombre”⁴³. Pero la asimilación de la esencia *hombre* a un atributo más, tal como *blanco*, grande, etc., es una hipótesis absurda porque reduce todas las cosas a accidentes y “si todas las cosas se dicen como accidentes, no habrá sujeto primero del cual se digan, puesto que ‘accidente’ significa siempre el predicado de algún sujeto; y entonces la predicación deberá proceder al infinito”⁴⁴. Como esto es imposible, se confirma, por reducción al absurdo de la tesis contraria, la necesidad de que haya un sujeto definido al cual se dirige la significación del nombre: este sujeto es la esencia o substancia.

Se ha debatido si Aristóteles entiende el verbo σημαίνειν “significar” en la acepción de sentido o de referencia, para expresar la relación entre el nombre y la esencia⁴⁵. En buena medida la respuesta que se pueda ofrecer dependerá, además de los textos en cuestión, de las teorías que uno adopte

40. *De interpr.*, 3, 16 b 15.

41. *Met.*, IV 1006 b 13-15.

42. *Ibid.*, 1007 a 10-11.

43. *Ibid.*, 1007 a 16-17.

44. *Ibid.*, 1007 a33-b 1. Véase el desarrollo de estas aporías en P. AUBENQUE, *Le problème de l'être*, pp. 134-140.

45. C. A. KIRWAN, *Aristotle: Metaphysics IV, V, VI*, p. 94, interpreta la noción de σημαίνειν en *Met.*, IV 4 como “sentido”(sense), en contraste con otros textos donde tendría la acepción de “denotación” (denote): por ej., *De interpr.*, 8, 18 a 25; 10, 20 a 13; 3, 16 b 24; *Poet.*, 20, 1456 b 38 - 1457 a 10. Otros textos donde también tendría la acepción de “sentido” son: *De interpr.*, 1, 16 a 16 - 18, *An. post.*, II, 7 92 b 5 - 8; *Cat.*, 1, 1 a 16-12. Del mismo modo interpreta el texto de *Met.* IV 4, R. HALLER, “Untersuchungen zur Bedeutungsproblem”, p. 70. Según él σημαίνειν significaría sentido (*Bedeutung*) por oposición a denotación (*Denotierung*). Pero Haller cree que, en general, Aristóteles confunde estos dos aspectos de la significación. T. H. IRWIN, “Aristotle's Concept of Signification”, p. 242, cita otros autores que interpretan el término aristotélico en cuestión como “sentido”(meaning): W. y M. KNEALE, *The Development of Logic*, p. 45; J. BARNES, *Aristotle: Posterior Analytics*, p. 205; G. L. OWEN, “Aristotle on the Snares of Ontology”, p. 73.

del sentido, de la referencia y de su mutua relación. No entraremos en la discusión. En su lugar, añadiremos unas breves precisiones acerca de las relaciones entre el nombre y la esencia.

Como hemos dicho, Aristóteles considera las palabras como órganos del pensamiento en orden al conocimiento y comprensión de las cosas mismas. Pensamos con palabras, mas lo que pensamos son las cosas. El lenguaje es un camino —no exento de desvíos— hacia el ser. Lo que el nombre nombra es la esencia. Y la esencia en su sentido primero es la substancia primera: el sujeto individual, que no se dice de otro ni es en otro. Pero a su vez, veremos que lo que comunica el acto y determina a la substancia es el εἶδος, la forma, no como Idea separada, como género o universal, sino como causa inmanente por la cual una cosa es lo que es. La forma es lo que define a la substancia y esta definición es lo que significa el nombre. En este sentido lo que no existe no tiene esencia ni, por tanto, verdadero nombre. Así se entiende que Aristóteles pueda afirmar de un enunciado como “el hombre-caballo es blanco”, que “no significa nada, pues no existe tal hombre-caballo (οὐδεν σημαίνει, οὐ γάρ ἐστιν τις ἄνθρωπος ἵππος)⁴⁶. El nombre de ficción “hombre-caballo” carece de significación, porque no hay en el orden real una esencia a la cual pueda corresponder.

La atención a las cosas mismas por sobre lo puramente lingüístico y conceptual, es algo que se puede observar también en las propias definiciones de sinonimia y homonimia que examinamos más arriba, pues, no obstante insertarse en el contexto eminentemente lógico de las *Categorías*, Aristóteles no las aplica en primer término a las palabras, sino a las cosas que estas significan. Aubenque lo expone muy bien: “Ciertamente las cosas no se dicen homónimas o sinónimas sino en tanto que son nombradas, y se podría pensar entonces que se trata de una relación extrínseca y accidental; pero, en realidad, el propio ejemplo dado por Aristóteles (el hombre y el caballo son sinónimos en tanto que uno y otro son animales) muestra que no es ese el caso de la sinonimia: la sinonimia expresa una relación perfectamente real, que consiste aquí en la pertenencia a un mismo género; en cuanto a la homonimia, veremos que no es siempre accidental. La sinonimia y la homonimia no son, pues, simples accidentes de las cosas, en tanto que son nombradas, sino que pueden designar propiedades reales, en tanto que son reveladas por el discurso”⁴⁷.

46. *De interp.* 8, 18 a 25-26. Sobre la interpretación de este pasaje, cfr. T. H. IRWIN, *Aristotle's Concept of Signification*, pp. 244-245.

47. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être*, p. 174. Cfr. OWENS, *The Doctrine of Being*, pp. 112 ss.; ACKRILL, *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, p. 71.

El nombre nombra la esencia. Pero ésta, en segundo lugar, corresponde a lo que Aristóteles llama substancia segunda: el universal, que es predicable de muchos. Es la esencia abstracta, correspondiente a la forma tal como se da en el alma, la cual es, en palabras del *De anima*, “el lugar de las Ideas”. La esencia abstracta no existe más que en el pensamiento y en el lenguaje, pero es el correlato de la esencia real que es común a todas las cosas de la misma especie y que tienen, por la misma esencia, la misma definición. También en este sentido lo que no existe no tiene esencia ni, por tanto, verdadero nombre; pero en este caso, no se expresa el ser actual de la cosa, sino el ser posible o potencial. Sin embargo, de aquí mismo nace un tercer sentido de la esencia, como aquella forma que es solamente en el alma y en el lenguaje, sin correlato real, o mejor dicho, con un correlato puramente ficticio. Conforme a este modo, el más derivado, Aristóteles puede afirmar, por ejemplo, que “ciervo-cabrío”, el nombre de un animal fabuloso, “significa algo”⁴⁸. Este modo no deja de tener importancia: no sólo porque a veces la discusión versa precisamente sobre la existencia o no de una cosa; también y sobre todo, porque el progreso del conocimiento parte de las creencias y opiniones que tenemos de las cosas, y éstas, antes de su examen más riguroso y contrastación con la realidad, no contienen más que las cosas como se nos presentan en el alma, o, como dice Irwin, representan lo que los nombres significan para nosotros antes que lo que significan realmente y de suyo. La importancia que Aristóteles da a estas cuestiones puede observarse, principalmente, en el amplio tratamiento que hace de ellas en los *Tópicos* y en la *Retórica*, así como sus aplicaciones en la *Ética Nicomaquea* y en la *Política*.

Hasta el momento hemos visto cómo Aristóteles resuelve la multiplicidad del lenguaje en completa unidad, y las diferencias en perfecta identidad. Unidad e identidad son las condiciones absolutas de la significación. Este postulado parece suficiente para la constitución de aquellos saberes –las ciencias particulares–, que se construyen con las herramientas de la lógica, tal cual se hallan en el *Organon* y especialmente en los *Analíticos*. Pero hace crisis en la metafísica. La crisis es provocada por el término en torno al cual ella gira y se constituye, pero que resiste la definición y la exclusión de las diferencias: el ser.

48. *De interpr.*, 1, 16-17.

§ 34. EL LENGUAJE DEL SER: DE LA LÓGICA A LA ANALÓGICA

- 1) *El ser como πρὸς ἓν λεγόμενον: entre la equivocidad por azar y la univocidad*

Dijimos que el problema de los nombres equívocos se resuelve con relativa facilidad distinguiendo las diversas significaciones que ellos envuelven de modo que se empleen en un diálogo según una sola significación. Puesto que en realidad el nombre equívoco no es un solo nombre, sino una especie de colección de nombres unívocos confundidos en una sola voz, se comprende que Aristóteles pueda proponer su reemplazo, en el contexto de un diálogo, por un “nombre particular según cada concepto (ἄν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τὸν λόγον)”⁴⁹. Sin embargo, esta solución sólo es aplicable a una clase de equívocos, a saber, a los equívocos *a casu* o “por azar” (ἀπό τύχης)⁵⁰. En estos casos, las diversas significaciones sólo están reunidas bajo una misma voz por azar, puesto que ellas se aplican a cosas que no comparten el género ni la especie ni nada, salvo el mismo nombre que las designa. Así, por ejemplo, el nombre κλείς tiene los significados de “llave” y “clavícula”⁵¹, los cuales, por corresponder a conceptos o definiciones enteramente diferentes, pueden ser disociados en nombres igualmente diferentes (como de hecho, ocurre en español). Sólo estos nombres cumplen plenamente la definición de equivocidad formuladas en las *Categorías*: significación de varias cosas que tienen distinta definición y cuyo nombre es lo único que tiene en común⁵². Ahora bien, si hubiera un nombre que significara cosas que no se pudieran encerrar en un solo concepto ni expresar realmente con una única fórmula (λόγος τῆς οὐσίας), pero que, al mismo tiempo, no estuvieran asociadas entre sí por azar, sino por vínculos esenciales, entonces el disociarlas en nombres unívocos no sería aclararlas, sino obscurecerlas y falsearlas. Pero así están relacionados los diversos sentidos de algunos nombres filosóficamente relevantes, como *bien*, *amistad*, *justicia*, etc. Esta característica tienen también la mayor parte de los nombres centrales de que hace uso la

49. *Met.*, IV, 1006 b 5.

50. Cfr. *Et. Nic.*, I, 6, 1096 b 26 - 28. A diferencia de este texto, lo usual es que Aristóteles no dé un nombre especial a esta clase de equivocidad y haya que deducirla del contexto, como ocurre en la *Metafísica*: (cfr. IV, 4, 1006 b 18-20; VII, 4, 1030 a 34 b 3; XI, 3, 1060 b 32-35).

51. Cfr. *Ibid.*, V 1, 1129 a 29-30. Ver, sin embargo, la precisión que hace Owens sobre este ejemplo: *The Doctrine of Being*, p. 117, n. 38.

52. Vid. *supra*, n. 64.

filosofía primera, como *causa, uno, forma* y casi todos los que se enumeran en *Metafísica V*, especialmente el primero en importancia de todos ellos: *ser*⁵³.

Consideraremos la significación del ser para introducirnos en este problema. Su elección no se basa sólo en que es uno de los casos de equivocidad no accidental presentados por Aristóteles. Es también que el ser constituye el núcleo de toda proposición, pues todo verbo se puede traducir al ser, mas no viceversa. Y es el fundamento último del lenguaje y de la comunicación entre los hombres, pues la palabra —como veíamos en la tesis del *De interpretatione*— remite a las cosas y todas ellas se resuelven, en último término, en el ser, que es la razón común a todo⁵⁴. El ser es así, como se muestra en *Metafísica IV*, el fundamento que está implícito en todo lo que se conoce o se significa, por lo cual su aclaración es al mismo tiempo aclaración del lenguaje. Por eso ha podido entenderse la axiomática aristotélica como un “axiomática de la comunicación”⁵⁵, el ser como la mera “unidad de las intenciones (significantes) humanas que se responden unas a otras en el diálogo”⁵⁶ y la metafísica como el estudio del “conjunto de las condiciones *a priori* que permiten a los hombres comunicarse por medio del lenguaje”⁵⁷. A nuestro juicio, subordinar la explicación del ser a la explicación del lenguaje y convertir la metafísica en semántica es una interpretación de Aristóteles desenfocada y reductiva. Pero que las cuestiones semánticas y lingüísticas ocupan un lugar destacado en su metafísica, es algo que no merece dudas⁵⁸.

Adoptando un criterio de clasificación semántico-formal, la filosofía analítica reconoce tres sentidos distintos que puede tener la palabra *ser* en un enunciado: *predicación, identidad y existencia*⁵⁹ a los cuales a veces se

53. “Ser” no es la traducción más ajustada del griego ὄν, porque éste no es un infinitivo verbal, sino un participio de presente: “ente”, “lo que es”, y, como tal, comparte la naturaleza del nombre (el sujeto) y del verbo (la acción de ser). Sin embargo, “ser” es la traducción que se ha hecho más corriente, y, por otro lado, Aristóteles asimila tanto el infinitivo (εἶναι) como el participio (ὄν) a la condición de nombres cuando se los considera en sí mismos, aislados de su uso en una proposición. Cfr. *De interpr.*, 3, 16b 19-25. Ciertamente, el punto es más complejo, pues está íntimamente relacionado con la primacía que se reconozca al aspecto nominal o verbal de este término, y, consiguientemente, a las dimensiones esencial o existencial de lo que es. Cfr. al respecto, E. GILSON, *El ser y los filósofos*.

54. Cfr. *Met.*, IV 3, 1005a 27-28; III 3, 998b 19-21; X 2, 1053b 20-21.

55. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être*, p. 132.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

58. Una interesante interpretación de *Met.*, IV, que sigue en parte las tesis de Aubenque, se puede ver en CASSIN y NARCY, *La décision du sens*.

59. Cfr. por ejemplo, WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 3.323; Rudolf CARNAP, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, especialmente, pp. 79-84.

añade un cuarto: la subordinación de un concepto a otro superior (v. gr. el enunciado “el hombre es animal” no expresa una predicación propiamente dicha, sino la subordinación del concepto “hombre” al concepto “animal”)⁶⁰. Y, como es sabido, en un principio esta filosofía acusó a la metafísica clásica de confundir los diversos sentidos de *ser* como si fuesen uno sólo, según lo cual la pretendida unidad de esta ciencia no se fundaría, en rigor, más que en una confusión; por eso, las palabras metafísicas serían carentes de sentido y, con ello, carecería también de sentido toda la metafísica⁶¹. Por cierto, esta acusación era más bien producto de un desconocimiento de la ciencia que se criticaba, y actualmente, como dice Inciarte, “pocos se atreverían a ver el origen de la metafísica en la confusión de los diversos sentidos del verbo ‘ser’”⁶².

Que la metafísica no es producto de una tal confusión, es especialmente válido en el caso de Aristóteles. Las diversas maneras como se dice el ser es una de las ideas sobre las que el filósofo vuelve una y otra vez en la *Metafísica*: “El ser dicho sin más se dice en varios sentidos (λέγεται πολλαχῶς), uno de los cuales es el ser por accidente y otro el ser como verdadero y el no ser como falso, y, aparte de estos, se dice según las figuras de la predicación (por ejemplo, ‘qué’, de qué cualidad’, ‘cuán grande’, ‘dónde’, ‘cuándo’, y si alguna otra significa de este modo), y, todavía, además de todos estos, el ser en potencia y el ser en acto”⁶³.

Se podría pensar que esta cuádruple división corresponde a cuatro sentidos según los cuales se diría el ser; pero, como explica A. Llano, no se trata solamente “de cuatro sentidos –la simple enumeración es de quince, por lo menos–, sino de cuatro capítulos de clasificación, de cuatro ‘grupos de sentidos’. En rigor, los sentidos resultantes de esta clasificación no son connumerables entre sí, ya que en cada una de las rúbricas se considera un diverso ámbito semántico u ontológico y, consecuentemente, se adoptan cuatro diferentes criterios de división”⁶⁴. De esta manera, *el ser por accidente* y *el ser por sí* se dividen según un criterio lógico-semántico

60. El primer autor que distingue este sentido de *ser* como un sentido diferente del de la predicación es Gottlob FREGE (quien también distingue, como es sabido, los sentidos que tiene *ser* como identidad y existencia, y también –aunque no lo desarrolló– como actualidad). Una completa exposición sobre este punto, con indicación de los textos pertinentes de Frege, puede verse en Ignacio ANGELELLI, *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, pp. 107-149.

61. Cfr. Rudolf CARNAP, *La superación de la metafísica*, pp. 79-84.

62. F. INCIARTE, “Ser veritativo y ser existencial”, p. 9.

63. *Met.*, VI 2, 1026a 33-b 2. Véase una clasificación análoga *ibid.* V 7, 1017 a 7-b 9. En otros lugares de la misma *Metafísica*, Aristóteles ofrece otras divisiones más parciales que se pueden subordinar a algunas de las rúbricas mencionadas en el primer texto; por ejemplo, en IV 2, 1003b 5-10; VII 1, 1028a 10-13; IX 10, 1051a 3-b 3.

64. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, p. 151.

de carácter formal; *el ser como verdadero* y *el no ser como falso* se distinguen según una consideración lógico-semántica de índole “material”; *el ser conforme a las figuras de la predicación* se divide con arreglo a un criterio ontológico de orden categorial; finalmente *el ser en acto* y *el ser en potencia* se distinguen desde una perspectiva ontológica de orden trascendental.

Cada uno de estos criterios arroja distintos sentidos del ser, que, por una parte, en algunos casos todavía se pueden subdividir en nuevos y diferentes sentidos (por ejemplo, el ser en acto y en potencia, o el ser según las figuras de la apredicación), y, por la otra, aunque son distintos, no son completamente independientes entre sí, pues la esfera lógico-semántica se funda en la ontológica, y el nivel categorial en el trascendental⁶⁵. La diversidad de criterios semánticos y ontológicos conforma, así, un instrumento analítico bastante más rico y abierto que el empleado por la filosofía del lenguaje en nuestros días, lo cual naturalmente conduce también a resultados más variados, finos y flexibles, conforme lo exige el complejo de aspectos a los que apunta la palabra *ser*⁶⁶.

El problema de los sentidos del ser en Aristóteles y su diferenciación con las clasificaciones de este término en la filosofía analítica ha sido objeto de exhaustivos estudios⁶⁷ que nos eximen de entrar aquí en su desarrollo, y nos permiten pasar directamente al punto de la unidad o pluralidad significativa de este nombre.

Como todos los nombres equívocos, el ser no se dice, pues, de una manera, sino de muchas; no es un *μοναχῶς λεγόμενον*, sino un *πολλαχῶς λεγόμενον*⁶⁸. Tiene una pluralidad de sentidos, alguno de los cuales, a su

65. Cfr. *ibid.*, p. 153.

66. Cfr. *ibid.*, p. 151. Esto no implica negar que la filosofía contemporánea haya alcanzado avances con respecto a Aristóteles, en materias lógico-semánticas importantes, como es, v. gr., la teoría de la predicación.

67. La obra señera a este respecto es la tesis de Franz BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Entre los estudios actuales puede verse una fina exposición del tema, en diálogo con la filosofía analítica, en A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, caps. II-IV, especialmente, pp. 121-191. Un riguroso estudio se encuentra en J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics"*, pp. 307-414. Cfr. también M. LARKIN, *Language in the Philosophy of Aristotle*, pp. 77-94. Consideraciones más particulares pueden verse, por ejemplo, en Jaakko HINTTIKKA, *The varieties of Being in Aristotle*, pp. 81-114; R. M. DANCY, "Aristotle and Existence", *ibid.*, pp. 49-80; G. L. OWEN, "Aristotle on the Snares of Ontology", pp. 69-95; y "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", pp. 13-32.

68. La expresión *πολλαχῶς λεγόμενα* en Aristóteles se aplica siempre a palabras equívocas, es decir, que tienen una diversidad de sentidos que corresponden, a su vez, a diferentes definiciones (cfr. *Top.*, 106 a 1-8). Las únicas expresiones no equívocas a las que Aristóteles aplica también esta denominación no son nombres, sino las frases ambiguas (*ἀμφιβολία*): Cfr. *Top.*, 110 b 16-111 a 7.

vez, también comprenden otros sentidos más específicos, y cada uno de ellos exige que se lo defina o describa mediante fórmulas diferentes. No pueden ser agrupados bajo un mismo género, entre otras razones, porque el ser, que es común a todos ellos —como insiste Aristóteles contra Parménides y Platón— no es un género⁶⁹. Sin embargo, esta multiplicidad de sentidos y sub-sentidos no están recogidos bajo un mismo nombre por azar; no son completamente independientes entre sí, y, por tanto, no se pueden disociar simplemente en nombres diferentes. A pesar de su diversidad, hay entre tales sentidos una cierta unidad, que no anula sus diferencias. Por eso el nombre en cuestión no se puede considerar unívoco (*sinónimo*, en terminología de Aristóteles), mas tampoco equívoco u homónimo, en el sentido de que estos significados no tengan otra cosa en común que el nombre (lo cual es una de las notas características de la equivocidad, según la definición de *Cat.* 1).

Aristóteles explica la peculiar unidad de los sentidos del ser de la siguiente manera: “El ser se dice en varios sentidos (λέγεται πολλαχῶς), aunque en orden a una sola cosa y a una cierta naturaleza (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν) y no equívocamente (οὐχ ὁμωνύμως), sino como se dice también todo lo sano en orden (πρός) a la sanidad: esto, porque la conserva, aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina); y de manera semejante a estas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el ser se dice de varios modos (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς); pero todo ser se dice en orden a un sólo principio (ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν). Unos, en efecto, se dicen seres porque son substancias (οὐσίαι); otros porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la sustancia, o composiciones, o privaciones, o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de algunas de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el no ser *es* no ser”⁷⁰.

69. Cfr. *Met.*, III 3, 998 b 22-27; III 1, 995b 29-31; XI 1, 1059 b 24-1060 a 1. Véase al respecto HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 1; W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, pp. 60-66, 475-481 y 523-530. L. ROBIN, *La théorie Platonicienne des Idées et des Nombres*, pp. 139ss.; W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, I, p. 235; P. AUBENQUE, *Le problème de l'être*, pp. 222-250. La consideración platónica del ser como un género se puede ver en *Sofista* 294 d-257 a; cfr. al respecto A. DE MURALT, *Comment dire l'être?*, pp. 133-148. La negación aristotélica del ser como género, como nombre unívoco, está dirigida no sólo contra Platón, sino también contra los eléatas, megáricos, cínicos y los sofistas (AUBENQUE, *Le problème de l'être*, pp. 134-140 y 145-159).

70. *Met.*, IV 2, 1003 a 33-b 10 (trad. García Yebra, con modificaciones nuestras).

Así pues, en opinión de Aristóteles, las múltiples y diversas significaciones del ser no son completamente extrañas entre sí, pues están enlazadas por la relación que todas y cada una de ellas tienen, a su modo, con una sola naturaleza. Todas ellas reciben el nombre de “ser” por su referencia a la substancia, que es el principio por el cual adquieren su valor semántico. Pero esto a primera vista resulta extraño. ¿No es la substancia una categoría particular, un modo más como se dice el ser? ¿Bajo qué títulos, entonces, puede la substancia concentrar y en cierto modo unificar los sentidos del ser?

En términos condicionales Aristóteles sugiere ya una respuesta en *Metafísica* IV: “Pertenece a una sola ciencia contemplar los seres en cuanto seres. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dice. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo”⁷¹. La substancia puede concentrar y conectar los sentidos del ser porque es “ser primero”. Pero cabe preguntar de qué modo es primero: ¿según el ser? o ¿según el conocer? o ¿según el decir? o ¿de algún otro modo?

En el libro VII, el filósofo ofrece una respuesta más amplia y categórica: “‘Ser’ se dice en varios sentidos (...); pues, por una parte significa la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero diciéndose ‘ser’ en tantos sentidos, es evidente que el primer ser de éstos es la quiddidad, que significa la substancia (...); y los demás se llaman seres por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del ser en este sentido. Por eso podría dudarse si “andar” y “estar sano” y “estar sentado” significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier otro caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia ni puede separarse de la substancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano. Y éstos parecen más perfectamente seres porque hay algo que les sirve de sujeto determinado (y esto es la substancia y el individuo), lo cual se manifiesta en tal categoría. Pues “bueno” o “sentado” no se dice sin esto. Es, pues, evidente, que a causa de ésta es también cada una de aquellas cosas, de suerte que el ser primero, y no un ser absoluto (ὄν ἀπλῶς), será la substancia. Ahora bien, “primero” se dice en varios sentidos; pero en todos es primero la substancia: en cuanto al enunciado (λόγῳ), en cuanto al conocimiento (γνώσει) y en cuanto al tiempo (χρόνῳ). Pues de los

71. *Ibid.*, IV 2, 1003 b 15-19.

demás categoremas ninguno es separable, sino solo ella⁷². Y, en cuanto al enunciado, ella será lo primero (pues en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la substancia); y creemos conocer cada cosa del mejor modo cuando conocemos qué es el hombre o el fuego, más que cuando conocemos su cualidad o su cantidad o dónde está, puesto que también conocemos cada una de estas mismas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad. Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ser?, equivale a: ¿qué es la substancia? Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el ser así entendido”⁷³.

La extensión de esta cita se justifica por su importancia para entender de qué manera la substancia puede dar una cierta unidad a los sentidos del ser. El ser en cuanto ser no se reduce a la significación de la substancia ni de las demás categorías ni modos a los que se le atribuye. El ser se dice de todos estos, pues es común a todo⁷⁴, de tal manera que cada uno es inmediatamente ser⁷⁵. Sin embargo, por lo mismo que todo cae bajo el ser, inclúyense aquí en acto las diferencias por las cuales los seres se diversifican en muchos géneros⁷⁶. Y esto hace imposible insertarlos en una unidad real o conceptual completa y homogénea, pues la diversidad esencial que les es propia impide resolver “el uno en el otro, ni todos en algo idéntico”⁷⁷. Por corresponder las significaciones del ser a géneros irreductibles entre sí, su unidad –si la hay– no puede encontrarse por el lado del género, donde la unidad se obtiene por la exclusión de las diferencias. El ser es común (κοινόν), pero no es universal (καθόλου). Dado que no se agota en las categorías, y las incluye con sus diferencias, la tradición dirá que es *transcendental*. Pero si la trascendentalidad no fuese ninguna clase de unidad, entonces el ser sería un puro equívoco, un *flatus vocis*.

72. Cfr. *Cat.*, 5, 2 b 5-6: “Si no existieran las substancias primeras, sería imposible para cualquier otra cosa existir”.

73. *Met.*, VII 1, 1028 a 10-b 7 (trad. García Yebra, con modificaciones nuestras). Cfr. *Met.*, IX 1, 1045 b 27-32.

74. “Pues el ser es lo que todas las cosas tienen en común” (*Met.*, IV 3, 1005 a 27-28); Cfr. 1053 b 19; “El ser y el uno son los principios que “más se dicen de todos los seres” (*Met.*, III 3, 998 b 21); “Pues el ser y el uno son los <nombr>es que más universalmente se predicán” (*Met.*, X 2, 1053 b 20-21).

75. Cfr. *Met.*, IV 2, 1004 a 4-5; V 4, 1070 b 1; VIII 6, 1045 b 2-7. Véase la interpretación de εὐθύς “inmediatamente”, “directamente”, que hace para estos pasajes AUBENQUE, *Le problème de l'être*, p. 190, n. 1; 239-240.

76. Cfr. *Met.*, III 3, 998 b 22-27.

77. Cfr. *Met.*, V 28, 1024 b 9-16; X, 4, 1055 a 6-7.

Pues bien, lo que Aristóteles viene a decir en el texto recién citado es que hay tal unidad: es la unidad πρὸς ἓν, unidad de orden o de referencia, que se constituye a partir de la substancia. Esta no es *el* ser, pero es “más ser” que cualquier otra categoría ontológica, es “ser primero”. ¿Por qué? Porque sólo la substancia posee existencia independiente, separada, mientras que las demás “cosas” de las que se predica el ser no pueden darse con independencia de la substancia; no tienen más que un ser relativo, esto es, relativo a la substancia: la substancia —escribe Aristóteles en las primeras líneas de *Metafísica IX*— es “el ser primero, al cual se refieren todas las demás categorías del ser”⁷⁸. Es ser primero porque es la primera causa y principio del ser⁷⁹. Porque la substancia es el principio del que pende la realidad de las otras categorías, da lugar a un orden jerárquico, a un κόσμος, donde los seres se articulan desde lo más profundo de sí en una unidad que no anula su diversidad, sino que más bien la presupone, porque se yergue sobre la heterogeneidad.

Esta unidad real funda, a su vez, un orden lógico: las categorías y modos de ser que no pueden existir independientemente de la substancia, tampoco pueden ser propiamente inteligidos o dichos con independencia de ellas. La definición o descripción⁸⁰ de cada uno de ellos ha de incluir también la de la substancia⁸¹, porque su ser, su inteligibilidad y su significación son relativos a ella. Estos reciben el nombre de “ser” y significan el ser en la medida en que implican la substancia. Esta cobra así —según una expresión de G. L. Owen⁸², que ha sido felizmente acogida por los estudiosos de Aristóteles— el valor de *focal meaning*, de significación focal y primordial del ser, a partir del cual extraen su carga semántica significaciones que son irreductibles entre sí, pero que se conectan dentro de un orden, a causa de la relación, en cada caso diversa, que ellas tienen con la naturaleza idéntica de la substancia.

Por su relación necesaria con la substancia, los sentidos del ser son, no obstante su diversidad, indisociables en géneros separados e independientes. A diferencia de los equívocos por azar, la multivocidad del ser

78. *Met.*, IX 1, 1045 b 27-28.

79. Cfr. *Met.*, VII 17.

80. Traducimos aquí λόγος como “descripción” más que como “definición”, para dar cabida a aquellas nociones —frecuentes en la metafísica— que, en razón de su máxima extensión, no son propiamente definibles (ser, acto, etc.). Cuando Aristóteles se refiere a la definición por género próximo y diferencia específica emplea más bien el término ὁρισμός.

81. Cfr. *Met.*, VII 1, 1028 a 35-36; IX 1, 1045 b 29-31.

82. G. L. OWEN acuña la expresión *focal meaning* para referirse a la significación πρὸς ἓν, que Aristóteles contrapone a la sinonimia y a la perfecta homonimia: cfr. *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, pp. 1-32, especialmente, p. 17.

(y demás términos que se dicen πρὸς ἓν) es indestructible. Si la univocidad (συνωνυμία, significación κα' ἓν), la significación de un único género, fuese la regla absoluta del discurso coherente, entonces sería imposible un discurso coherente y una ciencia una acerca del ser. Pero de la indisociabilidad de los sentidos del ser Aristóteles deduce, por el contrario, una nueva forma de significación unitaria que, sin identificarse con la univocidad, se le aproxima en cuanto reúne las condiciones necesarias para constituir una ciencia que hable unitaria y coherentemente acerca del ser: "Así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que *se dice según una sola cosa* (τῶν καθ' ἓν λεγομένων), sino también lo que *se dice en orden a una sola naturaleza* (τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν); pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los seres en cuanto seres"⁸³.

La significación del ser aporta así una nueva pista para entender lo que Aristóteles tiene en mente cuando exige que una palabra signifique una sola cosa. Significar válidamente es significar *una sola cosa*, σημαίνειν ἓν. Esto, a su vez, es significar *según una sola cosa*, καθ' ἓν; o sea, unívocamente, conforme a un solo sentido (concepto o definición). Pero también puede ser el significar diversos sentidos *referidos a una sola cosa*, πρὸς ἓν. He aquí una nueva clase de unidad sobre la que se puede construir una ciencia y un discurso coherentes. Lo peculiar de esta significación es que no requiere la unidad homogénea del género, ni tampoco, por tanto, violentar la realidad heterogénea de los seres prescindiendo de sus diferencias. "Frente a las ciencias —explica plásticamente J. Vial Larraín—, cuya lógica quedara diseñada en los *Analíticos* y que, en definitiva, descansan sobre el poder conceptualizador de la mente humana capaz de forjar nociones universales genéricas, Aristóteles ha propuesto

83. *Met.*, IV 2, 1003 b 11-16 (trad. García Yebra, con modificaciones nuestras). Es preciso señalar que la aproximación, que se hace en este texto, de la significación πρὸς ἓν a la significación καθ' ἓν no implica que se identifique totalmente la primera con la univocidad y se la separe de la multivocidad o equivocidad. Así lo da a entender el propio Aristóteles cuando escribe unas líneas más abajo del texto citado: "Y estos (i. e. todos los seres) son objeto de una sola ciencia, ya se digan según una sola cosa, ya no, como probablemente es la verdad. Sin embargo, aunque <el ser> y el uno se diga en varios sentidos, las demás cosas se dirán en orden a lo primero, e igualmente los contrarios. Y esto incluso si el ser y el uno no es universal en todas las cosas, o no es separable, como probablemente no lo es, sino que unas cosas tienen unidad en orden a lo uno (πρὸς ἓν) y otras unidad de consecución" (τῷ ἐφεξῆς): *Met.*, IV 1005 a 5-11. En los *Tópicos*, Aristóteles describe las significaciones καθ' ἓν y κατ' ἀναλογίαν como una clase especial de equivocidad: cfr. *Top.*, I 15, 106 a 19-22 y b 4; 8, 107 a 5, 39; 107 b 7, 16, 25 y 31. Actualmente hay coincidencia en aceptar como válida esta última interpretación: cfr. J. OWENS, *The Doctrine of Being*, cap. 3.

una nueva ciencia teórica del Ente en cuanto ente, que no es género, que no es meramente un concepto echado como red homogénea sobre el universo para recoger solamente las cosas que caen bajo su sinonimia, sino que es un primer principio y causa capaz de reunir la totalidad de los seres en su misma individualidad, sin sacarlos del lugar singular que ocupan, sin obligarlos a presentarse dentro de una estructura uniforme, pero instalándolos en un orden cognoscible”⁸⁴.

Puesto que el ser es la noción más extensa, ya que es común a todo, si se lo quisiera reducir a un género, o sea, a un concepto y un sentido, no se obtendría más que una noción absolutamente vacía e indeterminada, el ser idéntico a la nada de Hegel⁸⁵. Pero las diferencias también *son*, y, por ende, no se puede prescindir de ellas sin violentar y falsear la noción de ser. Aristóteles requería un nuevo lenguaje y una nueva lógica —una meta-lógica⁸⁶— para constituir la meta-física. Construye dichos instrumentos con la unidad $\pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\nu$, la unidad de referencia a un término primero: en este caso, al ser primero, que es la substancia individual. La ciencia que versa sobre el ser primero pasa a ser la filosofía primera y, aunque versa sobre un ser especial, es, sin embargo, universal, puesto que todas las categorías y modos de ser adquieren realidad, inteligibilidad y significación por su articulación con la substancia: “Esta ciencia —escribe Aristóteles al respecto— será anterior y filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar al ser en cuanto ser, su quiddidad y los atributos que le son inherentes en cuanto ser”⁸⁷. El discurso metafísico será válido en la medida en que reconozca los distintos sentidos del ser, sin confundirlos, y exprese la relación que cada uno tiene con la naturaleza idéntica de la substancia como principio lógico y ontológico.

El análisis precedente parece confirmar lo que se observaba al examinar las significaciones universal y equívoca, a saber, que la significación puede encontrar soporte en la unidad del concepto o del sentido, pero sobre éstas prevalece la unidad de referencia o de denotación. La substancia, en efecto, por una parte vertebrata los sentidos del ser, sin prescindir de su diversidad y pluralidad; por otra, es un sentido focal, pero ella misma es algo supralingüístico y supraconceptual: es causa y principio del ser. La unidad lógica y lingüística de la significación $\pi\rho\delta\varsigma\ \epsilon\nu$ es la

84. J. VIAL L., *La filosofía de Aristóteles como teología del acto*, pp. 100-101.

85. Cfr. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, 19825, Trad. A. y R. Mondolfo, Lib. I, Sección 1ª, Cap. 1, A-B, pp. 107-108.

86. Tomo esta expresión de J. VIAL L., *La filosofía de Aristóteles*, p. 152.

87. *Met.*, VI 1, 1026 a 30-33 (trad. García Yebra, con modificaciones nuestras). La misma relación del sentido primero de un término con la universalidad, se establece en *Ética Eudemia*, 1236 a 22-29, a propósito de la amistad.

traducción de la unidad real πρὸς ἕν por la que el universo se ordena en torno a la substancia. También aquí –y de manera especial– la noción aristotélica de significación acusa una fuerte orientación hacia las cosas mismas, que la carga de implicaciones ontológicas, como han hecho ver distintos autores⁸⁸.

2) *¿Analogía de atribución o de proporcionalidad?:
una antigua discusión sobre la unidad de los sentidos del ser*

La tesis aristotélica de la significación del ser comprende una serie de cuestiones de enorme dificultad e importancia filosófica, que, bajo el nombre de *analogia entis*, suscitó formidables debates en la tradición escolástica de Aristóteles y, desde mediados del presente siglo, constituye, sin duda, el nervio central de los más interesantes y fecundos estudios sobre el pensamiento del Estagirita. En este trabajo no podríamos extendernos sobre esta discusión, ni recogerla con el detalle que merecería. Pero podemos mencionar algunos puntos de interés para el problema que actualmente nos ocupa.

Discutiendo las diversas maneras como se dice el bien, Aristóteles escribe en la *Ética nicomaquea* lo siguiente: “Pero las nociones de honor, de prudencia y placer son otras y diferentes precisamente en tanto que bienes; por consiguiente no es el bien algo común según una sola idea (κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν). ¿Cómo se dice entonces? Porque no se parece a las cosas que son equívocas por azar (τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις). ¿Acaso por proceder de uno solo (ἀφ’ ἐνός) o por concurrir todos hacia algo uno (πρὸς ἕν), o, más bien, por analogía (κατ’ ἀναλογίαν)? De este modo, la vista es al cuerpo lo que la inteligencia es al alma, y así sucesivamente”⁸⁹.

Aparecen claramente mencionados, en este texto, tres clases de equívocos que no son ἀπὸ τύχης, “por azar”, sino, como dirán los comentaristas, ἀπὸ διανοίας o “*a consilio*”, es decir, “por cierta razón”⁹⁰. Puesto

88. Cfr. T. H. IRWIN, “Homonymy in Aristotle”, pp. 523-544.; W. LESZL, *Logic and Metaphysics in Aristotle*; D. W. HAMLIN, “The Presidential Address ‘Focal Meaning’”, pp. 1-18.

89. *Eth. Nic.*, I 6, 1096 b 23-29.

90. Cfr. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d’après Aristote*, p. 162, n. 19. Como indica AUBENQUE (*Le problème de l’être*, p. 201, n. 3), la oposición entre ἀπὸ τύχης y ἀπὸ διανοίας, se encuentra ya en *Phys.* II 5, 197 a 1-2.

que, a su vez, la predicación ἀφ' ἑνός no parece ser una expresión técnica de Aristóteles, se la suele asimilar a la predicación πρὸς ἓν (*ad unum*, “por referencia”, “*focal meaning*”), y así se reduce la predicación *a consilio* a ésta y a la que es κατ' ἀναλογίαν (“por analogía”)⁹¹. Ambas coinciden en no ser unívocas y tampoco absolutamente equívocas, pues sus diversas significaciones tienen algo más que el mero nombre en común. La primera se funda, como hemos visto, en la relación de diversas cosas con una primera; la segunda, en una igualdad de relaciones o proporciones entre por lo menos cuatro términos, de los cuales “el segundo se relaciona con el primero, como el cuarto con el tercero”⁹². La estructura κατ' ἀναλογίαν se puede graficar así: A/B = C/D; la estructura πρὸς ἓν: A|B, A|C, A|D, etc.

Comentando el texto citado de la *Ética nicomaquea*, Tomás de Aquino⁹³ recoge perfectamente la división aristotélica de las maneras como *aliquid dici de multis*. En un lado pone los *aequivoca a casu* (ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις), donde caen aquellos nombres que se dicen de muchos “según nociones absolutamente diversas y que no se hallan referidas a algo uno”; en el otro pone los nombres que se dicen de muchos “según nociones que no son totalmente diversas, sino que convienen en algo”. Aquí caen los nombres que se dicen *ab unum* (ἀφ' ἑνός), *ad unum* (πρὸς ἓν) y *secundum analogiam* (κατ' ἀναλογίαν). Los primeros son “aquellos que se refieren a *un* principio” así como se dice militar a una espada, porque es instrumento del militar; al caballo, porque es vehículo del militar, etc. Los segundos son “aquellos que se refieren a *un* fin, así como se dice lo “sano” de la medicina, porque produce sanidad; de la dieta, porque la conserva, etc. Los terceros, es decir, los que se dicen *secundum analogiam*, los divide Santo Tomás en dos clases: por una parte, los que se dicen “según diversas proporciones con respecto a un mismo sujeto”, así como la cualidad se llama ser, porque es una disposición *per se* del ser, o sea, de la sustancia; o la cantidad se llama ser, porque es medida de la sustancia, etc.; por otra, los que se dicen “según una (misma) proporción con respecto a diversos sujetos”, así como la vista con respecto al cuerpo, y el intelecto con respecto al alma. Entre ambas relaciones, en efecto, “hay una misma proporción”, pues la vida es una

91. Cfr. J. OWENS, *The Doctrine of Being*, pp. 117-118.

92. *Poet.*, 21, 1457 b 16-18. Cfr. *Eth. Nic.*, V 3, 1131 a 31-b 4: “La analogía es una igualdad de proporciones (ἰσότης λόγῳ) y exige, por lo menos, cuatro términos (...) Lo justo implica por lo menos cuatro términos, y la proporción es la misma”. Como explica J. OWENS (*The Doctrine of Being*, p. 123), en estos casos “término” no significa sólo un nombre o una palabra, sino el término o extremo de una relación.

93. TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, n. 95.

potencia del órgano corpóreo, tal como el intelecto es una potencia del alma, sin participación del cuerpo”.

Hasta aquí podría parecer que el Aquinate se limita a seguir la clasificación aristotélica, enriqueciéndola con subdivisiones, pero sin modificarla substancialmente. Sin embargo, hay una novedad, y es que, introduciendo la proporción en las categorías del ser (cualidad, cantidad), ha podido colocarlas como ejemplo de cosas que se dicen *secundum analogiam*. ¿Es que desconoce la tesis aristotélica de que las categorías del ser se dice *ad unum*? No es así. En realidad el Aquinate tampoco niega que estas se digan *ad unum*. Lo que ocurre es que considera implicada la proporción en las cosas que se dicen *ab uno* o *ad unum*, y, puesto que la proporción es la característica esencial de la analogía, puede ordenar todas las significaciones que no son equívocas *a casu* dentro de las que son *secundum analogiam*. Ello se hace evidente en el párrafo que sigue al que hemos citado, donde, a propósito de la manera como se dice el bien, opone, a la equivocidad *a casu*, la analogía, e incluye dentro de ésta lo que se dice *ab uno* o *ad unum*: “El bien se dice de muchos modos, no según nociones (*rationes*) enteramente diferentes, como sucede en las cosas que son equívocas por azar, sino más bien, *según analogía*, o sea, según una misma proporción, en cuanto que todos los bienes dependen de un principio primero de bondad (*ab uno primo principio*), o en cuanto que se ordenan a un fin (*ad unum finem*). En efecto, Aristóteles no piensa que ese bien separado sea la Idea y la noción de todos los bienes, sino el principio y el fin. O también se dicen todas las cosas buenas más bien según analogía, o sea, según la misma proporción, así como la vista es un bien del cuerpo, y el intelecto un bien del alma. Y por eso (Aristóteles) prefiere este tercer modo, porque se toma según la bondad inherente a las cosas. De los primeros dos modos, se dice según la bondad separada, por la cual algo no se denomina propiamente”⁹⁴.

En la terminología de Tomás de Aquino, entonces, se denomina análogo no sólo a lo que, según el léxico aristotélico, se dice *κατ' ἀναλογίαν*, sino también a lo que se dice *πρὸς ἓν* (ο ἅφ' ἑνός), quedando excluidas de esta denominación tan sólo las cosas que son unívocas (*συνώνυμα* ο *καθ' ἓν*) y las equívocas por azar (*ὁμώνυμα ἀπὸ τύχης*). Así se comprueba también en el comentario del Aquinate a *Metafísica*, IV, 2, donde Aristóteles afirma —como veíamos— que el ser se dice de muchas maneras, pero no *ὁμωνύμως*, sino *πρὸς ἓν*: “Aristóteles dice que el ser, o lo que es, se dice de muchas maneras. Pero son varias las maneras como algo se puede predicar de cosas diversas. Unas veces según una noción (*rationem*)

94. *Ibid.*, n. 96.

completamente idéntica, y entonces se dice que se predica unívocamente, así como animal, de caballo y de buey. Otras veces, según nociones completamente diversas, y entonces se dice que se predica equívocamente, como can, de una constelación y de una animal. Otras veces, según nociones que son en parte diversas, y en parte no diversas: diversas en tanto que conllevan diversas relaciones, y unas en tanto que esas diversas relaciones se refieren a algo uno e idéntico, y entonces se dice que se predica analógicamente (*analogice praedicari*), o sea, proporcionalmente, en tanto que cada término se refiere según su manera de ser (*secundum suam habitudinem*) a algo uno.

“Asimismo, aquello uno a lo cual se refieren las diversas maneras de ser, es uno en número, y no sólo uno en la noción, así como es uno aquello que se designa por el nombre unívoco. Y por eso (Aristóteles) dice que el ser se dice de muchas maneras, pero no se dice equívocamente, sino por referencia *ad unum*; no que sea uno según la sola noción, sino que es uno como cierta naturaleza”⁹⁵.

A partir de estos y otros textos parecidos,⁹⁶ la escuela tomista denominó *analogía de atribución* (o *de proporción*) a la predicación de un nombre *ad unum* o *ab unum*: el *πρὸς ἓν* aristotélico; y llamó *analogía de proporcionalidad* a la denominación que se basa en una semejanza entre dos o más proporciones o relaciones (proporcionalidad que se da entre dos términos relacionados con respecto o otros dos, o de muchos con respecto a muchos): lo que Aristóteles llama *κατ' ἀναλογίαν*⁹⁷. Ahora bien, en su opúsculo *De nominum analogia*, Cayetano, que es uno de los autores que influyó en esta denominaciones de la analogía, observó que Aristóteles sólo llama analogía a la de proporcionalidad, nunca a la de atribución⁹⁸. Es un problema terminológico, ciertamente, pero con graves consecuencias filosóficas. Pues en opinión del ilustre intérprete de Santo Tomás, lo que se dice por analogía de atribución se dice de manera formal y propia únicamente del primer analogado, y sólo se dice extrínsecamente de los

95. *In Met. IV*, nn. 535-536, y *IX*, n. 2197.

96. Puede verse una exhaustiva colección de los textos del Aquinate sobre la analogía en J. RAMÍREZ, *Opera Omnia*, Tomus II: *De analogia*, vol. 3, cap. II y IV, especialmente, pp. 1399-1460. Véase también, ID., “En torno a un famoso texto de Santo Tomás de Aquino sobre la analogía”, pp. 166-192; J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, pp. 31-88.

97. Dejamos fuera lo que, a partir de CAYETANO (Cfr. *De nominum analogia*, nn. 3, 6, 21, 30), se llama *analogía de desigualdad* (*inaequalitatis*), pues ésta no implica diversidad lógica o conceptual, y, por tanto, en Aristóteles se asimilaría simplemente a la *συνωνυμία*. De hecho, el ejemplo que da de ésta en *Cat. 1*, 1 a 8, sería un caso de analogía de desigualdad: en cuanto animales, en efecto, el hombre y el buey difieren *secundum esse tantum et non secundum intentiones*.

98. Cfr. CAYETANO, *De nominum analogia*, n. 28.

demás sujetos a los que se asigna el nombre⁹⁹. Aplicado esto al modo como se dice el ser en la *Metafísica* aristotélica, resultaría que únicamente la substancia sería y se diría ser *formaliter*; las demás categorías recibirían el nombre de ser de manera extrínseca, lo cual quiere decir que no son formalmente seres; o, si se prefiere, que no lo *son* por sí mismos, sino por *alia ratione*, esto es, por la substancia, de la relación con la cual reciben el nombre en cuestión. Para Cayetano, únicamente la analogía de proporcionalidad puede fundar la atribución de un nombre dicho de sujetos diversos, en alguna cualidad o razón formal *inherente a las cosas mismas*¹⁰⁰. Se apoya al respecto en el comentario antes citado que hace el Aquinate a la *Ética nicomaquea* (I, 6, 1096 b 23-29), donde éste sostiene que la predicación κατ' ἀναλογίαν “se toma según la bondad *inherente a las cosas*” mientras que la predicación πρὸς ἓν ο ἄφ' ἑνός se dice según una razón separada que *no da lugar a una denominación propia* para los demás analogados (es decir, fundamentaría una denominación meramente extrínseca). Cayetano reconoce que la analogía de proporcionalidad también puede fundar una denominación impropia o translaticia, cual es la metáfora de que se hace abundante uso en la poética; pero relega ésta a un segundo plano, y privilegia la analogía de proporcionalidad propia, donde la relación expresada por el nombre común se realiza de manera propia –es decir, según la totalidad de su ser– en las diversas parejas de analogados. Sólo a esta correspondería, en su opinión, aquella analogía que describe Tomás de Aquino como “*secundum intentionem et secundum esse*”, de modo que únicamente por su concurso es posible tomar conocimiento del ser, del bien y de la verdad que son intrínsecos a las cosas. Por eso la analogía de proporcionalidad propia es la analogía metafísica por excelencia; no así la de atribución¹⁰¹.

¿Qué resulta de aquí para la metafísica aristotélica? Las consecuencias respectivas pueden observarse quizás en dos de los más importantes estudios sobre el pensamiento aristotélico que se han publicado en los últimos cincuenta años: *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*, de J. Owens (1951) y *Le problème de l'être chez Aristote*, de Pierre Aubenque (1962).

99. Cfr. *ibid.* n. 10.

100. Cfr. *ibid.*, n. 27. La analogía de proporcionalidad propia es la analogía por excelencia “porque se hace según el género de la causa formal que es inherente, pues se predica de lo que es inherente al singular”.

101. Cfr. *ibid.*, nn. 28-39. También J. DE SANTO TOMÁS niega que la analogía de atribución sea una analogía propiamente dicha (Cfr. *Ars Logica*, II q. 13, a. 5, 491 b 33 ss.).

Owens reconoce, como Cayetano, que Aristóteles nunca aplica el nombre de analogía a los equívocos πρὸς ἕν¹⁰². Sostiene que la analogía es utilizada frecuentemente por Aristóteles en sus trabajos de historia natural¹⁰³ como medio para acceder al conocimiento de aquellas cosas que no son inmediatamente perceptibles. También tiene importante uso en los estudios sobre retórica y poética, pues sobre ella se construye la metáfora¹⁰⁴. Pero la analogía no es algo primariamente lingüístico, sino algo “que se encuentra naturalmente localizado en las cosas mismas” y que “se extiende a toda clase de cosas”¹⁰⁵. Sin embargo, “la analogía no se encuentra entre las maneras aristotélicas de expresar el Ser. Las analogías se observan entre los seres ya constituidos en su propia naturaleza. Pero el Ser aristotélico carece de la relación de cuatro términos que se necesita para esta clase de analogía”¹⁰⁶. “El ‘Ser’, en la *Metafísica* ‘se dice en muchos sentidos’ de acuerdo a la manera πρὸς ἕν”¹⁰⁷. No designa un grupo de equívocos κατ’ ἀναλογίαν, sino exclusivamente πρὸς ἕν.

Ahora bien, lo que Aristóteles –según Owens– quiere subrayar afirmando que el ser se dice de esta manera es que “la verdadera naturaleza concerniente a este tipo de equívocos está localizada como tal *únicamente* en el primer analogado (*first instance*). La naturaleza de la forma designada por la palabra se halla *sólo* en el primer analogado. La salud como tal se encuentra *sólo* en la disposición del organismo viviente. El arte médico se encuentra *sólo* en el hábito mental del físico. Todas las otras cosas designadas por las palabras tienen sus propias naturalezas. Son denominadas así porque son causas o efectos o auxiliares de los primeros analogados. En todos los casos la *naturaleza* del primer analogado es designada por el término de acuerdo con las diferentes relaciones que otras cosas tienen con ella. El ascendiente del primer analogado, único que posee en sí mismo la naturaleza designada por el término, es el punto enfatizado en estos ejemplos”¹⁰⁸.

102. Cfr. *The Doctrine of Being*, pp. 124-125. La comparación con Cayetano ya fue establecida por F. PÉREZ R., “Cayetano y la analogía del ser en Aristóteles”, pp. 202-211.

103. Cita como ejemplo: *Meteorologica* IV 9, 387 b 2-6; *Hist. Anim.* I 1, 486 b 19-21, *De gen. animalium* I 1, 715 b 19-21; *De part. anim.* I 5, 645 b 21-28.

104. Cfr. *ibid.*, p. 123.

105. *Ibid.* Owens cita *Met.* XIV 6, 1093b 18-21: “En cada categoría del ser está presente lo análogo: como lo recto en la longitud, así es lo plano en la latitud, y quizá lo impar en el número, y, en el color, lo blanco” (trad. García Yebra, con modificaciones nuestras).

106. *Ibid.* p. 380.

107. *Ibid.* p. 457.

108. *Ibid.* p. 265.

En consecuencia, el ser en cuanto ser se da como tal solamente en las substancias, más precisamente, en la primera de todas ellas: Dios, substancia inmaterial, separada, eterna e inmóvil, acto puro, del cual dependen todos los seres como su causa final¹⁰⁹. Las demás cosas se llaman seres únicamente por denominación extrínseca, en la medida en que se manifiesta de algún modo en ellas el único ser que es tal de manera intrínseca. Por eso, en opinión de Owens, el ser en cuanto ser no es el *ens commune*, el ser transcendental de la ontología, sino el ser divino de la teología. *La filosofía primera es exclusivamente teología*: “Desde este punto de vista, se puede ver prontamente que las diversas maneras por las que Aristóteles designa la esencia de la Entidad (i. e. substancia) separada describen la misma Filosofía Primera. La ciencia de las primeras causas de las cosas, la ciencia del Ser *qua* Ser, la ciencia de la Entidad, la ciencia de la entidad primera, la ciencia de la forma, la ciencia de la verdad –todas denotan la misma disciplina. La filosofía es una ciencia de equívocos πρὸς ἕν, y de este modo estudia la naturaleza del primer término (*instance*), el cual se expresa en todos los demás. El primer término de la Entidad, del Ser en cuanto ser, de la forma, de las causas, de la verdad en este sentido objetivo, es igualmente la Entidad separada. La naturaleza de la Entidad separada es el tema estudiado bajo todas estas designaciones.

“La concepción “ontológica” de la ciencia, en consecuencia, no se halla en la *Metafísica*. Una ciencia que considera universalmente el ser y que no se identifica con la ciencia de una clase definida de ser, es ajena al proceder del Estagirita. Aristóteles está bien lejos de la presentación de un concepto semejante”¹¹⁰.

La interpretación de Owens coincide con la de Cayetano en entender que el ser de la *Metafísica* aristotélica se dice según la equivocidad πρὸς ἕν, esto es, según la analogía de atribución, y no según la equivocidad κατ’ ἀναλογίαν, esto es, según la analogía de proporcionalidad. Pero se separa de Cayetano desde el momento en que reconoce valor metafísico a la equivocidad πρὸς ἕν, aún cuando reduzca este valor al conocimiento teológico. Su posición se aproxima en este punto a la de Suárez, el cual, apelando a Aristóteles y Tomás de Aquino, defiende contra Cayetano el valor metafísico de la analogía de atribución y, en cambio, lo niega a la analogía de proporcionalidad, aduciendo que ésta nunca puede ser propia, sino meramente metafórica¹¹¹. Sin embargo, también aquí hay diferencias, pues limitando en su interpretación la analogía de atribución a la deno-

109. Cfr. *ibid.* p. 297, 438-454.

V *Ibid.* pp. 470-471.

111. Cfr. Francisco SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, Disp. XXVIII, Sect. III, nn. 10-16.

minación extrínseca, Owens se ve obligado a conceder validez científica sólo al discurso teológico de la metafísica, y negársela, en cambio, al ontológico; mientras que Suárez sostiene que el ser se dice de los analógados por participación intrínseca y formal, lo que le permite reconocer valor científico también al discurso ontológico. El problema es que ninguno de los ejemplos de equívocos πρὸς ἓν que ofrece Aristóteles, para ilustrar las maneras como se dice el ser, se dice por denominación intrínseca.

Quizás más próximo a la interpretación cayetana de la analogía esté P. Aubenque, aunque sus conclusiones son muy diferentes. Para el profesor de la Sorbonne, el ser en cuanto ser no es experimentado, no es objeto de ninguna intuición ni sensible ni intelectual; no tiene otro sustento que el discurso que mantenemos acerca de él¹¹². En principio es, pues, sólo un fenómeno lingüístico: “Si los hombres se entienden entre sí, se requiere una base para su entendimiento, un lugar en el que sus intenciones (de significación) se encuentran: y ese lugar es el que el libro G de la *Metafísica* llama el ser (τὸ εἶναι) o la esencia (ἡ οὐσία). Si los hombres se comunican lo hacen *dentro* del ser. Cualquiera que sea su naturaleza profunda, su esencia (..), el ser resulta presupuesto en principio por el filósofo como el horizonte objetivo de la comunicación (...) Desde tal punto de vista el ser no es otra cosa que la unidad de esas intenciones humanas que se responden unas a otras en el diálogo: terreno siempre presupuesto y que nunca está explícito, sin el cual el discurso quedaría terminado y el diálogo sería inútil”¹¹³. Según Aubenque, “el hombre jamás habría pensado en plantear la existencia del ser en cuanto ser, sino como el horizonte siempre presupuesto de la comunicación”¹¹⁴ y, así, mientras que los objetos de todas las otras ciencias existen independientemente de su expresión, el objeto de la ontología necesita el lenguaje no sólo por su expresión, sino también para su constitución¹¹⁵. “El ser no tiene existencia inmediata, sino dentro del discurso”¹¹⁶, éste es su único “soporte”¹¹⁷, “la única ocasión de surgimiento”¹¹⁸.

Con gran riqueza de detalles y citando con profusión los textos de Aristóteles, Aubenque demuestra sucesivamente: a) que el ser no tiene una

112. Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 235.

113. *Ibid.*, pp. 131-132.

114. *Ibid.*, p. 133.

115. Cfr. *ibid.*, p. 133.

116. *Ibid.*, p. 396.

117. *Ibid.*, p. 235.

118. *Ibid.*, p. 133.

sola significación, sino muchas¹¹⁹; b) que éstas no se pueden reducir, como la univocidad, a la unidad de un género y, por tanto, caen dentro de la homonimia¹²⁰; c) que, sin embargo, esta homonimia constituye un *tertium quid* entre la sinonimia y la homonimia propiamente dicha, pues no es una homonimia accidental (ἀπὸ τύχης), sino intencional (ἀπὸ διανοίας) y objetiva, no imputable al lenguaje, sino a las cosas mismas: tal es la homonimia πρὸς ἓν, que expresa la referencia de las diversas significaciones del ser a un único término y una única naturaleza: la esencia (οὐσία)¹²¹.

Empleando el término analogía según el uso aristotélico y no escolástico, es decir, reservándolo para lo que actualmente se llama analogía de proporcionalidad, Aubenque niega de manera terminante, como Cayetano y Owens, que Aristóteles sostenga alguna vez la pretendida analogía del ser¹²². Según su interpretación el ser es un πρὸς ἓν λεγόμενον, y no un κατ' ἀναλογίαν λεγόμενον. Pero de la denominación extrínseca del primero, no concluye, como Owens, que el discurso metafísico se reduzca al teológico, sino la imposibilidad de un discurso científicamente válido sobre el ser, ya sea ontológico¹²³ o teológico¹²⁴.

En efecto, sostiene Aubenque, la referencia a la esencia no suprime a la ambigüedad del ser ni permite fundar una ciencia universal de todos los seres. Para esto ofrece extensas y complejas argumentaciones, que quizás podría resumirse del siguiente modo: a) La esencia es principio del ser de las otras categorías, pero no de su conocimiento, pues la esencia no es la esencia de cada una de las categorías, ni siquiera forma parte de sus esencias a título de género y, por tanto, es imposible deducir de ella las otras categorías. En cada una de las categorías o significaciones del ser encontramos presente la esencia, pero en ésta no encontramos ninguna de las demás significaciones (de hecho las categorías segundas no pueden existir sin la primera, pero la primera puede existir sin ellas); por eso, ningún análisis de la esencia explicará por qué el ser se ofrece como cualidad, cantidad, tiempo, etc, más bien que de otro modo¹²⁵. b) La pregunta por el

119. Cfr. *ibid.*, pp. 134-163.

120. Cfr. *ibid.*, pp. 163-190.

121. Cfr. *ibid.* pp. 190-198.

122. Cfr. *ibid.*, pp. 198-206; Id., "Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être: Sur l'histoire d'un contrasens", pp. 3-12.

123. Cfr. *Le problème de l'être*, pp. 206-250.

124. Cfr. *ibid.*, pp. 368-411.

125. Cfr. *ibid.*, pp. 192-194, 246-249. Véase un razonamiento similar en D. W. HAMLYN, "The Presidential Adress 'Focal Meaning'", pp. 13-17; y en el contexto de la discusión tomista, R. McINERNEY, *The Logic of Analogy*, p. 168.

ser equivale a la pregunta por la esencia, en la medida en que ésta es la primera forma que reviste aquél, pero no coinciden en el sentido de reducir el análisis del ser al de la esencia (como hacen los eleatas), pues no hay sólo un ser de la esencia, sino también de la cualidad, de la cantidad, etc. La esencia es la categoría primordial, porque es el fundamento de todas las otras; pero en cuanto que ella misma es una categoría, no se puede identificar con el ser en cuanto ser. Luego el conocimiento de la esencia no satisface el conocimiento del ser¹²⁶. c) La doctrina del *πρὸς ἓν* pretende fundar la unidad del discurso acerca del ser y librarlo de la homonimia, pero en realidad no hace más que traspasar la homonimia del ser al *πρὸς* del *πρὸς ἓν* y consagrar así la fragmentación de dicho discurso en uno sobre la esencia y otros que, aunque no hablan de la esencia, sino de las otras categorías, no por eso dejan de significar, a su modo, el ser.

El *πρὸς ἓν* es ambiguo y oscuro porque: a) Se comete petición de principio definiendo las categorías mediante el *πρὸς*, que es una categoría más del ser. Se afirma que toda categoría es relativa a la esencia, por lo cual se inscriben dentro de la categoría de los relativos, al mismo tiempo que se afirma que toda categoría tiene una esencia, por lo cual se inscriben dentro de la categoría de la esencia¹²⁷. b) La presencia de la esencia en cada una de las significaciones del ser es descrita como “relación a” (*πρός*), pero Aristóteles nunca define esa relación limitándose a dar ejemplos. No puede ser relación de atribución, ni de deducción ni de generación, pues tales relaciones no son equívocas. Aristóteles dice que la esencia es el fundamento de las otras categorías, pero nunca pone en práctica la doctrina haciendo ver en concreto cómo es fundamento de las diversas categorías y cómo se deduce de la consideración de la esencia la universalidad del ser¹²⁸. En cuanto aplicamos al pie de la letra e intentamos fundamentar las demás categorías en la esencia, “desembocamos en un irreductible pluralidad de respuestas: la esencia tiene tantas maneras de fundamentar como categorías hay, y así se vuelve a encontrar la irreductible pluralidad de las categorías en la propia ambigüedad del papel fundamental que tiene la esencia”¹²⁹.

126. Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être*, pp. 195-196.

127. Cfr. *ibid.*, pp. 194-198.

128. Cfr. *ibid.*, p. 248 y n. 4. Aubenque apoya esta afirmación en el propio Owens, quien reconoce que el programa formulado en *Met.*, VI 1, de una ciencia del ser primero que daría razón universal de todos los demás, no encuentra cumplimiento en la *Metafísica* que ha llegado a la posteridad (*The Doctrine of Being*, p. 298). Pero mientras que Owens intenta reconstruir ese proyecto, Aubenque busca las razones filosóficas por las cuales era, a su juicio, imposible llevarlo a cabo.

129. *Ibid.* p. 247.

La conclusión que extrae de aquí Aubenque es que, para Aristóteles, el discurso acerca del ser es irreductiblemente disperso, pero ello no impide que el ser siga siendo uno en cuanto a su denominación, lo cual nos invita a buscar el sentido de su problemática unidad. Ahora bien, las significaciones del ser no encuentran asidero en una unidad real (pues las categorías son géneros comunicables) y, en verdad, tampoco lógica, con lo cual esas significaciones acaban difuminándose del todo. Tras la unidad de la voz “ser” no hay otra unidad verdadera que la psicológica: la de una búsqueda indefinida, infinita, para encontrar, tras la palabra, una unidad ulterior que es, en rigor, inhallable. Como en Kant, la metafísica es, ha sido y será siempre una ciencia *buscada* y nunca constituida, pues el ser y la ciencia son incompatibles. Tal búsqueda es dialéctica. La dialéctica es, entonces, el sustituto real de ese ideal imposible que se conoce bajo el nombre de *metafísica*¹³⁰.

Cuál es el resultado de esta transformación de la metafísica y sus consecuencias para el lenguaje (puesto que el ser era su fundamento), queda expuesto en las siguientes líneas: “Si bien la esencia es a la vez principio y fin de la demostración, no es principio y fin del diálogo. Se puede dialogar muy sin estar de acuerdo en nada, al menos, en nada determinado; si nos ponemos de acuerdo en alguna cosa, esa cosa hace inútil el diálogo (...) El verdadero diálogo es, para él (i. e. Aristóteles), aquel que progresa –sin duda– pero que no concluye; pues sólo la inconclusión garantiza al diálogo su permanencia. La verdadera dialéctica es la que no desemboca en ninguna esencia, en ninguna naturaleza y que, sin embargo, es lo bastante fuerte como para “encarar los contrarios” sin el auxilio de la esencia. Tal es, en Aristóteles, el amargo triunfo de la dialéctica: que el diálogo renazca siempre pese a su fracaso; más aún: que el fracaso del diálogo sea el motor secreto de su supervivencia, que los hombres puedan seguir entendiéndose cuando no hablan de nada, que las palabras conserven aún un sentido, incluso problemático, más allá de toda esencia, y que la vacuidad del discurso, lejos de ser un factor de impotencia, se transmute en una invitación en una búsqueda indefinida (...) Allí donde no hay mediación, allí donde el silogismo es impotente, no como consecuencia de un error de método sino a causa de la excesiva generalidad del objeto de la demostración, que excluye la posibilidad de un término medio, entonces la dialéctica no se esfuma ante la analítica sino que la sustituye, supliendo sus insuficiencias: la permanencia misma del diálogo llega a ser el sustituto humano de una mediación inhallable en las cosas. La palabra vuelve a ser,

130. Cfr. *ibid.*, pp. 189-190, 197-198, 218-222, 235-236, 249-250. Vid. también P. AUBENQUE, “Aristoteles und das Problem der Metaphysik”, pp. 321-333; y “Sens et structure de la métaphysique aristotelicienne”, pp. 111-152.

como lo era entre los sofistas y retóricos, el sustituto, inevitable esta vez, del saber"¹³¹ –y del ser, agregaríamos nosotros.

Se pueden formular a Aubenque una serie de objeciones. La οὐσία se identifica muchas veces con la esencia (τὸ ἐστίν), pero no siempre y de manera absoluta, como pretende este autor. Lo mismo ocurre con el πρὸς; generalmente significa la relación predicamental, que es una categoría más, un accidente; pero –y esto parece desconocerlo Aubenque– otras veces designa una relación que bajo ningún aspecto puede ser accidental, sino esencial y trascendental: así cuando Aristóteles dice, por ejemplo, que la materia en un πρὸς τι, para referirse a la relación de la materia con la forma¹³², ello en ningún caso puede significar que la materia es relativa a la forma de manera accidental, sino esencial; significa que todo el ser de la materia consiste en esta relación. Así habría que entender también la relación de la potencia con el acto y, para nuestro caso, de las distintas categorías y modos de ser con la substancia. Más grave es todavía aplicar a la metafísica los mismos criterios de univocidad, demostración, deducción, etc., que son propios de las ciencias particulares, haciendo caso omiso de las diferentes exigencias y metodología que demanda el conocimiento científico del ser, lo cual es algo sobre lo que Aristóteles insiste una y otra vez. Por otra parte, la expresión ζητούμενη ἐπιστήμη, por la que se refiere Aristóteles a la metafísica en los primeros libros de los escritos que llevan este nombre, no significa, como quiere Aubenque, “ciencia buscada”, o sea, “ciencia no constituida”, “provisional”, “tentativa”, “sin objeto presente”, sino simplemente, como ha hecho ver Gómez Lobo¹³³, “ciencia indagada”, “ciencia objeto de investigación o examen”; dicho de otro modo: mediante esta expresión se da a entender que la disciplina metafísica, “de la cual Aristóteles tiene ya una concepción precisa en cuanto a su estructura general y a sus principales tesis” (p. 50), en los primeros capítulos será ella misma objeto de estudio, de tal manera que se comenzará por “una teoría de la teoría antes de hacer teoría de sus objetos (los principios, las causas, los entes, la substancia, etc)” (*ibid*). En general, Aubenque procede guiado por un ideal de univocidad –de influencia cartesiana según Owens¹³⁴ y fenomenológica según De Muralt¹³⁵– tal que

131. *Ibid.*, pp. 294-295 (trad. Vidal Peña).

132. Cfr. *Phys.*, II 2, 194 b 8; Cfr. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, pp. 127-187.

133. Vid. A. GÓMEZ-LOBO: “¿Es la metafísica aristotélica una ciencia buscada?”, pp. 45-50.

134. Cfr. J. OWENS, “On 'Pierre Aubenque: Le Problème de l'être chez Aristote'”, pp. 459-462.

135. Cfr. A. DE MURALT, *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, pp. 7, 29-36.

parece no asumir que cosas tales como οὐσία, πρὸς, ἐπιστήμη, ἔν, etc., según la doctrina aristotélica se dicen también como el ser, o sea, “de muchas maneras”.

Pero fuera de esta y otras observaciones semejantes¹³⁶, es preferible concentrarse en el núcleo de su argumentación: si el ser únicamente puede ser atribuido de manera propia e intrínseca a la οὐσία, y a las demás cosas sólo de manera extrínseca, por su referencia a la primera¹³⁷, entonces unas y otras categorías constituyen géneros incomunicados e irreductibles y, por tanto, la ciencia especial de la primera categoría no puede dar razón de las demás: no puede ser la ciencia universal. Creemos que la lógica de Aubenque en este punto es impecable. Bajo estos supuestos —que son los mismos que maneja Owens—, la ontología es ciertamente un ideal imposible y, en verdad, también lo es la teología, pues si se niega la analogía entre los seres, no se entiende cómo se podría alcanzar el conocimiento del ser absoluto, inmaterial e inmóvil, a partir de cosas mutables, materiales y que sólo se llaman seres de manera extrínseca.

3) *La articulación de las significaciones πρὸς ἔν y κατ' ἀναλογίαν en la metafísica aristotélica*

En el ámbito de la filosofía tomista la cuestión de la analogía parece haber sido zanjada por diversos estudios, entre los que destaca el de S. Ramírez, que demuestra, de acuerdo con el pensamiento y los textos de Tomás de Aquino, que la analogía de atribución (*ab uno* o *ad unum*) no es siempre necesariamente extrínseca —como quiere Cayetano— (*secundum intentionem tantum et non secundum esse*), sino que también puede ser intrínseca (*secundum intentionem et secundum esse*); lo mismo que la de proporcionalidad (*duorum ad duo vel plurium ad plura*) no es siempre necesariamente metafórica —como quiere Suárez—, sino que también puede ser propia, aunque en uno y otro caso, ésta siempre se aplica tanto al orden lógico como al real (*secundum intentionem et secundum esse*). En cuanto a la noción de ser, Ramírez sostiene que es susceptible de varias ana-

136. Puede verse un excelente y detallado comentario crítico del citado libro de Aubenque en A. DE MURALT, *op. cit.*, pp. 11-64. También son interesantes los comentarios de Jacques BRUNSCHWIG, “Dialectique et ontologie chez Aristote”, pp. 207-228; J. ROIG GIRONELLA, “La analogía del ser en la metafísica de Aristóteles”, pp. 101-134.

137. Cfr. P. AUBENQUE, *Le problème d'être*, p. 132 n.

logías: de la vertical o de atribución intrínseca, y de la horizontal o de proporcionalidad propia¹³⁸. En la misma línea J. García López defiende –razonablemente nos parece– que la primera se realiza mejor en el ente (o ser) tomado como nombre, el cual designa primariamente la esencia, por la que se gradúan y jerarquizan los seres; y la segunda, en el ente tomado como participio, el cual designa primariamente la existencia, por la que los seres se sitúan en una dirección horizontal, ya que la existencia, por sí misma, es indivisible e ingraduable: no cabe un *tertium quid* entre existir y no existir¹³⁹. En todos los casos se parte de la base de que toda analogía implica proporción: sea entre términos (atribución), sea entre relaciones (proporcionalidad).

No pretendemos en absoluto que la solución tomista sea trasladable sin más al problema aristotélico, habida cuenta de las diferencias que separan a ambas filosofías, por más que una esté inspirada en la otra. Pero dado que el Aquinate se refiere al punto en cuestión como comentarista de Aristóteles, cabe preguntarse si no es acertada su interpretación de los textos respectivos. Si califica como atribución *analógica* la equivocidad $\pi\rho\sigma\ \acute{\epsilon}\nu$ del ser, ello posiblemente se deba a que veía presupuesta la proporcionalidad en la atribución. ¿Es correcta esta conjetura?

Por lo menos Aubenque, se pronuncia afirmativamente. Citando el comentario a *Metafísica* IV 2, donde Tomás, como hemos visto, se refiere al $\pi\rho\sigma\ \acute{\epsilon}\nu$ como un *tertium quid* entre los unívocos y los equívocos por azar, afirmando que “se habla entonces de atribución analógica, es decir, proporcional, en cuanto que cada término se refiere según su manera de ser a una cosa primera”, Aubenque sostiene que “tratando acerca de la analogía de atribución (unidad focal de Aristóteles), el Aquinate viene a entender la analogía en el sentido de proporcionalidad, o sea, a introducir expresamente la proporcionalidad allí donde Aristóteles no lo ve. ¿Cómo lo hace? Introduciendo un principio de orden entre las relaciones a|b, a|c, a|d, etc., que Aristóteles se contenta con yuxtaponer. Este principio de

138. Cfr. Santiago RAMÍREZ, *En torno a un famoso texto*, p. 191. Hay otros intentos de respuesta en la escuela tomista: por ejemplo, R. MCINERNNY, *The Logic of Analogy*, defiende la idea de que la analogía no significa relaciones reales, sino lógicas, y que, desde este punto de vista, carecen de relevancia la distinciones entre analogía de atribución y analogía de proporcionalidad, y entre el carácter extrínseco e intrínseco de la forma significada, pues lo que es primero en el orden de la significación no tiene por qué coincidir con lo que es primero en el orden de la realidad (cfr. especialmente, pp. 166-169). J. F. ROSS, *Portraying Analogy*, también procura hacer una teoría de la analogía exclusivamente lingüística, pero se ve obligado a apartarse de la teoría clásica sobre la *analogia entis* y excluirla como un caso especial de “denominative analogy”, precisamente por las implicaciones ontológicas que, en su opinión, ella tiene. (Cfr. especialmente, pp. 17-32, 164-165). En Aristóteles, en efecto, no se puede separar tajantemente los órdenes de la significación y del ser.

139. Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, pp. 79-88.

orden consiste en la administración proporcional de la relación con lo primero: las categorías se refieren a lo primero, es decir, a la substancia, no sólo de manera diferente, sino según una diversidad que ya es regulada por la manera de ser (*habitud*) de cada categoría, es decir, por su distinta disposición para referirse a la substancia. Si se denomina *b'* a la *habitud* de *b*, *c'* a la *habitud* de *c*, etc., y *Ra* a la relación de cada término con *a*, se tiene:

$$\beta Pa / b' = \chi Pa / c' = \delta Pa / d' = \text{etc.}$$

“La analogía de atribución está, pues, perfectamente fundada, en este pasaje, sobre una proporción, y nada impide ya pensar que Tomás de Aquino la llama analogía porque sabe, aunque a veces lo olvide, que este término griego significa proporción: *analogice, id est proportionaliter*”¹⁴⁰.

Lo interesante de la interpretación tomista es que la proporcionalidad o analogía, como reconoce el mismo Aubenque, introduce un principio de orden y de unidad entre realidades heterogéneas, que rompe la incomunicabilidad de las categorías y modos del ser y permite fundar un discurso coherente sobre el conjunto. Así Tomás de Aquino puede afirmar que cada ente participa del ser en proporción a su esencia¹⁴¹, y aplica estos principios para explicar la unidad de los sentidos categoriales del ser: la cualidad, por ejemplo, “se ha con respecto al ser que conviene a su género como la substancia, se ha con respecto al ser que le es propio”¹⁴².

Pero ¿encuentra asidero una interpretación semejante en los textos aristotélicos? Aubenque responde negativamente: “Esta aplicación del esquema analógico al problema de la unidad de las categorías no es evidentemente posible, sino bajo dos condiciones que no se encuentran satisfechas en Aristóteles; la primera es que el ser infinitivo (*esse*) sea elevado más allá del ente como aquello de lo que la substancia misma (*οὐσία*) participa en proporción a su esencia (¡igualmente *οὐσία* en griego!); la segunda, más importante todavía, es la disociación, ignorada por Aristóteles, del ser y de la esencia”¹⁴³. Lo cierto es que la ignorancia aristotélica de la distinción entre ser y esencia es bastante discutible, como han hecho ver algunos estudiosos¹⁴⁴. Pero aún concediendo esto, la objeción se derrumbaría del todo si hubiese en la filosofía aristotélica dos principios tan

140. P. AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, p. 8.

141. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1.

142. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Libros Sententiae*, III, d. 1, q. 1, a. 1, n. 12.

143. P. AUBENQUE, *Les origines de la doctrine...*, p. 9.

144. Cfr. Joseph MOREAU, “L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote”, en *Études aristotéliennes: métaphysique et théologie*, pp. 11-204. En contra, cfr. E. GILSON, *El ser y los filósofos*, cap. 2.

amplios y radicales como son el ser y la esencia en el tomismo y, por otra parte, Aristóteles los aplicara a la cuestión de los sentidos del ser para afirmar su unidad analógica. Pues bien, esto se da efectivamente en los textos aristotélicos.

Para comenzar, se puede observar que Aristóteles efectivamente considera la analogía como una forma de unidad y, a diferencia del texto de *Ética nicomaquea* I 6, 1096 b 23-29, en *Metafísica* V 6, 1016 b 31-35, describe la unidad analógica de tal manera que comprende perfectamente también a los equívocos πρὸς ἓν: “Lo que es uno (ἓν) lo es o según el número (κατ’ ἀριθμόν), o según la especie (κατ’ εἶδος), o según el género (κατ’ γένος), o según la analogía (κατ’ ἀναλογία); es uno según el número aquello cuya materia es una; según la especie, aquello cuyo enunciado es uno; según el género, lo que tiene la misma figura de la predicación, y según la analogía, *todo lo que es como algo en orden a algo*” (ἄλλο πρὸς ἄλλο).

Si la clasificación de la *Ética* es más rica en detalles, porque da cuenta hasta de las diferencias más insignificantes entre los equívocos no azarosos (¿qué diferencia importante hay, por ejemplo, entre el πρὸς ἓν y el ἀφ’ ἑνός?), esta otra es más amplia y significativa, porque da razón de las distintas clases de unidad atendiendo a sus rasgos esenciales. Se puede objetar que el hecho de que Aristóteles no mencione expresamente aquí el πρὸς ἓν “no autoriza a confundir bajo el nombre de unidad analógica todo lo que no sea unidad numérica, específica o genérica”¹⁴⁵. Pero es evidente que el texto citado se presenta como resultado de haber examinado las distintas maneras como se dice lo uno, de modo que tiene la intención de ser una enumeración completa, y, lo que es más importante aún, la descripción que se da de la analogía —más amplia que la formulada en la *Ética*— abarca tanto la analogía de proporcionalidad como la de atribución: lo que es uno “como algo ordenado a algo”, puede significar igualmente una relación entre términos (atribución) que entre proporciones (proporcionalidad). Con plena razón, pues Santo Tomás podía presuponer la analogía al interpretar, en la *Metafísica*, las significaciones πρὸς ἓν del ser.

En segundo lugar, los principios ontológicos de acto y potencia —que no se circunscriben como los de materia y forma, por ejemplo, a un estrato de la realidad, sino que dominan sobre ésta en toda su extensión, trascendiendo a las propias categorías—, bien pueden cumplir, en la filosofía aristotélica, un papel semejante al que juegan *essentia* y *esse* en el pensa-

145. P. AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, p. 5, n.7.

miento del Aquinate. Y no podía ser de otro modo si el acto es algo tan simple y, al mismo tiempo, tan radical, según la descripción aristotélica, como es el puro “existir de la cosa”¹⁴⁶, y la potencia, su límite y contrario (el poder existir).

En este contexto es interesante observar que la substancia *como categoría* –aún si es primera– no podría ordenar todos los sentidos del ser, pues el ámbito de aplicación de las categorías se limita al mundo sublunar, es decir, al de los seres afectados por el movimiento, mientras que el ser se predica también, y en primera línea, de los seres separados e inmóviles¹⁴⁷. Pues bien, la potencia y el acto son justamente los principios “que se extienden más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento”¹⁴⁸. Por eso, tras haber tratado “acerca del ser primero al cual se refieren todas las demás categorías del ente”, o sea, de la substancia como primer miembro del orden categorial, Aristóteles se ve obligado a reconocer que “el ser se dice no sólo en el sentido de ‘algo’ o ‘cuál’ o ‘cuánto’, sino también según la potencia y el acto”¹⁴⁹. Pero esto no significa deshechar la substancia como centro de referencia de los distintos sentidos del ser, sino reponerla desde una nueva perspectiva: reponerla como acto. Que la substancia es acto es justamente uno de los principales resultados de la nueva indagación llevada a cabo en *Metafísica*, IX¹⁵⁰.

Resta saber si Aristóteles emplea estos principios para la formulación de una analogía o proporcionalidad entre los diversos sentidos del ser. Numerosos textos que se suelen citar para demostrar que Aristóteles sí aplica la analogía intrínseca a los sentidos del ser, son descartados mediante convincentes razones por C. Rutten¹⁵¹; entre éstos: *Ética Nicomaquea* I 4, 1096 a 26-29 y *Metafísica* XII 4 y 5, que generalmente son los más invocados por los defensores de la analogía¹⁵². Sin embargo, es precisamente uno de esos libros dedicados a examinar la substancia y las categorías desde el punto de vista del acto y de la potencia, *Metafísica* VIII, donde Aristóteles plantea inequívocamente la analogía –es decir, la analogía de proporcionalidad propia– de los sentidos del ser: “De lo dicho se deduce claramente que, si la substancia es causa del ser de cada cosa,

146. *Met.*, IX 6, 1048 a 30-31: ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα.

147. Cfr. *Met.*, VI 1; XII, 6-7.

148. *Met.*, IX 1, 1046 a 1-2.

149. *Ibid.*, 1045 b 27-35.

150. Cfr. *ibid.*, 8, 1050 b 2.

151. Véase Ch. RUTTEN, “L’analogie chez Aristote”, *Revue de Philosophie Ancienne*, 1(1983), pp. 31-48, especialmente, 39-45.

152. Cfr. A. DE MURALT, *Comment dire l'être*, p. 47, n. 41, p. 52 ss.; CAYETANO, *op. cit.*, III, n. 28; J. ROIG GIRONELLA, *op. cit.*, pp. 105-109.

debe buscarse en estas diferencias cuál es la causa del ser de cada una de estas realidades. Ninguna de ellas es substancia, ni siquiera asociada con otra; sin embargo, en cada una hay algo análogo (i. e. proporcional) a la substancia (ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ). Y así como en las substancias lo que es atribuido a la materia es el acto mismo, también en las demás definiciones lo es en grado sumo”¹⁵³.

Recogiendo las conclusiones del libro séptimo, a saber, que la substancia y demás categorías no son susceptibles de generación o corrupción¹⁵⁴ y que lo que en sentido estricto está en potencia de determinaciones reales no es más que la materia indeterminada de la substancia¹⁵⁵, en el libro octavo todas las categorías son consideradas como *actos*¹⁵⁶, con respecto a los cuales la materia substancial está en potencia. Según este criterio, como explica Rutten, la forma accidental se compara con la forma substancial como un acto segundo con respecto a un acto primero: “La cualidad, por ejemplo, se relaciona, en cuanto acto, con la materia substancial en potencia de este acto como la forma substancial se relaciona, en cuanto acto, con la misma materia. La distinción de las categorías y la unicidad del término de referencia van a la par, aquí, con la semejanza de las proporciones. Se dirá, entonces, que la cualidad, por ejemplo, se relaciona, a su manera, en cuanto acto, con la misma materia. Se dirá, más exactamente, que cada uno de los accidentes es, en la medida determinada por su propia quiddidad, el acto de la substancia; que él participa –en otras palabras– en esa medida de la actualidad substancial. Bien entendido que no se trata, como atestigua VIII 6, de una participación tomada en el sentido platónico. No se trata de la participación de una esencia con respecto a otra. Lo que evocan estos textos es, a decir verdad, la participación de un mismo acto, expresado por la analogía de proporcionalidad propia, por parte de esencias distintas”¹⁵⁷.

Así encuentra fundamento metafísico la analogía que en el libro VII todavía tenía que presentarse como meramente lógica: “Y en primer lugar, hagamos acerca de la substancia considerada como esencia algunas aclaraciones de carácter lógico (λογικῶς) (...) La quiddidad significa, en un sentido, la substancia y el individuo, y, en otro, cualquiera de los predicamentos: cantidad, cualidad y los demás semejantes. Pues así como ‘es’ se aplica a todos, pero no de igual modo, sino a uno primordialmente

153. *Met.*, IX 2, 1043 a 2-7.

154. Cfr. *Met.*, VIII 8, 1033 b 5-7 y 9, 1034 b 7-16.

155. Cfr. *ibid.*, 3, 1029 a 20ss.

156. Cfr. Giovanni REALE, *Aristotele. La Metafisica*, p. 19.

157. Ch. RUTTEN, *op. cit.*, p. 47.

y a los demás secundariamente, así también la quiddidad se aplica absolutamente a la substancia, pero, de algún modo, también a los demás. Podemos en efecto preguntar qué es la cualidad; de suerte que también la cualidad se cuenta entre las quiddidades, pero no en sentido absoluto, sino que, así como hablando del no-ser dicen algunos lógicamente (λογικῶς) que el no-ser *es*, no en sentido absoluto, sino que es no-ser, así también la cualidad. –Así, pues, conviene tener también en cuenta el modo en que debemos hablar de cada cosa, pero no más que su modo de ser (...) puesto que lo exacto es decir que (los demás predicamentos) ni son seres por homonimia ni del mismo modo que la substancia, sino del modo que decimos que todo lo medicinal lo es por estar ordenado a una misma cosa, no porque sea una misma cosa, ni tampoco por homonimia”¹⁵⁸.

De lo dicho se desprende que la analogía de atribución, el πρὸς ἓν, se apoya en la analogía de proporcionalidad propia, la ἀναλογία, para articular los diversos sentidos del ser. Es, en cierto modo, una sobre-analogía o una analogía segunda o última. Y no podría ser de otro modo si los cuatro capítulos de sentidos del ser también se dicen –como veíamos antes– de muchas maneras, esto es, *analógicamente*, sea por atribución o según proporcionalidad... a menos que se sostenga que las distintas clases de actos, substancias, etc., son equívocas *a casu* (!). Por tanto, mientras que el reconocimiento aislado del πρὸς ἓν podía albergar dudas acerca de si no fundaba ninguna clase de unidad, como pretende Aubenque, o si daba lugar a una mera unidad lógica, lingüística, extrínseca, como pretenden Cayetano, Owens y sugiere la expresión “focal meaning”¹⁵⁹ con que actualmente se le designa, el reconocimiento de su conexión con la ἀναλογία permite entender sin vacilaciones que Aristóteles avista un orden de relaciones reales y sobre éste apoya el orden de relaciones lógicas y lingüísticas, que viene a ser como una derivación del primero.

También aquí el acto, ἐνέργεια, tiene el papel fundamental. Sobre su carácter comunicable y participable, Aristóteles funda “la unidad predicamental de lo real al mismo tiempo que su unidad trascendental”¹⁶⁰. En su virtud, la filosofía primera sigue siendo primordialmente teología, conocimiento del ser primero, acto puro, en orden al cual se mueven todos los

158. *Met.*, VII, 4, 1029 b 12-13; 1030 a 18-28; 1030 a 34- b 1.

159. T. H. IRWIN, por ejemplo, que ha encaminado varios estudios a demostrar que la semántica aristotélica no está primariamente interesada por cuestiones de sentido o concepto, sino de referencia a realidades, se ve obligado a emplear la expresión “focal connection” en vez de “focal meaning” para prevenir la errónea idea de que el πρὸς ἓν aristotélico “indique una relación entre *sentidos* de una palabra”: cfr. “Homonymy in Aristotle”, *The Review of Metaphysics*, p. 531, n. 12.

160. Ch. RUTTEN *op. cit.*, p. 48.

seres, y al que todos tienden a imitar. No se anula la referencia del universo a una naturaleza primera y única, donde encuentran su fundamento y jerarquización todas las demás. No se destruye el orden πρὸς ἓν en su expresión lógica ni ontológica. Pero bajo este orden subyace la analogía, la proporción que se establece entre los seres –entre la substancia y las demás categorías, entre las substancias materiales e inmateriales, entre las móviles y la inmóvil y separada– en cuanto al acto, que uno comunica y del que todos los demás participan. La comunicabilidad proporcional del acto es el fundamento real de la proporción lógica en la cual se funda el lenguaje metafísico, y que impide aislar la teología de la ontología (y viceversa). Entonces cobra figura aquella ciencia, de que habla Aristóteles en *Metafísica* VI¹⁶¹, que es “universal precisamente por ser primera”, o sea, por teorizar acerca del ser primero –Dios– y del “ser en cuanto ser, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ser”.

161. *Met.*, VI 1, 1026 a 29-32.

BIBLIOGRAFÍA

1.— EDICIONES DE ARISTÓTELES

ARISTOTE: *Oeuvres*:

- *Poétique* [J. HARDY, 1965], Collection des Universités de France, Soc. Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1926-69.
- *Les parties des animaux* [P. LOUIS, 1956].
- *Du ciel* [P. MOREAUX, 1965].
- *De l'âme* [A. JANNONE y E. BARBONTIN, 1966].
- *De la génération et de la corruption* [Ch. MUGLER, 1966].
- *Topiques* [J. BRUNSCHWIG, 1967].
- *Physique* [H. CARTERON, vol. I, 1973; vol. II, 1969].

BONITZ, Hermann: *Index Aristotelicus*, en *Aristoteles Opera*, Academia Borussica, Berlín, Gruyter et Socios, 1831-1870, vol. V.

ARISTOTELIS *Opera*, ex recensione I. BEKKERI, 5 vols., Academia Regia Borussica, Berolini, 1831-70; Gruyter et Socios, Berlín [1961, 2ª ed.].

WAITZ, T.: *Aristotelis Organon Graece*, text. et comm., 2 vols., Halm, Leipzig, 1844-46.

VÄHLEN, J.: *Aristotelis de Arte poetica Liber*, recensuit et adnotatione critica, Berolini, 1874 [3ª ed. Lipsiae 1885; reimpresión 1964].

ARISTOTELIS *de Arte poetica Liber*, recensuit et adnotatione critica J. Vählen, Berolini, 1885.

ARISTOTELIS *Opera*, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1894-1969.

GUDEMAN, A.: *Aristoteles Περί Ποιητικῆς*, Berlín y Leipzig, 1934.

STEPHANUS, H.: *Thesaurus graecae linguae*, Akademische Druk- u. Verlagsanstalt, Graz (Austria), 1954.

- ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΑΟΥΤΕ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ. *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. ROSS, Clarendon Press, Oxford, 1958.
- BONITZ, H.: *Aristoteli Metaphysica Commentarius*, Georg Olms, Hildesheim, 1960.
- ARISTOTELE: *Organon*, introduzione, traduzione e note di Giorgio COLLI, G. Einaudi, Torino, 1955. Ha sido reeditado en *Aristotele Opere*, Laterza, Roma-Bari, vol.1, 1973.
- Aristotle in twenty-three volumes*. The Loeb Classical Library, W. Heinemann Ltd., London-Harvard, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1961-68 (reimpr.).
- ARISTOTELIS *Categoriae et Liber De interpretatione*, edit. L. Minio-Paluello, Oxford University Press, 1966.
- ARISTÓTELES: *Poética*, edición trilingüe por V. GARCIA YEBRA, Gredos, Madrid, 1974.
- Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1982.

2.— TRADUCCIONES DE ARISTÓTELES

ARISTOTE:

- *Traité du ciel* [1949]
- *De la génération et corruption* [1951]
- *Parva naturalia* [1951]
- *Les meteorologiques* [1955]
- *Histoire des animaux* [1957]
- *Etique a Nicomaque* [1959], Nouvelle traduction et notes par J. TRICOT, J. Vrin, Paris.
- *Les refutations sophistiques* [1960]
- *La politique* [1962]
- *De l'âme* [1965]
- *Les premiers analytiques* [1965]
- *Les seconds analytiques* [1965]
- *Les topiques* [1965]
- *Catégories et De l'interpretation* [1966]
- *La métaphysique* [1966]

BIBLIOGRAFÍA

ARISTOTE. *Oeuvres*:

- *Les parties des animaux* [P. LOUIS, 1956]
- *Du ciel* [P. MOREAUX, 1965]
- *Poétique*, [J. HARDY, 1965], Collection des Universités de France, Soc. Ed. Les Belles Lettres, París, 1926-69
- *De l'âme* [A. JANNONE y E. BARBONTIN, 1966]
- *De la génération et de la corruption* [Ch. MUGLER, 1966]
- *Topiques* [J. BRUNSCHWIG, 1967]
- *Physique* [H. CARTERON, vol. I, 1973; II, 1969]

ARISTOTE: *Traité de l'Âme*, traduit et annoté par G. Rodier, Ernest Leroux, París, 1900, 2 vols.

ARISTÓTELES: *Política*, texto griego y trad. J. MARÍAS y M. ARAUJO, Instituto de estudios Políticos, Madrid, 1951.

The Works of Aristotle translated into English under the editorship of W. D. ROSS, Clarendon Press, Oxford, 1952-66 (reimpr.).

Aristoteles Latinus. Editioni curandae praesidet L. MINIO-PALUELLO, Union Académique Internationale, Desclée de Brouwer, Bruges, 1953-1986 (aún sin terminar).

ARISTÓTELES: *Ética Nicomaquea*, trad. A. GÓMEZ ROBLEDO, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1954.

Aristotle in twenty-three volumes. The Loeb Classical Library, W. Heinemann Ltd., London-Harvard, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1961-68 (reimpr.).

KIRWAN, C. A.: *Aristotle: Metaphysics IV, V, VI*, Oxford University Press, Oxford, 1961.

ELSE, G. F.: *Aristotle's Poetics: the Argument*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1963.

ARISTÓTELES: *Obras*, traducción, estudio preliminar, preámbulos y notas por F. SAMARANCH, Aguilar, Madrid, 1967 .

LUCAS, D. W.: *Aristotle Poetics*, Oxford University Press (Clarendon Series), Oxford, 1968.

Metafísica de Aristóteles, edición trilingüe por V. GARCÍA YEBRA, Gredos, Madrid, 1970.

ARISTÓTELES: *Retórica*, texto griego y trad. E. TOVAR, Instituto de estudios Políticos, Madrid, 1971.

ARISTÓTELES: *Poética*, edición trilingüe por V. GARCIA YEBRA, Gredos, Madrid, 1974.

- BARNES, J.: *Aristotle: Posterior Analytics*, Oxford University Press, Oxford, 1975.
- Aristotle's Categories and De Interpretatione*, translated with Notes and Glossary by J. L. Ackrill, Clarendon Aristotle Series, Oxford University Press, Oxford, 1978, (1ª ed. 1968).
- Aristoteles ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ-DE INTERPRETATIONE*, introducción y versión castellana por Alfonso GARCIA S. y Julián VELARDE, Teorema, Valencia, 1980.
- ARISTÓTELES: *Tratados de Lógica*, 2 vols., trad. y notas por M. Candel S., Gredos, Madrid, 1982, 1988.
- ARISTÓTELES: *Categorías*, Introducción, versión castellana y notas de L. Valdés Villanueva, Revista Teorema, Valencia, 1983.
- ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, trad. T. CALVO, Gredos, Madrid, 1983.
- ARISTÓTELES: *Acerca de la generación y la corrupción*, trad. E. LA CROCE, Gredos, Madrid, 1987.
- ARISTÓTELES: *Las Categorías*, edición bilingüe, introducción, trad., notas e *Index graecus translationis* por H. Giannini y M. I. Flisfich, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1988.
- ARISTÓTELES: *Investigación sobre los animales*, Introducción de C. GARCÍA G., traducción y notas de J. PALLÍ B., Gredos, Madrid, 1992.
- ARISTÓTELES: *Física, Libros I-II*, traducción, comentario e introducción por M. BOERI, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993.
- ARISTÓTELES: *Física, Libros III-IV*, traducción, comentario e introducción por A. VIGO, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995.

3.— COMENTARIOS ANTIGUOS

Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, Typogr. Polyglotta de Propaganda Fide, Romae, 1882 ss.

Commentaria in Aristotelem Graeca I-XXIII: ALEJANDRO DE AFRODISIA, AMMONIO, ELIAS, FILÓPONO, SIMPLICIO, TEMISTIO y otros, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berolini, 1882-1909.

ALBERTO MAGNO, *Liber I Perihermeneias, Liber II De Praedicamentis*, en *Opera Omnia*, tomo I, ed. A. Borgnet, L. Vivès, París, 1890-1899.

BOECIO, *In Librum Aristotelis De Interpretatione*, editio prima, p. 301 C y ss., en J. P. Migne, Patrologiae, Series Latina, t. LXIV, Garnier Fratres Editores, París, 1891.

— *Boetii Commentaria in Porphyrium a se translata*, ed. Migne, Patrologia Latina 64, 1891.

— *In Categorias Aristotelis Libri*, ed. Migne, Patrología Latina 64, 1891.

Sancti Thomae Aquinatis Opera, M. R. CATHALA, R. M. SPIAZZI et alia, Ed. Marietti, Taurini-Romae, 1939-67.

JUAN DE SANTO TOMÁS, *Ars Logica. Prima pars: Summulae*, B. REISER (ed.), MARIETTI TORINO, 1930. Hay traducción española: *Compendio de lógica*, introd., trad. y notas por MAURICIO B EUCHOT, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

DOMINGO DE SOTO, *In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias, librosque de Demonstratione Commentaria*, Venedig 1587, reimpresso en Frankfurt, 1967.

Corpus Latinum Commentarium in Aristotelem Graecorum, éd. par G. VERBEKE, trad. G. de MOERBEKE, Publ. Universitaires de Louvain, Louvain -Béatrice-Nauwelaerts, París, 1956-1972; E. J. Brill, Leiden, 1973 ss.

AL-FARABY: *Al-Faraby's Commentary and short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, ZIMMERMANN (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1981.

ALBERTO MAGNO, *Physica*, Monasterii Westfolorum in Aedibus Aschendorff, 1987.

4.— BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ACKRILL, J. L.: "Aristotle's Theory of Definition: Some Questions on Posterior Analytics II 8-10", en *Aristotle on Science. The Posterior Analytics*. (Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978), ed. por Enrico Berti, Padova 1981, pp. 359-384.
- "Aristotle distinction between *Energeia* and *Kinesis*", en *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, pp. 121- 141.
- *La filosofía de Aristóteles*, Monte Avila, Caracas, 1978.
- ALLAN, J.: *The Philosophy of Aristotle*, Oxford University press, Oxford, 1952.
- ALLEAU, R.: *De la Nature des Symboles*, Flammarion, París, 1958.
- ALLEN, R. E.: "Individual properties in Aristotle's *Categories*", *Phronesis* XIV, 1969, pp. 31-39.
- ALVIRA, R.: "Platón: Perfección y Sobrenaturaleza", curso monográfico de doctorado, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987-88, inédito.
- *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- ANGELELLI, I: *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1967.
- *En torno al cuadrado ontológico*, Anuario Filosófico XVIII/1 (1985).
- ANNAS, J.: "Individuals in Aristotle *Categories* Two Queries", *Phronesis* XIX (1974) 146-152.
- ANSCOMBE, G.E.L. y GEACH, P. T.: *Three Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford, 1973.
- ANTON, J. P.: "Ancients interpretations of Aristotle's doctrine of homonyma", *Journal of the History of Philosophy*, VII (1969)1-18.
- "The Aristotelian Doctrine of Homonyma in the *Categories* and its Platonic Antecedents", *Journal of the History of Philosophy*, IV (1968) 315-326.
- "The Meaning of 'Ο λόγος τῆς οὐσίας in *Categories* 1 a", *The Monist*, LII (1968).
- ARENS, H.: *Aristotles' Theory of Language and its Tradition*, Texts from 500 to 1750, Benjamins, Amsterdam, 1984.

BIBLIOGRAFÍA

- *La lingüística: sus textos y su evolución desde la antigüedad hasta nuestros días*, Gredos, Madrid, 1975, 2 vols.
- ARPE, C.: "Substantia", *Philologus*, XCIV, 1940, pp. 65-78.
- AST, F. *Lexicon Platonicum sive vocum platoniarum Index*, 2 vols., Bonn, 1956.
- AUBENQUE, P. (ed.): *Concepts et catégories dans la pensée antique*, J. Vrin, París, 1980.
- "Aristoteles und das Problem der Metaphysik", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 15 (1961) 321-333.
- "Les origines de la doctrine de l' analogie de l' être: Sur l'histoire d' un contrasens", *Les Etudes Philosophiques*, 1 (1978) 3-12.
- "Sens et structure de la métaphysique aristotélicienne", en *Etudes aristotéliciennes: Métaphysique et théologie*, par P. AUBENQUE, J. BRUNSCHWIG y otros, J. Vrin, París, 1985 (Reprise), pp. 111-152.
- "Aristote et le langage", *Annales de la Faculte des Lettres et des Sciences Humaines d' Aix*, vol. 43/2 (1967).
- *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1984 (trad. Vidal Peña).
- AUSTIN, J. L.: *How to Do Things with Words*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1962.
- AX, W.: Ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion, *Glotta*, Band LXI, 1978, Göttingen, pp. 245-271.
- BAILLY, A.: *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, Paris, 1950 (7ª ed.).
- BALMÈS, M.: *Peri Hermeneias, Essai de réflexion du point de vue de la philosophie première sur le problème de l'interprétation*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1984.
- BARNES, J.: *Aristóteles*, Cátedra, Madrid, 1987.
- "Property in Aristotle's *Topics*", *Archiv. für Geschichte der Philosophie*, LII (1970) 136-155.
- "Homonymy in Aristotle and Speusippus", *Classical Quarterly*, XXI (1971) 65-80.
- BEACH, D.: "Separate Entity as the Subject of Aristotle's *Metaphysics*", *The Thomist*, XX (1957).
- BELARDI, W.: "Il Significato del Fonema", *Word*, 23 (1967) 25 14.

- *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Università degli studi di Roma, Libreria editrice, Roma, 1975.
- BELLEMARE, P.: "Symbole: Fondements anthropobiologiques de la doctrine aristotelicienne du langage", *Philosophiques* (Québec), IX/2 (1982) 265-279.
- BENVENISTE, E.: *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966. Hay traducción española: *Problemas de Lingüística General*, Siglo XXI, México D. F., Madrid, Buenos Aires, 1974.
- BERTI, E. (ed.): *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978, Padova 1981.
- *Logical and Ontological Priority among the Genera of Substance in Aristotle: Studies in Greek Philosophy and its continuation*, Van Gorcum, Assen, 1975, pp. 55-69.
- BEUCHOT, M.: *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, UNAM, México, 1985.
- *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987.
- BLAIR, G. A.: "The Meaning of *Energeia* and *Entelecheia* in Aristotle", *Int. Phil. Anar*, VII (1969).
- BOLTON, R.: "Essentialism and Semantic Theory in Aristotle", *The Philosophical Review*, 85 (1976) 514-544.
- BRANDT, R.: *Die aristotelische Urteilslehre*, Marburg, 1965.
- BRENTANO, F.: *Aristóteles*, Labor, Madrid, 1983.
- *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Obnis, Hildesheim, 1960 (reproducción de la primera ed., Friburgo Brig., 1862). Traducción inglesa: *On the Several Senses of Being in Aristotle*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1981 (2ª reimpr.).
- BRUN, J.: *Heráclito*, trad. A. Aznar, Edaf, Madrid, 1976.
- BRUNSCHWIG, J.: "Dialectique et ontologie chez Aristote", en *Études Aristotéliciennes: Métaphysique et théologie*, pp. 207-228.
- BUCHANAN, E.: *Aristotle's Theory of Being*, Cambridge, Mass., 1962.
- CARNAP, R.: "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en A. J. AYER (ed.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, pp. 67-87.

BIBLIOGRAFÍA

- CASSIN, B. y NARCY, M.: *La décision du sens: le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, introduction, texte, traduction et commentaire, J. Vrin, París, 1989.
- CASSIRER, E.: *Antropología filosófica*, F. C. E., México, 1976.
- *Filosofía de las formas simbólicas*, F. C. E., México, tomos I y II (1971); III (1976).
- CENCILLO, L.: *Hyle: La materia en el Corpus aristotelicum*, C.S.I.C., Madrid, 1958.
- CAUQUELIN, A.: *Aristote, le langage*, Presses Universitaires de France, París, 1990.
- CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, Tome III, Klincksieck, París, 1974.
- CHOZA, J.: *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid.
- COHEN, S. M.: "Predicable of" in Aristotle's *Categories*", *Phronesis*, XVII (1973).
- CORCORAN, J. (ed.): *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht- Holland, 1974.
- COSERIU, E.: ὃ ἐν σημαίνειν. "Bedeutung und Bezeichnung bei Aristoteles", en *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung*, Band 32, 1979, Heft 4.
- *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, Beiträge zur Linguistik, Tübingen, 1970.
- *El hombre y el lenguaje*, Gredos, Madrid.
- *Sincronía, diacronía e historia*, Gredos, Madrid, 1973.
- *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1977.
- CUBELLS, F.: *El acto energético en Aristóteles*, Tipografía Moderna, Valencia, 1961.
- DANCY, R. M.: "Aristotle and Existence", pp. 49-80, en KNUUTTILA, S. y HINTTIKKA, J. (eds.), *The Logic of Being*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1986, pp. 49-80.
- DE ANQUÍN, N.: *Acción inmanente y acción transitiva en el concepto aristotélico de naturaleza*, Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia, vol IX: Aristotelismo padovano e filosofia aristotélica, Sansoni Ed., Firenze, 1958, pp. 7-23.
- DE CORTE, M.: *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, J. Vrin, París, 1934.

- DE GARAY, J.: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1987.
- DE MURALT, A.: *Comment dire l'être? L'invention du discours metaphysique chez Aristote*, Vrin, París, 1985 (Reprise).
- DE RIJK, L. M. y BRAAKHUIS, H. A. G. (eds.): *Logos and Pragma: Essays on the philosophy of language in honour of Professor Gabriel Nuchelmans*, Nijmegen Ingenium Publishers, The Netherlands, 1987.
- DE RIJK, L. M.: *Logica Modernorum: A contribution to the History of Early Terminist Logic*, vol. II, part 1 "The origin and Early Development of the theory of supposition", Van Gorcum, Assen, 1967.
- "The anatomy of the proposition", en: *Logos and Pragma in Plato and Aristotle*, pp. 27-61.
- *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1952.
- "The Authenticity of Aristotle's *Categories*", *Mnemosyne*, IV (1951) 129-159.
- DE SAUSSURE, F.: *Cours de linguistique generale*, publié par Ch. Bally et A. Sechehaye, avec la colabration du A. Riedlinger, Payot, París, 1949.
- DELAMARRE, A.: "La notion de $\pi\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ chez Aristote et les Stoiciens", en P. AUBENQUE (ed.), *Concepts et categories*, pp. 320-345.
- DEMOS, R.: "The structure of substance according to Aristotle", *Philos. and Phenomenolog. Research*, Buffalo, 5 (1945) 255-268.
- DÍAZ TEJERA, A.: "Tiempo físico y tiempo lingüístico en Aristóteles", *Revista Española de Lingüística*, 15/1 (1985) 37-58.
- DIELS, H. Y KRANZ, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidemannsche Verlagsbuchhanlung, Berlín, 1960, 2 vols.
- DIÈS, A.: *Autour de Platon*, G. Beauchesne éditeur, París, 1927.
- DUERLINGER, J.: "Predication and inherence in Aristotle's *Categories*", *Phronesis*, XV (1970) 179-203.
- DUMMETT, M.: "Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje" *Anuario Filosófico*, 11/1 (1978).
- DUPRÉEL, E.: *Les Sophistes*, Neuchâtel, París, 1948.
- DURÁN, A.: "Concepto platónico del signo", *Revista Española de Lingüística*, Gredos, Madrid, 18/1 (1988) 129-148.
- DÜRING, I.: *Aristoteles*, Heidelberg, 1966.

BIBLIOGRAFÍA

- Encyclopedia of Philosophy*, Collier- Macmillan, London, New York, 1967.
- ETZWILER, J. P.: "Being as activity in Aristotle", *International Philosophical Quarterly*, XVIII (1978) 311- 334.
- FABRO, C.: *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978.
- FEDIER, F.: "Interpretations *Peri Hermeneias*", en *Epiméthée: essais philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris, s.d.
- FERNÁNDEZ, J. L.: "El concepto en Santo Tomás", *Anuario Filosófico*, Pamplona, VII (1974).
- FINE, G.: "Plato on Naming", *Philosophical Quarterly*, 27(1977) 289-301.
- FOLLON, J.: "Réflexions sur la théorie aristotelicienne des quatre causes", *Revue Philosophique de Louvain*, 86 (1988) 317-353.
- FREDE, M.: "Categories in Aristotle", en *Studies in Aristotle*, ed. Dominic J. O'Meara, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1981, pp. 1-24.
- FREGE, Gottlob: "El Pensamiento", en *Lógica y semántica*, trad. A. Gómez Lobo, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1972.
- *Estudios sobre semántica*, trad. U. Moulines, Ariel, Barcelona, 1971.
- GARCÍA CUADRADO, J. A.: *Interpretaciones antiguas y medievales de la distinción aristotélica nombre-verbo*, Memoria de Licenciatura, Universidad de Navarra, 1989.
- GARCÍA LÓPEZ, J.: *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona, 1976.
- GARCÍA YEBRA, V.: "¿TO EN ΣΗΜΑΙΝΕΙΝ? Origen de la polisemia según Aristóteles", *Revista Española de Lingüística*, 11/1 (1981) 35-50.
- GAUDIN, C.: *Platon et l'alphabet*, PUF, París, 1990.
- GIGON, O.: *Arist. Poetik*, Suttgart, 1961.
- GILSON, E.: *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1979.
- *El Tomismo*, trad. Fernando Múgica, EUNSA, Pamplona, 1978.
- GOLDSMITH, V.: *Essai sur le "Cratyle", contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Champion, París, 1940.
- GÓMEZ ROBLEDO, A.: *Ensayo sobre las virtudes intelectuales.*, F.C.E., México, 1986.
- GÓMEZ-LOBO, A.: *El problema de la verdad en la Metafísica de Aristóteles*, Universidad Católica de Valparaíso, 1972.

- “¿Es la metafísica aristotélica una ciencia buscada?”, *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), 25-26 (1985) 45-50.
- “Sobre ‘lo que es en cuanto es’ en Aristóteles”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, II/1 (1976).
- GRACIA, J. E.: “El problema de la individualidad en la temprana escolástica: Teodorico, Gilberto y Abelardo”, *Pensamiento*, XL (1984) 203-221.
- “Individuos como instancias”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, VIII (1982) 197-213.
- *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Philosophia Verlag, 1984.
- GRUBE, G. M. A.: *El Pensamiento de Platón*, (trad. T. CALVO M.), Gredos, Madrid, 1973.
- GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 5 vols. (traducción española, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid).
- HADOT, P.: “Sur divers sens du mot PRAGMA dans la tradition philosophique grecque”, en Aubenque (ed.): *Concepts et catégories dans la pensée antique*.
- HALLER, R.: “Untersuchungen zur Bedeutungsproblem in der antiken und mittelalterlichen Philosophie”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 7 (1962) 57-119.
- HAMELIN, O.: *Le Système d'Aristote*, Vrin, París, 1976.
- HAMLIN, D. W.: “The Presidential Adress 'Focal Meaning'”, *Aristotelian Society Proceedings*, 78 (1977-1978) 1-18.
- HAPP, H.: *Hyle: Studien zum aristotelischen Materia-Begriff*, Walter de Gruyter, Berlín, 1971.
- HAVELOCK, E.: *La musa aprende a escribir*, Paidós, Barcelona, 1996.
- HEGEL, F.: *Ciencia de la lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1982 (trad. A. y R. Mondolfo).
- HEIDEGGER, M.: *Doctrina de la verdad según Platón* (trad. García Bacca) y *Carta sobre el humanismo* (trad. Wagner de Reyna), Universidad de Chile, Santiago, s.d.
- *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, traducción española de J. E. RIVERA.

BIBLIOGRAFÍA

- HEINIMANN, F.: *Νόμος und φύσις, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*, Basilea, 1945
- HINTTIKKA, J.: "Aristotle on the Ambiguity of Ambiguity", *Inquiry*, II (1959).
- "The varieties of Being in Aristotle", en Knuutila y Hintikka (eds.), *The Logic of Being*, D. Reidel, pp. 81-114.
- HOCKETT, C. F. y ALTMAN, S. A.: "A Note on Design Features", en T. A. SEBEOK (ed.), *Animal Communication*; Bloomington, 1968, pp. 61-72.
- HOCKETT, C.F.: "Logical Considerations in the Study of Animal Communication", en W.E. LANYON y W. N. TAVOLGA (eds.), *Animal Sounds and Communication*, Washington, 1960, pp. 392-430.
- "The Origin of Speech", *Scientific American*, 203 (1960) 89- 96.
- INCIARTE, F.: "Analogía y verdad", en A. García Marqués y J. García-Huidobro (eds.), *Razón y praxis*, Edeval, Valparaíso, 1994.
- "El problema de la verdad en Santo Tomás y en la filosofía actual", en J. J. Rodríguez Rosado (ed.), *Veritas et Sapientia*, EUNSA, Pamplona, 1975.
- "Ser veritativo y ser existencial", *Anuario Filosófico*, 13/2 (1980).
- *El reto del positivismo lógico*, Rialp. Madrid, 1974.
- *Forma Formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgrif auf Aristoteles*, Karl ALBER, Freiburg-München, 1970.
- IRWIN, T. H.: "Aristotle's Concept of Signification", en SCHOFIELD, M. y CRAVEN, M. (eds.), *Language and Logos*, pp. 241-266.
- "Homonymy in Aristotle", *The Review of Metaphysics*, XXXIV/3 (1981) 523-544.
- ISAAC, J.: *Le Peri Hermeneias en Occident: de Boèce a Saint Thomas, histoire littéraire d'un traité d'Aristote*, J. Vrin, París, 1953.
- JAEGER, W.: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlín, 1923.
- JONES, B.: "Individuals in Aristotle's Categories", *Phronesis*, XVII (1972) 107-123.
- KALINOWSKI, G.: *Sémiotique et philosophie*, Hades-Benjamins, Paris-Amsterdam, 1985.

- KNEALE, W y KNEALE, M.: *The Development of Logic*, Oxford University Press, Oxford, 1962.
- KRETZMANN, N.: "Aristotle On Spoken Sound Significant by Convention", en CORCORAN, J. (ed.): *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*.
- LA CROCE, E.: "Aristóteles: *De interpretatione* 16 a 3-8", en *Philosophica* (Valparaíso), 9-10 (1986-87).
- LARKIN, M.: *Language in the Philosophy of Aristotle*, Mouton, The Hague-Paris, 1971.
- LE BLOND, M.: "Aristotle on Definition", en *Articles on Aristotle*, ed. by J. Barnes, M. Schofield and R. Sorabji, London, 1979.
- LEE WHORF, B.: (1897- 1941), *Language, Thought, and Reality*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (Mass.), 1966, edit. by J. B. Carrol.
- LESZL, W.: *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle treatment of types of equivocity and its relevance to his metaphysical theories*, Editrice Antenore, Padova, 1970.
- LI CARRILLO, V.: *Platón, Hermógenes y el lenguaje*, Caracas, Equinoccio, 1979.
- LIDELL & SCOTT: *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1961.
- LLANO, A.: *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona, 1984.
- "Interacciones de la Biología y la Antropología II: El hombre", en *Deontología Biológica*, por N. López, A. Ruiz, A. Llano y otros, Facultad de Ciencias, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987.
- *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984.
- LORD, A.: *A Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press, 1960.
- MAMO, P. S.: "*Energeia* and *Kinesis* in Metaphysics", *Apeiron*, 4 (1940), pp. 24- 34.
- MARCUS, R.: "Essential Attribution", *The Journal of Philosophy*, 68 (1971) 187-202.
- MARÍAS, J.: *Obras*, Revista de Occidente, vol. II, Madrid, 1982.
- MARITAIN, J.: *Los Grados del Saber*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968.
- MCINERNNY, R.: *The Logic of Analogy*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1961.
- MELBOURNE, G. E.: *The Physical Philosophy of Aristotle*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 1964.

BIBLIOGRAFÍA

- MELENDO, Tomás: *Ontología de los opuestos*, EUNSA, Pamplona, 1982.
- MILLÁN PUELLES, A.: *El problema del ente ideal; un examen a través de Husserl y Hartmann*, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947.
- *Fundamentos de Filosofía*, Rialp, Madrid, 1958.
- *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.
- MOREAU, J.: "L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote", en *Études aristotéli ciennes: métaphysique et théologie*, J. Vrin, París, 1980 (Reprise), pp. 11-204.
- MORPURGO-TAGLIABUE, G.: *Linguistica e Stilistica di Aristotele*, Ateneo, Roma, 1967.
- MURI, W.: Σύμβολον, *Wort und Sachgeschichtliche Studie*, Beilage zum jahresbericht über das städtische Gymnasium in Bern, 1931.
- NARBONNE, J. M.: "Définition et description: le problème de la saisie des genres premiers et des individus chez Aristote dans l'exégèse de Simplicius", *Archives de Philosophie*, L(1987) 529-554.
- NUCHELMANS, G.: *Theories of the Proposition; Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-London, 1973.
- OWEN, G. L.: "Aristotle on the Snares of Ontology", en *New Essays on Plato and Aristotle*, R. Bambrough (ed.), Routledge and Kegan Paul, London, 1965, pp. 69-95.
- "Inherence", *Phronesis*, X (1965) 97-105.
- "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", en J. BARNES, M. SCHOFIELD, R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle 3. Metaphysics*, Duckworth, London, 1979, pp. 13-32.
- OWENS, J.: *Aristotle. The Collected Papers of Joseph Owens*, State University of New York Press, Albany, 1981.
- "¿Es la "substancia primera" en las Categorías aristotélicas (5, 2a 11-b 6) una causa primera y un primer principio del ser?", *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México), 58-59 (1987), pp. 208-211.
- "On 'Pierre Aubenque: Le Problème de l'être chez Aristote'", *Gnomon*, Band 35, 1963, München, pp. 459-462.

- *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1963, 2.^a ed. revisada.
- PARAIN, B.: *Essai sur le logos platonicien*, Gallimard, París, 1942.
- PARRY, A. (comp.): *The Making Of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- PEÑA VIAL, J.: *Imaginación, símbolo y realidad*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1987.
- PÉREZ RUIZ, F.: “Cayetano y la analogía del ser en Aristóteles”, *Pensamiento*, XVIII/69 (1968), pp. 202-211.
- PLATÓN, *Diálogos*, vols. I-VII, Gredos, Madrid.
- *Oeuvres Complètes*, Paris, Belles Lettres.
- Platonis Opera Omnia*, Marcilio Ficino Interprete, nova editio Lugduni apud Antonium Vincentium, 1557.
- POLO, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, 5 vols., EUNSA, Pamplona.
- *Memoria de oposiciones a la Cátedra Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos de la Universidad de Granada*, 1966 (inédito).
- ¿Quién es el hombre?, Rialp, Madrid, 1993.
- RABOSI, E.: “Lenguaje, Pensamiento y Realidad: *Peri Hermeneias* 16 a”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, VIII/2 (1982) 169-180.
- RAMÍREZ, J.: *Opera Omnia*, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, Madrid, Tomus II: *De analogia*, 4 vols., 1970-1972.
- “En torno a un famoso texto de Santo Tomás de Aquino sobre la analogía”, *Sapientia*, VIII/27 (1953).
- REALE, G.: *Aristotele. La Metafisica*, Nápoles, 2 vols., 1968.
- REINHARDT, K.: *Parmenides*, V. Klosterman, Frankfurt, 1959.
- RICOEUR, P.: *De l'interpretation: essai sur Freud*, Éditions du Seuil, París, 1965.
- ROBIN, Leon: *La theorie platonicienne des Idees et des nombres d' après Aristote*, Alcan, París, 1908.
- RODRÍGUEZ ROSADO, J.J.: *La aventura de existir*, EUNSA, Pamplona, 1976.
- ROIG GIRONELLA, J.: “La analogía del ser en la metafísica de Aristóteles”, *Espíritu*, 80 (1979) 101-134.
- ROSS, J. F.: *Portraying Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

BIBLIOGRAFÍA

- ROSS, W. D.: *Aristotle*, University Paperbacks, Methuen (London) y Barnes & Noble (New York), 1964.
- RUIZ, E.: "Consideraciones en torno a la categoría 'verbo' en algunos comentaristas de Aristóteles", *Revista Española de Lingüística*, 18/1 (1988).
- RUS, S.: *El Problema de la Fundamentación del Derecho: la aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1987.
- RUTTEN, Ch.: "L'analogie chez Aristote", *Revue de Philosophie Ancienne*, 1 (1983) 31-48.
- SADUN BORDONI, G.: *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma, 1994.
- SAINATI, V.: *Storia dell'Organon Aristotelico*, vol. I, Firenze, 1968.
- SÁNCHEZ, M.: *Estructura del sistema de aspectos y tiempos del verbo griego antiguo*, Universidad de Salamanca, 1954.
- SCHOFIELD, M. y CRAVEN, M. (eds.), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- SCHWYZER, E.: *Griechische Grammatik*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1959, 2 vols.
- SEARLE, J. R.: *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, Tecnos, Madrid, 1992.
- *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1985.
- *Speech acts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969. Trad. española por L. Valdés: *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1980.
- SEGURA, C.: "La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino", *Anuario Filosófico*, 15/2 (1982) 271-279.
- SERRANO, R.: *Aristóteles sobre el lenguaje*, Universidad de Sevilla, (inédito).
- SKARICA, M.: *Enunciación y verdad. Examen de algunas teorías tradicionales y contemporáneas*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 1984, inédito.
- SORABJI, R.: "Definitions: Why Necessary and in What Way?", en Berti, E. (ed) *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, pp. 206-244.
- STEINTHAL, H.: *Geschichte der Sprachwissenschaft den Griechen und Römern*, Georg Olms, Hildesheim, 1961.
- THORPE, W. H.: *Animal Nature and Human Nature*, New York, 1974

- TRENDELENBURG: "Geschichte der Kategorienlehre", en *Historische Beiträge zur Philosophie*, V/1(1846), Leipzig.
- TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, 1967.
- *TI KATA TINOS: Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München, 1958.
- VÄHLEN, J.: *Beiträge zu Aristoteles Poetik I*, Sitzungsber. der philos.-histor. Classe der Kaiserl. Akad. der Wiss., 4 vols., 1865- 1867.
- VIAL LARRAÍN, J.: *La filosofía de Aristóteles como teología del acto*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1980
- *Estructura metafísica de la filosofía*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1980.
- VILARNOVO, A.: *Lógica y Lenguaje en Eugenio Coseriu*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona, 1988 (publicada por Gredos, Madrid).
- WIDOW, J. A.: "El verbo interior, según Santo Tomás de Aquino", *Philosophica*, 9-10 (1986-87) 167-176.
- *El hombre, animal político*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago, Santiago, 1984.
- WIELAND, W.: *Die Aristotelische Physik*, Göttingen, 1962.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid.
- ZIMMERMANN, Albert: "'Ipsum enim <est> nihil est' (Aristoteles Periherm. I, c. 3). Thomas Von Aquin über die Bedeutung der Kopula", en *Miscelanea Mediaevalia 8: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- ZIRIN, R.: "Inarticulate Noises", en J. CORCORAN (ed.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*.
- "Aristotle's Biology of Language", *Transactions of the American Philological Association*, 110 (1980), 325-347.
- ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1959.
- *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1972.
- *Inteligencia sentiente*, Alianza Ed., Madrid, 1979.

**PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA**

COLECCIÓN FILOSÓFICA

1. LEONARDO POLO: *Evidencia y realidad en Descartes* (2.ª ed.).
2. KLAUS M. BECKER: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit* (agotado).
3. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Filosofía de las relaciones jurídicas (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho)* (agotado).
4. FREDERIK D. WILHELMSSEN: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual* (agotado).
5. LEONARDO POLO: *El Acceso al ser* (agotado).
6. JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ ELORZ: *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (agotado).
7. LEONARDO POLO: *El ser* (Tomo I: *La existencia extramental*) (2.ª ed.).
8. WOLFGANG STROBL: *La realidad científica y su crítica filosófica* (agotado).
9. JUAN CRUZ: *Filosofía de la Estructura* (2.ª ed.) (agotado).
10. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* (agotado).
11. HEINRICH BECK: *El ser como acto*.
12. JAMES G. COLBERT, JR.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas* (agotado).
13. FRITZ JOACHIM VON RINTELEN: *Values in European Thought* (agotado).
14. ANTONIO LIVI: *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Etienne Gilson) (agotado).
15. AGUSTÍN RIERA MATUTE: *La articulación del conocimiento sensible* (agotado).
16. JORGE YARCE: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad)* (agotado).
17. J. LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: *El ente de razón en Francisco de Araujo* (agotado).
18. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES: *Fenómeno y trascendencia en Kant* (agotado).
19. EMILIO DÍAZ ESTÉVEZ: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica) (agotado).
20. AUTORES VARIOS: «*Veritas et sapientia*». En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *La «res cogitans» en Espinosa* (agotado).
22. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento de Dios en Descartes* (agotado).
23. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Estudios de metafísica tomista* (agotado).
24. WOLFGANG RÖD: *La filosofía dialéctica moderna* (agotado).
25. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (agotado).
26. FANNIE A. SIMONPIETRI MONEFELDT: *Lo individual y sus relaciones internas en Alfred North Whitehead*.
27. JACINTO CHOZA: *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)* (2.ª ed.).
28. CORNELIO FABRO: *Percepción y pensamiento*.
29. ÉTIENNE GILSON: *El tomismo* (2.ª ed.).
30. RAFAEL ALVIRA: *La noción de finalidad* (agotado).
31. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Ser y Participación* (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino) (2.ª ed.).
32. ÉTIENNE GILSON: *El ser y los filósofos* (3.ª ed.).
33. RAÚL ECHAURI: *El pensamiento de Etienne Gilson* (agotado).
34. LUIS CLAVELL: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino* (agotado).
35. C. FABRO, F. OCÁRIZ, C. VANSTEENKISTE, A. LIVI: *Tomás de Aquino, también hoy* (2.ª ed.).
36. MARÍA JOSÉ PINTO CANTISTA: *Sentido y ser en Merleau-Ponty* (agotado).
37. JUAN CRUZ CRUZ: *Hombre e historia en Vico. (La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico)*. Editado en la Colección NT) (agotado).
38. TOMÁS MELENDO: *Ontología de los opuestos* (agotado).
39. JUAN CRUZ CRUZ: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (agotado).
40. JORGE VICENTE ARREGUI: *Acción y sentido en Wittgenstein* (agotado).
41. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I) (2.ª ed.).

42. ALEJANDRO LLANO: *Metafísica y lenguaje* (2.ª ed.).
43. JAIME NUBIOLA: *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Estudio de Quine y Kripke (2.ª ed.).
44. TOMÁS ALVIRA: *Naturaleza y libertad* (Estudio de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*) (agotado).
45. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II) (3.ª ed.).
46. DANIEL INNERARITY: *Praxis e intersubjetividad* (La teoría crítica de Jürgen Habermas) (agotado).
47. RICHARD C. JEFFREY: *Lógica formal. Su alcance y sus límites*.
48. JUAN CRUZ CRUZ: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi* (agotado).
49. ALFREDO CRUZ PRADOS: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (2.ª ed.).
50. JESÚS DE GARAY: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*.
51. ALICE RAMOS: «*Signum*»: *De la semiótica universal a la metafísica del signo*.
52. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III).
53. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz*.
54. RAFAEL ALVIRA: *Reivindicación de la voluntad*.
55. JOSÉ MARÍA ORTIZ IBARZ: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*.
56. LUIS FERNANDO MÚGICA: *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*.
57. VÍCTOR SANZ: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*.
58. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la ciencia experimental* (2.ª ed.).
59. ALFONSO GARCÍA MARQUÉS: *Necesidad y substancia* (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino).
60. MARÍA ELTON BULNES: *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*.
61. MIQUEL BASTONS: *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*.
62. LEONOR GÓMEZ CABRANES: *El poder y lo posible. Sus sentidos en Aristóteles*.
63. AMALIA QUEVEDO: «*Ens per accidens*». *Contingencia y determinación en Aristóteles*.
64. ALEJANDRO NAVAS: *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*.
65. MARÍA ANTONIA LABRADA: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel*.
66. ALICIA GARCÍA-NAVARRO: *Psicología del razonamiento*.
67. PATRIZIA BONAGURA: *Exterioridad e interioridad: La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*.
68. LOURDES FLAMARIQUE: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*.
69. BEATRIZ CIPRIANI THORNE: *Acción social y mundo de la vida. Estudio de Schütz y Weber*.
70. CARMEN SEGURA: *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*.
71. MARÍA GARCÍA AMILBURU: *La existencia en Kierkegaard*.
72. ALEJO G. SISON: *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*.
73. JOSÉ MARÍA AGUILAR LÓPEZ: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*.
74. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*.
75. FERNANDO HAYA SEGOVIA: *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*.
76. MARIANO ARTIGAS: *La inteligibilidad de la naturaleza* (2.ª ed.).
77. JOSÉ MIGUEL ODERO: *La fe en Kant*.
78. MARÍA DEL CARMEN DOLBY MÚGICA: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*.
79. RICARDO YEPES STORK: *La doctrina del acto en Aristóteles*.
80. PABLO GARCÍA RUIZ: *Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons*.
81. HIGINIO MARÍN PEDREÑO: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*.
82. MANUEL FONTÁN DEL JUNCO: *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*.
83. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO: *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer*.
84. MARÍA PÍA CHIRINOS: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*.
85. IGNACIO MIRALBELL: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*.
86. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Primera parte).

87. PATRICIA MOYA CAÑAS: *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino.*
88. MARIANO ARTIGAS: *El desafío de la racionalidad* (2.ª ed.).
89. NICOLÁS DE CUSA: *La visión de Dios* (2.ª ed.). Traducción e introducción de Ángel Luis González.
90. JAVIER VILLANUEVA: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri.*
91. LEONARDO POLO: *Introducción a la Filosofía.*
92. JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino.*
93. MARINA MARTÍNEZ: *El pensamiento político de Samuel Taylor Coleridge.*
94. MIGUEL PÉREZ DE LABORDA: *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del Prosligion de San Anselmo.*
95. CONCEPCIÓN NAVAL: *Educación de ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación.*
96. CARMEN INNERARITY GRAU: *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad.*
97. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes.*
98. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento filosófico de Dios.*
99. JUAN CRUZ CRUZ (editor): *Metafísica de la familia.*
100. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión.*
101. JOSEP CORCÓ JUVIÑÀ: *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de Karl R. Popper.*
102. JORGE MARIO POSADA: *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática.*
103. ENRIQUE R. MOROS CLARAMUNT: *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga.*
104. FRANCISCO CONESA: *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga.*
105. ANA MARTA GONZÁLEZ: *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann.*
106. MARÍA JOSÉ FRANQUET: *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyła.*
107. FRANCISCO JAVIER PÉREZ GUERRERO: *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino.*
108. SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS: *La ética de Franz Brentano.*
109. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Segunda parte).
110. CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Educación como praxis. Elementos filosófico-educativos.*
111. M.ª ELVIRA MARTÍNEZ ACUÑA: *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad.*
112. LEONARDO POLO: *Sobre la existencia cristiana.*
113. LEONARDO POLO: *La persona humana y su crecimiento.*
114. YOLANDA ESPÍÑA: *La razón musical en Hegel.*
115. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ (editor): *Las pruebas del absoluto según Leibniz.*
116. JAVIER ARANGUREN ECHEVARRÍA: *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.*
117. FERNANDO HAYA SEGOVIA: *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don.*
118. MÓNICA CODINA: *El siglo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski.*
119. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos.*
120. MONTSERRAT HERRERO LÓPEZ: *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt.*
121. LEONARDO POLO: *Nominalismo, idealismo y realismo.*
122. MIGUEL ALEJANDRO GARCÍA JARAMILLO: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes.*
123. CRISTÓBAL ORREGO SÁNCHEZ: *H.L.A. Hart. Abogado del positivismo jurídico.*
124. CARLOS CARDONA: *Olvido y memoria del ser.*
125. CARLOS AUGUSTO CASANOVA GUERRA: *Verdad escatológica y acción intramundana. La teoría política de Eric Voegelin.*
126. CARLOS RODRÍGUEZ LLUESMA: *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial.*
127. ÁLVARO PEZOA BISSIÈRES: *Política y economía en el pensamiento de John Locke.*
128. TOMÁS DE AQUINO: *Cuestiones disputadas sobre el mal.* Presentación, traducción y notas por David Ezequiel Téllez Maqueo.

129. BEATRIZ SIERRA Y ARIZMENDIARRIETA: *Dos formas de libertad en J.J. Rousseau.*
130. ENRIQUE R. MOROS: *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga.*
131. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ: *Teoría del conocimiento humano.*
132. JOSÉ IGNACIO MURILLO: *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino.*
133. ANA MARTA GONZÁLEZ: *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino.*
134. PABLO BLANCO SARTO: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1914-1991).*
135. MARÍA CEREZO: *Lenguaje y lógica en el Tractatus de Wittgenstein. Crítica interna y problemas de interpretación.*
136. MARIANO ARTIGAS: *Lógica y ética en Karl Popper. (Se incluyen unos comentarios inéditos de Popper sobre Bartley y el racionalismo crítico).*
137. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y Relación*
138. MARÍA ANTONIA LABRADA: *Estética*
139. RICARDO YEPES STORK Y JAVIER ARANGUREN ECHEVERRÍA: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana (3.ª ed.).*
140. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *Hombre y destino*
141. LEONARDO POLO: *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*
142. JAIME ARAOS SAN MARTÍN: *La filosofía aristotélica del lenguaje*

INICIACIÓN FILOSÓFICA

1. TOMÁS ALVIRA, LUIS CLAVELL, TOMÁS MELENDO: *Metafísica (7.ª ed.).*
2. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Lógica (4.ª ed.).*
3. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética (5.ª ed.).*
4. ALEJANDRO LLANO: *Gnoseología (4.ª ed.).*
5. IÑAKI YARZA: *Historia de la Filosofía Antigua (3.ª ed.).*
6. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la Naturaleza (4.ª ed.).*
7. MARIANO ARTIGAS: *Introducción a la Filosofía (5.ª ed.).*
8. JOSÉ IGNACIO SARANYANA: *Historia de la Filosofía Medieval (2.ª ed.).*
9. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Teología Natural (3.ª ed.).*
10. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Historia de la Filosofía Contemporánea (2.ª ed.).*
11. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética general (3.ª ed.).*
12. VÍCTOR SANZ SANTACRUZ: *Historia de la Filosofía Moderna (2.ª ed.).*
13. JUAN CRUZ CRUZ: *Filosofía de la historia.*
14. RICARDO YEPES STORK: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana (2.ª ed.).*
15. GABRIEL CHALMETA: *Ética especial. El orden ideal de la vida buena.*
16. JOSÉ PÉREZ ADÁN: *Sociología. Concepto y usos.*
17. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias.*

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca

Borre el libro una vez leído



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2665

Consecuente con el «giro lingüístico» tan señalado en el pensamiento contemporáneo, este libro representa una vuelta a Aristóteles bajo la forma de una hermenéutica, de una nueva lectura de su filosofía, ahora sobre el lenguaje y desde el lenguaje. Con pasión y rigor se revisan los numerosos escritos del genio griego, muchos de sus comentaristas clásicos y modernos de la bibliografía actual más relevante, para dar lugar a una exposición diáfana que, sin eludir numerosos problemas filosóficos y de interpretación, descubre y reconstruye la teoría aristotélica del lenguaje. Esta se revela como un pensar, en muchos sentidos abierto y sugerente, que sorprende por su actualidad, riqueza y profundidad.

El libro consta de dos partes principales. En la primera, el estudio asciende desde la *phone*, entendida como la forma más elemental del lenguaje animal, prosigue con el *dialekto*, una especie de lenguaje más complejo del que participan algunos animales, para culminar en el *logos*, como forma superior que define al ser humano. En la segunda parte, se profundiza en esto último, desarrollando la analítica del habla, la comprensión de la palabra como símbolo del ser y del pensar, la teoría de la significación, las trampas del lenguaje, y la crisis semántica que introduce la fundación de un lenguaje del ser en cuanto ser.

Jaime Araos San Martín es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra y ha sido Profesor en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Universidad de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile y Universidad de los Andes. Ha sido becario de *Odeplan* y de *Conicyt* (Chile).

Sus publicaciones incluyen: «*El problema de la analogía del ente en la Metafísica de Aristóteles*», «*Lenguaje, convención y naturaleza en Platón y Aristóteles*», «*La teoría platónica sobre la referencia de los nombres y su transformación en Aristóteles*», «*Pasión y conocimiento: lectura del De anima de Aristóteles*», «*Lenguaje y realidad: notas sobre la teoría aristotélica de la significación*»... y otras.

ISBN 84-313-1664-0



9 788431 316648