

El Problema de la verdad en el pensamiento aristotélico y sus antecedentes en la filosofía platónica.

Autor:

Tabakian, Diego

Tutor:

Di Camillo, Silvana

2020

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

TESIS 1-6-22

Tesis Doctoral

FACULTAD de FILOSOFÍA Y LETRAS	
Nº 10417	MESA
28 FEB 2019 DE	
Agr.	ENTRADAS

*El Problema de la verdad en el pensamiento aristotélico y sus
antecedentes en la filosofía platónica.*

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Dirección de Bibliotecas

Doctorando: Prof. Diego A. Tabakian

Directora: Dra. Silvana Di Camillo.



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

2020

609.366

INDICE

AGRADECIMIENTOS.....	2
INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO I: Antecedentes del problema de la verdad en el pensamiento platónico.....	32
I.1.1- La polémica con la sofística en torno a la posibilidad del discurso falso.....	32
I.1.2 - La concepción platónica del lenguaje.....	48
I.1.2.1 - <i>Eutidemo</i> : crítica a las posiciones sofistas.....	50
I.1.2.2 - <i>Cratilo</i> : crítica de las teorías convencionalista y naturalista del lenguaje.....	56
I.1.2.3 - <i>Sofista</i> : lenguaje y ontología.....	75
I.2.- <i>República</i> : La concepción platónica de la verdad ontológica.....	113
I.2.1 - Exposición y análisis de las Alegorías.....	124
I.2.2 - Verdad predicativa y verdad ontológica.....	140
CAPÍTULO II: La verdad predicativa en el pensamiento aristotélico.....	150
II.1 - El Triángulo Semántico.....	153
II.2 - La concepción aristotélica del lenguaje.....	172
II.2.1 - Nombres y enunciados.....	173
II.2.2.1 - Afirmaciones y negaciones.....	178
II.2.2.2 - La cópula "ser".....	182
II.2.2.3 - Predicación esencial y accidental.....	184
II.2.3 - "Ser" como "ser verdadero".....	187
II.3.1 - Verdad, Contingencia y Determinismo.....	196
II.3.2 - La batalla naval: verdad y determinismo en <i>DI. 9</i>	201
II. 4. - ¿Verdad no-predicativa?.....	215
CAPÍTULO III: La concepción aristotélica de la verdad como apprehensión intelectual.....	218
III.1.1 - <i>Metafísica I. 1</i> : los grados del saber.....	221
III.1.2 - <i>AnPo II. 19</i> : la formación de conceptos universales.....	226
III.1.3 - <i>De Anima II-III</i> : las facultades cognoscitivas y sus objetos.....	233
III.1.4.1 - La sensación y el conocimiento como relativos.....	252
III.1.4.2 - Analogía percepción-pensamiento.....	255
III.2 - La naturaleza de los objetos inteligibles	
III.2.1 - El carácter simple, indivisible e incompuesto de los objetos inteligibles.....	267
III.2.2 - El carácter compuesto de la forma.....	275
III.2.2.1 - Comparación con otras clases de compuestos.....	276
III.2.2.2 - El problema de la definición.....	286
III.2.2.3 - La unidad de la forma.....	296
III.3 - La naturaleza de la intelección como proceso y actividad anímica.	
III.3.1 - Características de la intelección.....	300
III.3.2 - Verdad, ignorancia y error en la apprehensión intelectual.....	305
CONCLUSIÓN.....	310
BIBLIOGRAFÍA.....	319

AGRADECIMIENTOS.

El trabajo de investigación que antecedió a la presente Tesis de doctorado fue realizado gracias a una beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Las tareas de investigación fueron realizadas en el Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" de la Facultad de Filosofía y Letras de la casa de estudios en la que me he formado académicamente, la Universidad de Buenos Aires.

Mi mayor agradecimiento es para la directora de esta Tesis, la Dra. Silvana Di Camillo, quien me ha orientado, y me ha dado su invaluable apoyo y confianza desde mis primeras producciones académicas como estudiante de grado hasta la culminación de mi formación doctoral. Sus observaciones, correcciones y comentarios han sido fundamentales para la producción de esta Tesis doctoral, sea este mi eterno y afectuoso reconocimiento.

Así mismo, no quiero dejar de reconocer los aportes de la Dra. María Isabel Santa Cruz: puesto que he participado de seminarios de doctorado y proyectos de investigación a su cargo y estos han enriquecido enormemente mi formación académica.

Por otro lado, quiero agradecer a mis compañeras en el grupo de estudios aristotélicos: Lic. María Emilia Avena, Dra. Claudia Seggiaro y Dra. Mariana Castillo Merlo, de quienes aprendo constantemente sobre las diferentes problemáticas filosóficas en el pensamiento aristotélico. También quiero incluir al Dr. Gabriel Martino por nuestras discusiones sobre la filosofía platónica.

Finalmente quiero agradecer a toda mi familia, en particular, a Ángeles (mi compañera de vida) y a Julián (mi pequeño niño), quienes me han dado su incondicional apoyo y amor en los tumultuosos días en que he finalizado la redacción de esta Tesis. A ellos les dedico estas páginas.

INTRODUCCIÓN

Desde los griegos en adelante, la filosofía occidental se ha constituido como una tradición de pensamiento cuya finalidad radica en la búsqueda de la verdad, esto es, en reflexionar acerca de las condiciones (ontológicas, gnoseológicas y lingüísticas) que posibilitan el acceso del ser humano al pensamiento y al discurso verdaderos. La pregunta filosófica por la verdad rebasa la empresa científica moderna en la medida en que indaga aquello que las ciencias presuponen: el *sentido* de la verdad o, en otras palabras, cuáles son los criterios que nos permiten determinar el valor veritativo de nuestras teorías sobre los fenómenos. En esta línea, no sería exagerado afirmar que, desde sus orígenes, el pensamiento filosófico vinculó la pregunta por la verdad con reflexiones sistemáticas acerca de la naturaleza del lenguaje: en la medida en que el *λόγος* constituye la vía indefectible de acceso a lo real, las tradiciones filosóficas antiguas advirtieron con total claridad que la disputa por el concepto de verdad debía librarse en el terreno del discurso.

Ahora bien, así como el discurso consiste en un sistema de signos y significados que se encuentra estrechamente vinculado con su pasado, los conceptos mismos de lenguaje y verdad se encuentran indisolublemente ligados a las reflexiones filosóficas que los antecedieron. En otras palabras, las concepciones filosóficas del pasado permanecen cristalizadas o asumidas (más o menos explícitamente) tanto en el sentido común como en las teorías científicas contemporáneas: su esclarecimiento y análisis permiten reflexionar sobre sus presupuestos, sus implicancias y su validez.

El objetivo de la investigación que ha dado lugar a la elaboración de esta Tesis es el de reconstruir sistemáticamente la concepción aristotélica de la verdad teórica y su relación con el lenguaje, el conocimiento y la realidad a partir del examen e interpretación de los tratados y pasajes donde Aristóteles tematiza tanto las nociones de “verdad” y “falsedad”, como los conceptos presupuestos en su abordaje.

La influencia de la teoría aristotélica de la verdad en la posteridad filosófica es innegable: en primer lugar, porque constituye una suerte de “bisagra” entre las disputas que mantuvieron sus predecesores y la filosofía posterior (ya sea en la cultura intelectual helénica o medieval); en segundo lugar, por la actualidad de la concepción aristotélica de la verdad.

La historiografía ha atribuido al Estagirita la paternidad de la teoría de la verdad por correspondencia (ó adecuación) a partir de algunas de sus afirmaciones, en particular el conocido *dictum* de *Metaph.* 1011b25: “falso es, en efecto, decir de lo que es, que no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es”. Sin embargo, aun si consideramos que esta constituye una “definición” del concepto de verdad y no una mera caracterización, allí Aristóteles no afirma que la verdad consiste en una suerte de concordancia o adecuación entre ítems de naturaleza proposicional (pensamientos o enunciados) y no-proposicional (estados de cosas), sino que se limita a afirmar que involucra una relación entre planos heterogéneos: en efecto, la verdad consiste en decir (o predicar) algo de la realidad (la fórmula subraya la predicación y no la correspondencia como instancia fundante de la verdad). Por otro lado, el célebre *dictum* tampoco explicita qué aspectos de la realidad son relevantes en la determinación del valor de verdad del enunciado o del juicio. Algunas interpretaciones han enfatizado afirmaciones del Estagirita donde se sostiene que los pensamientos constituyen “semejanzas” de las cosas (*DI* 1, 16a3); sin embargo estas afirmaciones conciernen a la naturaleza del pensamiento y no a la esencia de la verdad.

La obra aristotélica tuvo un profundo impacto en la escolástica, en particular, en Tomás de Aquino, quien es el mayor exponente de la concepción correspondentista de la verdad atribuida al Estagirita¹: en efecto, de acuerdo con Tomás “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”, de manera que el juicio es verdadero porque *se adecúa* o *está en conformidad* con la realidad extramental².

Sorprendentemente, las afirmaciones del Estagirita sobre la verdad no fueron cuestionadas ni resignificadas durante la era moderna: los filósofos modernos se limitaron a adoptar la concepción aristotélica considerándola una verdad de suyo que no merecía mayor discusión³. En términos generales, los filósofos modernos que suscribieron a teorías

¹ Sin embargo, ya algunos comentaristas antiguos y medievales habían empleado el vocabulario de la concordancia o correspondencia para describir la verdad: en esta línea podemos ubicar a Proclo, Filopono, Averroes o Avicena. Cfr. Künne (2003), y Wolenski 1994).

² Tomás de Aquino emplea términos como “*conformitas*”, “*adaequatio*”, y, en un sentido más genérico, “*correspondentia*”, para hablar de la relación entre enunciados-juicios y la realidad, cfr. *De Veritate*, q.1, a.1-3; *S.Theol.*, q.16.

³ Cfr. Descartes 1639, ATII 597; Spinoza, *Ética*, axioma vi; Locke, *Ensayo*, 4.5.1; Leibniz, *Nuevos Ensayos*, 4.5.2; Hume, *Tratado*, 3.1.1; Kant 1787, B82.

representacionistas de la conciencia, tendieron a concebir la correspondencia o conformidad entre conceptos y objetos (o entre secuencias oracionales de Ideas y algún aspecto o porción de la realidad) en términos de representación.

En la época contemporánea, por el contrario, la concepción aristotélica de la verdad ha consistido en una fuente invaluable de inspiración para los filósofos de distintas tradiciones: así, por ejemplo, Martin Heidegger, consideró que podía rastrearse en el pensamiento aristotélico un antecedente de su propia concepción de la verdad (“desocultamiento del ente”), mientras que Alfred Tarski afirmó que su propia conceptualización de la verdad por correspondencia no era sino una versión más formalizada de la teoría acuñada por Aristóteles. En la actualidad, la discusión sobre el concepto de verdad se ha complejizado en la medida en que se han desarrollado teorías que prescinden, rechazan o presentan explicaciones alternativas a la concepción correspondentista⁴.

Estado de la Cuestión

La conceptualización de la noción de “verdad” aparece en la Antigüedad clásica íntimamente ligada a la problemática tesis de la imposibilidad del discurso falso desarrollada por los sofistas: “el problema no se le presentó a Platón como la imposibilidad de emitir un discurso o juicio falso, sino como el problema de la imposibilidad de su censura o señalamiento” (Marcos, 1995: 13). Platón fue el primer filósofo en plantear las dificultades de las tesis sofísticas, objetó sus concepciones del saber y del discurso e intentó dilucidar la naturaleza del lenguaje como μύμησις de la realidad. El *Teeteto* constituye la bisagra entre los diálogos tempranos y la etapa de vejez: allí Platón disuelve los sentidos absolutos de saber y no saber, estableciendo grados de conocimiento. Correlativamente, debilita la dicotomía ser-no ser, de modo que juzgar falsamente no equivalga a no juzgar en absoluto. En el *Sofista* Platón ofrece la explicación definitiva de la posibilidad de la falsedad con la introducción de la Forma de la diferencia. Su estrategia consiste en hacer depender la posibilidad del discurso falso de la existencia del no ser, lo cual lo lleva a romper con la ontología parmenídea. Con todo, el “no ser” que está en juego no es un no

⁴ Nos referimos a las teorías pro-oracionales, coherentistas, pragmáticas, intersubjetivas y hermenéuticas de la verdad. Cfr. Frápoli (2012).

ser absoluto, sino un “no-ser” relativo ya que el “no” no significa contrariedad, sino diferencia: el “no-ser” es un ser otro que lo negado, tan real como este (257b3-4).

Aristóteles continúa el combate contra las posiciones sofisticas a partir de la adopción de ciertos conceptos clave elaborados por su maestro, en particular la distinción crucial entre ὄνομα y λόγος, los cuales tienen diferentes modos de referencia (nombrar y predicar) y diferentes “objetos” denotados (cosas y hechos). La verdad y la falsedad residen en los enunciados declarativos (o juicios), según reproduzcan o no las configuraciones ontológicas en el plano de lo real (*Metaph.* VI. 3 1027b18-23).

Partiendo de la hipótesis de que la constitución de la filosofía aristotélica puede explicarse mejor teniendo en cuenta la apropiación o crítica de la filosofía precedente, el problema de la verdad, en particular, no podrá entenderse cabalmente sin una remisión a la influencia platónica. Platón, como se intentará probar, desarrolla en el *Sofista* una nueva ontología en virtud de una concepción del lenguaje que ya estaba en germen en *Crátilo*. Aristóteles mantiene parcialmente el carácter mimético del enunciado, pero reformula la relación nombre-cosa con el fin de socavar las bases teóricas sofisticas (la significación exclusivamente natural o convencional de los nombres). Para el Estagirita, los παθήματα significan naturalmente los objetos, en virtud de una relación de semejanza, mientras que los términos del lenguaje significan los παθήματα y las cosas en virtud de una convención. Por otro lado, puesto que su maestro no logra resolver la imposibilidad de la definición (*Teeteto*), desarrollará una solución, ligada a una nueva ontología.

La discusión actual en torno al concepto de verdad en Aristóteles puede resumirse en los siguientes ejes problemáticos: (I) la polémica interpretativa en torno a una concepción ontológica de la verdad en el pensamiento aristotélico y su relación con la verdad por correspondencia; (II) el esclarecimiento sobre qué clase de objetos constituyen los ítems simples; y (III) cómo entender la verdad y falsedad de esta clase peculiar de objetos.

La controversia en torno a las concepciones predicativa y ontológica de la verdad tiene por sustento textual las afirmaciones aparentemente contradictorias del propio Estagirita: por un lado, en *Metaph.* VI. 4 niega que el ser, en el sentido de la verdad, deba identificarse con el ser en sentido fundamental o prioritario: puesto que el ser como verdad es una afección del pensamiento refiere al ser en sentido fundamental, que es el ser en el sentido de las categorías. En el contexto de VI. 4, Aristóteles sitúa en la διάνοια el τόπος de la

verdad porque es el juicio el que une o separa nociones que refieren a diferentes entidades (cosas, cualidades, cantidades, etc.). Puesto que la ontología es el estudio del ser en tanto ser y la verdad consiste en una afección del pensamiento, el ser como verdadero debe excluirse de la investigación ontológica (1028b26-1028a5). Por otro lado, en *Metaph.* IX. 10, el Estagirita afirma precisamente lo contrario, que el ser como verdadero consiste en el ser en sentido fundamental y se refiere a esta verdad como "presente en las cosas" (1051a34-b5): lo unido o separado en las cosas es causa de la verdad o falsedad de la δίανοια.

Debe subrayarse, sin embargo, que estas afirmaciones aparentemente contradictorias con respecto al "ser en sentido de la verdad" aparecen en contextos diferentes, puesto que en VI. 4 el Estagirita tematiza expresamente la verdad en el caso de lo compuesto (enunciados o proposiciones), mientras que en IX. 10 incluye el tratamiento de los ítems simples.

Entre las diferentes posiciones interpretativas en debate pueden distinguirse dos grandes líneas enfrentadas: quienes, enfatizando VI. 4, sostienen una verdad por correspondencia presente en varias partes del *corpus* (*Metaph.* V. 7, V. 29, VI. 4 y IX. 10, *Cat.* 12, *DI.* 1 y 9) y quienes sostienen una verdad "ontológica" (o por aprehensión intelectual) que se encontraría fugazmente expuesta en *Metaph.* IX 10 y *De. An.* III. 6. Jaeger (148:204-5), por ejemplo, reconoce ambas concepciones de la verdad en el *corpus aristotelicum* pero plantea una lectura evolucionista, de acuerdo con la cual la conceptualización ontológica de la verdad en *Metaph.* IX. 10 es un desarrollo tardío que Aristóteles elabora para corregir y complementar su concepción originaria de la verdad predicativa.

La mayoría de los estudiosos ha interpretado *Metaph.* IX. 10 a la luz de VI. 4, argumentando que la verdad pertenece al ámbito de los enunciados y no al ámbito de las entidades. Así, por ejemplo, Franz Brentano (2007: 63-71) considera que la verdad consiste en una adecuación pensamiento-cosa y que, por ende, la verdad en sentido primero y propio únicamente tiene lugar en el juicio del entendimiento. El filósofo reconoce otros sentidos de "verdadero" (y "falso") en el *corpus* que se aplican a la facultad sensitiva, a la fantasía, a las definiciones e incluso a las cosas mismas. No obstante, arguye Brentano, "verdadero" -al igual que "ente"- es un término equívoco que se dice homónimamente; en esta línea, hay un sentido principal (verdad judicativa) y sentidos secundarios: "denominamos falsos a ciertos pensamientos o representaciones porque no les corresponde nada real" (2007:70) y, por el

contrario, hablamos de percepciones o productos de la fantasía verdaderos cuando sí les corresponde una realidad. Las definiciones y conceptos, a su vez, son falsos cuando se atribuyen a algo distinto de lo que son definición y semejanza. Por último, las cosas se denominan verdaderas o falsas en la medida en que constituyen el objeto de un juicio verdadero o falso. Las cosas pueden ser objeto de discurso porque la afirmación de su existencia es falsa, o porque su existencia encierra una contradicción, o bien porque suscitan una opinión verdadera o falsa acerca de sí mismas. La verdad ontológica, para Brentano, consiste en una suerte de proyección retrospectiva de la verdad del discurso al ser. Por tanto, si el lugar de la verdad en sentido estricto es el juicio, el ser en cuanto verdadero designa al ser como cópula en la proposición.

Ernst Tugendhat (1966) y Giles Pearson (2005), por su parte, sostienen la verdad entendida como correspondencia para el caso de los objetos compuestos y consideran que el Estagirita extiende su conceptualización para incluir, en una modalidad diferente, la aprehensión intelectual de los ítems simples.

Tugendhat señala que la verdad es una determinación propia y exclusiva de la $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ en la medida en que esta produce la síntesis que se corresponde con lo que es (lo que está unido) o con lo que no es (lo que está separado). Si la síntesis de la $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ es verdadera por corresponder a lo que está unido, entonces este "ser unido" no puede ser producto del pensar. Este sentido "copulativo" del ser ("ser uno"), denominado por Tugendhat "ser en el sentido de la verdad", debe ser visto como un sentido distinto del ser en el sentido de las categorías. Sin embargo, no es que el ser mismo pueda calificarse de verdadero: "ser en el sentido de la verdad" es denominado el ser que constituye el correlato específico del enunciado declarativo. "La verdad y falsedad de la cosa no son simplemente correlatos de los enunciados verdadero y falso, sino del enunciado verdadero afirmativo y del enunciado falso afirmativo" (1998:167-9).

Para Pearson (2005:201-231), el "ser como verdad" involucra dos aspectos, uno ontológico y otro verídico: de acuerdo con el primero, las combinaciones y divisiones realizadas en el pensamiento se relacionan o refieren directamente a las categorías, es decir, el "ser como verdad" se emplea en el mismo sentido del ser primordial pero separado en el pensamiento. El "ser como verdad" es un $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ del pensamiento en la medida en que depende del ser en el sentido primordial de las categorías. Ahora bien, la mera unión o

separación de cosas en el pensamiento no hace referencia directa a la verdad o a la falsedad. Aquí radica el aspecto verídico: la verdad es una propiedad de enunciados o pensamientos cuando estos aseveran algo de la realidad. Si se da una correspondencia, hablamos de verdad pero, si no hay tal correspondencia, si las cosas no son tal como los enunciados o pensamientos aseveran, entonces hay falsedad. La verdad y la falsedad no se encuentran en las cosas sino en el modo en que los enunciados se relacionan con las cosas.

Otros estudiosos interpretan que en *Metaph.* IX 10 está en juego una verdad presente en las cosas mismas y a partir de allí destacan una preeminencia de la verdad ontológica sobre la verdad predicativa de los enunciados. El fundador de esta línea de lectura es, sin dudas, Martin Heidegger (*Ser y Tiempo*, 2007 [1927]: §44), quien conceptualiza la verdad como “desocultamiento del ente” y considera que la “verdad por correspondencia” es una forma derivada de aquella. “Una proposición *es verdadera* significa: descubre al ente en sí mismo. *Pro-pone*, muestra, “permite ver” (ἀπόφανσις) el ente en su “estado de descubierto”. El “*ser verdadera*” (*la verdad*) de la proposición ha de entenderse como un “*ser descubridora*”. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación entre un ente (sujeto) a otro (objeto)” (2007: 239). El λόγος es verdadero cuando “deja ver” o manifiesta al ente y, por el contrario, es falso cuando lo oculta. De acuerdo con Heidegger, la verdad, en sentido primario, corresponde a los fundamentos ontológicos que hacen posible el “ser descubridor” de las proposiciones. El fenómeno más original de la verdad corresponde, en consecuencia, a la constitución existencial del existente humano (a su “estado de abierto”). Para Heidegger, “Aristóteles no defendió jamás la tesis de que el “lugar” originario de la verdad sea el juicio. Dice, antes bien, que el λόγος es el modo de ser del “ser ahí” que puede ser descubridor o encubridor” (2007:247).

En una línea similar, Edward Halper (2005:216-221) afirma que hay dos clases de verdad en el pensamiento aristotélico: una verdad predicativa, que involucra la composición y división en el pensamiento, y una verdad presente en las cosas mismas. En *Metaph.* VI. 4 el Estagirita realiza dos afirmaciones que, sugiere Halper, parecerían contradictorias: por un lado excluye al “ser” (en el sentido de la verdad) como objeto de la ontología (1027b29-33) y, por otro, pospone el tratamiento del “ser” y “no ser” como verdadero y falso (1027b28-29) para retomarlo posteriormente en *Metaph.* IX. 10. El autor sugiere que la exclusión del

"ser como verdadero" involucra solo a la verdad predicativa, puesto que no constituye un nuevo sentido distinto del resto de las categorías. Por otro lado, arguye Halper, sería contradictorio que Aristóteles pospusiera el tratamiento de la verdad ontológica por la misma razón que excluye la verdad predicativa. En esta línea, el Estagirita negaría en *Metaph.* VI. 4 que el "ser como verdadero" es el sentido fundamental o primario del "ser" porque se referiría a la verdad predicativa, mientras que en IX. 10 afirma lo contrario porque alude a la verdad ontológica (1051a34-b3). Allí Aristóteles afirma que el ser compuesto (o dividido) en las cosas es causa de la verdad en el pensamiento: las proposiciones son verdaderas si su composición o división se corresponde a la unidad o pluralidad presente en las cosas. Ahora bien, ¿en qué consiste este sentido de "ser" que pertenece a las cosas mismas y no se identifica con el resto de las categorías? Halper sostiene que este sentido de "ser verdadero" le pertenece a entidades particulares compuestas que carecen de la unidad propia de la οὐσία pero que, no obstante, poseen una unidad que les permite ser consideradas como substancias en determinadas circunstancias. En el caso de los particulares, "ser" como verdadero equivale a "ser combinado", mientras que "no ser" como falso significa "ser dividido" (no existir y carecer de esencia).

Joseph Moreau (1961:21-33) sostiene que la teoría aristotélica clásica (la verdad judicativa o por correspondencia) presupone una verdad *previa* a la cual no puede aplicarse la definición clásica. De acuerdo con el autor, la verificación del juicio predicativo presupone una verdad antepredicativa en la percepción sensible de la realidad. La verdad de la percepción no es conformidad (del juicio) con la cosa, sino revelación: la realidad se muestra tal cual es, se percibe la verdad de la cosa. La experiencia sensible nos revela una realidad con la cual pueden compararse y verificarse las relaciones establecidas por el juicio. Moreau afirma que esta verdad es antepredicativa porque es anterior al juicio y se basa en la intencionalidad del pensamiento, es decir, en la apertura de la conciencia al ser. La verdad perceptiva, al identificarse con la sensación infalible del sensible propio, excluye la posibilidad de la falsedad y, por tanto, resulta irreductible a la verdad predicativa. No obstante, arguye Moreau, la sensación es verdadera siempre y cuando el sujeto perceptor no busque más allá de la realidad sensible propia del sentido en cuestión. Aunque la experiencia sensible nos muestra relaciones contingentes entre cualidades sensibles, constituye el punto de partida ineludible de la operación inductiva que da lugar a la

intuición intelectual de las esencias inteligibles que ofician de principios demostrativos de las ciencias naturales.

Pierre Aubenque (1962), si bien sigue la línea heideggeriana, hace un intento de conciliación entre una verdad predicativa y una verdad antepredicativa: "el enlace no es, pues, resultado privativo del juicio: se da en las cosas cuyo ser es el de ser juntas o no ser juntas, y es este ser-juntas o no-ser-juntas el que se desvela en la verdad del juicio (...). Hablar de una verdad de las cosas, es sencillamente significar que la verdad del discurso humano está siempre prefigurada, o más bien dada por anticipado, en las cosas, aun suponiendo que solo se desvela con ocasión del discurso que acerca de ellas instituímos" (1987: 162).

Aubenque destaca que en la verdad misma hay una tensión que Aristóteles expresa a partir de la dualidad de vocabularios entre los que vacila para hablar de ella: por un lado se encuentra la verdad "lógica" del discurso humano, cuya función específica consiste en hablar del ser; por otro, la verdad "ontológica" que radica en el ser mismo cuando es objeto de nuestro juicio. La verdad lógica presupone la verdad ontológica pero, a su vez, la verdad en el plano de las cosas no se revela si no es a través del discurso humano. Aubenque explica la contradicción entre *Metaph.* VI. 4 y IX. 10 sobre la primacía del sentido de "ser" como verdad apelando a la distinción entre verdad lógica (o predicativa) y verdad ontológica (o antepredicativa): en VI. 4, Aristóteles excluye la verdad lógica del ser en sentido fundamental porque no le añade ninguna determinación, constituye una reiteración del ser en el plano del pensamiento. Por el contrario, en IX. 10 afirma la primacía de este sentido porque alude a la concepción ontológica: "nosotros no podríamos decir nada del ser si este no fuese verdad, o sea, apertura del discurso humano que lo desvela" (1974:163). El ser en cuanto verdadero designa, según Aubenque, el ser como cópula de la proposición, la cual no se identifica con el resto de las significaciones categoriales sino con el fundamento de toda significación: "el verbo ser, considerado en su función copulativa, es el lugar privilegiado donde la intensión significante desborda hacia las cosas y donde las cosas nacen al sentido, un sentido que no puede decirse que estaba oculto en ellas y bastaba con descubrirlo, sino que se constituye al tiempo de declararlo" (1974:164). El ser como verdadero, en sentido fundamental, representa la apertura y disponibilidad fundamentales en virtud de las cuales es posible un discurso humano acerca del ser.

En nuestro medio, Alejandro Vigo sostiene que "la concepción aristotélica de la verdad del enunciado debe verse como una versión particular de la concepción adecuacionista clásica, que aparece inmediatamente vinculada con el intento por dar cuenta de una ontología substancialista y esencialista" (2006:150). El autor arguye que, a diferencia de las concepciones modernas de la verdad, la posición aristotélica no pretende ser ontológicamente neutral, puesto que presupone una ontología y un isomorfismo entre los planos del lenguaje y la realidad. La estructura de la verdad por correspondencia se explica a partir de la estructura de los enunciados declarativos con la forma S-P: la verdad del enunciado tiene lugar donde la composición lógica (sujeto + predicado) reproduce adecuadamente la articulación ontológica correspondiente (objeto + propiedad). La posibilidad de convergencia entre lenguaje y realidad se funda en la distinción entre diferentes categorías, sobre todo la distinción sustancia-accidente. La doctrina categorial, afirma Vigo, no consiste sólo en una ontología, sino también en una doctrina de la verdad trascendental (2006:153). Con respecto a la aparente incompatibilidad entre *Metaph.* VI. 4 y IX. 10 en torno al "ser" como "ser verdadero", el autor sostiene una continuidad entre ambos capítulos: Aristóteles pospondría en *Metaph.* VI. 4 y retomaría en IX. 10 el tratamiento del "ser verdadero" porque, para su correcto tratamiento, debe dilucidar previamente los sentidos de ser según las categorías y según la potencia y el acto (2006:132). En otras palabras, para el autor el "ser como verdad" no solo tiene presupuestos ontológicos, sino que en sí mismo se trata de un fenómeno derivado que refiere esencialmente al ser que constituye el objeto fundamental de la ontología.

De acuerdo con la interpretación de Vigo, en *Metaph.* IX. 10 -en su conceptualización de la verdad de los ítems simples-, Aristóteles expone una concepción preproposicional de la verdad que no sólo es irreductible a la verdad por correspondencia, sino que constituye un presupuesto fundamental de aquella concepción: "solo sobre la base de la función designativa de los términos simples, con su peculiar presentación clasificatoria e identificatoria, resulta posible la verdad y también la falsedad de la composición lógica S-P, constitutiva del enunciado. En efecto, los enunciados no hacen, en definitiva, sino combinar de diversos modos los términos ya disponibles en el lenguaje. El concepto de verdad preproposicional pretende, pues, dar cuenta de la función básica que cumplen los términos simples en la apertura lingüística del mundo [...] en la medida en que son dichos términos

los que hacen lingüísticamente disponible los objetos del mundo..." (2006:152). Siguiendo a Heidegger, Vigo considera que la verdad del enunciado predicativo constituye un fenómeno derivado que presupone una experiencia antepredicativa del mundo, es decir, un acceso originario a los entes.

Por su parte, Pilar Spangenberg (2010:239-348) propone considerar que las concepciones predicativa y ontológica de la verdad no son excluyentes: la noción misma de verdad supone una relación entre quien conoce y lo conocido. Al abordar la verdad, podemos acentuar uno u otro término de la relación, es decir, la verdad en el pensamiento o en la cosa: "La relación implicada en ambos tipos de verdad es la de una cosa con una determinada propiedad, del lado ontológico, y un sujeto con un determinado predicado, del lado de la proposición" (2010:343). Para la autora, en *Metaph.* IX. 10 Aristóteles introduce una noción de verdad complementaria a la tematizada en *Metaph.* VI. 4, es decir, introduce "un cambio de punto de vista" en la relación pensamiento-cosa que obedece a la insuficiencia de la perspectiva predicativa para dar cuenta de los ítems simples. En efecto, el esquema general de la verdad predicativa (síntesis o separaciones en el pensamiento que articulan el correlato de lo que está combinado o separado en la realidad) no es posible en el caso de los simples porque son incompuestos. Puesto que el punto de vista de la verdad predicativa concierne solo a los objetos compuestos, es necesario adoptar una perspectiva antepredicativa para los simples –es por ello que Aristóteles pospondría su tratamiento en VI. 4 y lo retoma en IX. 10. A los seres simples les corresponde otra forma discursiva, la $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ (una forma de enunciación o designación que no predica nada de nada, sino que se limita a manifestar la captación de un concepto).

En su libro *Aristotle on Truth* (2004) y en publicaciones posteriores, Paolo Crivelli sostiene una posición peculiar al afirmar que Aristóteles no se compromete con una teoría de la verdad por correspondencia, puesto que no conceptualiza la noción moderna de "hechos". A su juicio, verdaderos o falsos son los enunciados, los pensamientos y ciertos "objetos", "estados de cosas", sustancias materiales e ítems simples (esencias y sustancias incorpóreas)-, cuya naturaleza no es lingüística ni mental, pero que contribuyen a explicar la verdad de las proposiciones lingüísticas y mentales. Aristóteles extendería a dichos objetos el sentido ordinario de verdad con el fin de construir una explicación más refinada (2009:92).

De acuerdo con Crivelli (2015:207-219), podemos establecer una continuidad entre *Metaph.* VI. 4 y IX. 10 porque Aristóteles emplea los términos "verdad" y "falsedad" de diferentes modos: en un sentido ordinario, dichos términos expresan atributos que no corresponden a objetos sino a pensamientos y a oraciones. Por el contrario, en un sentido estricto, estos atributos no corresponden a pensamientos y a oraciones sino a objetos (entendidos estos como "estados de cosas"). Mientras que en IX. 10 el Estagirita oscila entre ambos sentidos, en VI. 4 emplea únicamente el sentido ordinario y, consecuentemente, excluye el ser como verdadero de la ontología. El segundo sentido sería más estricto en la medida en que la verdad y la falsedad presentes en las cosas desempeñan un rol explicativo fundamental con respecto al uso ordinario de dichos términos. Según Crivelli, tanto en *Metaph.* VI. 4 como en IX. 10 Aristóteles afirma que la verdad y falsedad (en el primer sentido) dependen de las composiciones y divisiones presentes realmente en las cosas (segundo sentido). El autor afirma que el criterio que permite determinar la repartición entre afirmación y negación, es decir, la asignación de valores de verdad, es la efectiva combinación o división en los estados de cosas. El Estagirita afirmaría en VI. 4 que la verdad y la falsedad no se dan en las cosas sino en el pensamiento porque identifica las entidades que el juicio enlaza con las categorías, el ser en sentido "estricto". En otras palabras, el ser como verdadero (en sentido ordinario), si bien contiene o refiere a las categorías, no se identifica con estas. Por otro lado, Aristóteles afirma que el ser como verdadero no manifiesta ninguna naturaleza fuera de lo que es. Crivelli lee de modo muy particular esta afirmación: allí el Estagirita sostendría que el ser como verdadero y el ser accidental, en tanto objetos de juicio, dependen de la mente. En otras palabras, los estados de cosas dependen de la actividad sintética del intelecto puesto que, a través de las composiciones y divisiones, adquieren existencia como objeto de juicio. En esta línea, los estados de cosas se diferencian de los ítems simples -estos no dependen de la mente y son verdaderos en otro sentido (explicado en IX. 10).

Blake Hestir (2013) coincide con Crivelli en que Aristóteles no sostuvo una teoría de la verdad por correspondencia, pero por motivos totalmente diferentes: la concepción aristotélica, arguye el autor, no depende de la correspondencia en la mayoría de los casos (oraciones, pensamientos y juicios). Al contrario de las interpretaciones más corrientes, Hestir considera que la correspondencia se encuentra solo en la captación de los simples: en

el caso de la verdad como identidad con la forma inteligible (*De An.* III. 4-5, 7; *Metaph.* IX. 10) o en el caso de la semejanza débil entre pensamiento y universal (*De. Int.* 1). De acuerdo con esta peculiar interpretación, el realismo aristotélico no implica una teoría correspondentista porque la verdad no es definida como una *relación* entre un enunciado declarativo y un estado de cosas. La teoría aristotélica explícitamente no afirma ni implica (i) que los pensamientos u oraciones verdaderos se correspondan con alguna *entidad* (estados de cosas, hechos, entes, etc.), (ii) ni tampoco que exista una relación específica de dependencia universal (imitación, isomorfismo, conexión causal, etc.) entre verdad y entidades. Los "truth-bearers" (las proposiciones pasibles de ser calificadas como verdaderas o falsas) dependen de la combinación y separación a nivel noético y lingüístico, mientras que los "truth-makers" (los correlatos referenciales que determinan el valor de verdad de las proposiciones) dependen de la combinación y separación en el nivel ontológico. El argumento para rechazar a los estados de cosas como "truth-makers" es que *πρᾶγμα*, en el contexto de *Categorías* y *De Interpretatione*, refiere al universal o al particular del enunciado declarativo (dependiendo si el énfasis recae sobre el predicado o sobre el sujeto respectivamente). Para Hestir, cuando Aristóteles afirma que los enunciados son verdaderos en virtud de entidades en el mundo, no afirma una relación entre proposiciones y "truth-makers" sino que pretende señalar una consecuencia de su semántica: puesto que el sentido depende del mundo, la verdad también es dependiente de él. En *Metaph.* IV. 7 (1011b26–27) el Estagirita formula su concepción de la verdad en términos de las condiciones *mínimas* que deben reunir un pensamiento o una oración para ser verdaderos. Sin embargo, dicha formulación presupone condiciones semánticas y ontológicas necesarias para la posibilidad de la verdad. Para la teoría aristotélica, el *locus* principal del ser y de la verdad reside en los universales: verdad y falsedad requieren únicamente que algún universal se instancie (o no) en un sujeto. El autor destaca que los universales, en tanto *φαντάσματα* que representan las características inteligibles de los objetos, constituyen el *sentido* del contenido mental. La verdad y la falsedad dependen de la relación entre universal (predicado) y particular (sujeto).

En el contexto de la discusión sobre los sentidos de "ser verdadero" en la *Metafísica*, un problema que ha aquejado continuamente a los comentaristas es en qué consisten los ítems incompuestos (*Metaph.* IX: 10) e indivisibles (*De An.* III.6) y su "verdad". Puesto que el

Estagirita afirma que las substancias simples se encuentran en estado de plena actualidad y que no se generan ni corrompen, la mayoría de los intérpretes hasta el siglo XX ha considerado que el objeto de captación intelectual se identifica con substancias inmatrimales, en particular las divinas y separadas de la materia, es decir, los motores inmóviles⁵. Para la interpretación tradicional –Lambertus De Rijk (1952) y Paul Wilpert (1940), entre otros–, los pensamientos acerca de ítems simples son conceptos, que son verdaderos siempre y cuando capten su objeto simple. Su expresión lingüística consiste en la emisión de un nombre (φάσις), que es verdadero cuando significa su objeto simple correspondiente, dando lugar a una verdad de carácter nominal.

En una línea que podemos denominar interpretación “semántica” de los ítems simples⁶, se argumenta que, si la oposición en *Metaph.* IX.10 es entre predicación y designación, deberíamos identificar sus respectivos objetos como compuestos (enunciados) y como simples (términos aislados). En otras palabras, los ítems simples se identifican con los términos o los conceptos que constituyen las partes de las proposiciones formadas por la actividad compositiva del juicio; la oposición entre objetos compuestos y objetos simples debe entenderse como la oposición entre los juicios del intelecto y sus elementos constituyentes⁷. El juicio "el trueno es un ruido", en tanto enunciado compuesto, se opone a "trueno" en tanto ítem simple, independientemente del estatus ontológico de ambos. Es decir, la simplicidad de los ítems incompuestos e indivisibles es una noción metafísicamente inocua que se entiende por oposición al ser compuesto de las proposiciones. De acuerdo con Wedin (1988:131), los elementos que integran el compuesto predicativo son lógicamente anteriores a este: la combinación, y la proposición de ella

⁵ Cfr. Filópono, *ICC* (84-90); Santo Tomás de Aquino, *In de An.* (III, XI, 758) e *In Metaph.* (IX, X), A. Schwegler (1848:187), H. Maier (1896:9) W. D. Ross (1924:275-6), J. Owens (1967:413-14). A diferencia de los intérpretes citados, H. Bonitz sostiene que los ítems simples son las substancias sin accidentes (1960: 409-10).

⁶ Podemos situar a Filópono (*ICC* 544, 30-35) como primer representante de esta posición, mientras que en los intérpretes modernos encontramos a David Ross (1953), en alguna medida a Ernst Tugendhat (1988) y Alejandro Vigo (2006) y, especialmente, a Michael Wedin (1988).

⁷ Vigo (2006:139), por su parte, afirma que "el concepto de verdad referido a los términos simples, remite a una presentación que está vinculada con el acto de designar objetos por medio de dichos términos" y luego agrega que "si se toma la noción de designación con la suficiente amplitud, esta puede aplicarse no sólo al acto de nombrar algo por medio de un término aislado, sino, de modo indirecto, también a la función designativo-referencial que dentro del enunciado cumplen, a juicio de Ar., tanto el término S (sujeto) como, de un modo diferente, también el término P (predicado)". El término S permite la identificación del referente del enunciado, mientras que el término P remite a una propiedad suya.

resultante, presuponen "conocer" o "estar familiarizado" con los elementos que la integran. Ahora bien, el conocimiento o ignorancia de estos elementos es total: o se los conoce o se los ignora por completo, pero no se puede errar con respecto a ellos⁸.

Los críticos de la interpretación semántica señalan que Aristóteles afirma explícitamente que los términos o conceptos aislados, es decir, sin composición ni división, no pueden calificarse ni como verdaderos ni como falsos (*Cat.* 2a5-10, *De Int.* 1 16a12-16)⁹. Si es que la captación de los ítems simples es siempre verdadera (*De An.* III. 6), entonces no es lícito identificarlos con los términos o conceptos aislados¹⁰.

Por otro lado, tal como señalan Butler y Rubenstein (2004:332), la interpretación semántica choca con el lenguaje metafísico que Aristóteles emplea para describir la actividad del *voûç* en la *Metafísica* y en el *De Anima*. En particular, el Estagirita traza una analogía entre la percepción del sensible propio y la intelección de los objetos inteligibles (despojados de materia) (*De An.* III.4 429a13-18, VI. 4 429b26-30). Como veremos en nuestra exposición, Aristóteles vincula expresamente el estatus ontológico de los ítems simples con su estatus cognoscitivo: puesto que las formas o esencias inteligibles son ítems simples (unidades incompuestas e indivisibles), no hay lugar para el error: se las conoce o se las ignora por completo.

Las críticas a la lectura semántica señalan que desconoce que el propio Aristóteles identifica los ítems simples con las formas o esencias inteligibles y no con meros términos o conceptos. En esta línea, Halper (2005:221-226) sostiene una lectura contraria a la interpretación semántica que podría denominarse "interpretación metafísica" de los simples. De acuerdo con su lectura, no es posible el error o la captación parcial de los ítems simples debido a que estos constituyen unidades en sentido fuerte (unidad en número y especie). El estatus incompuesto de los simples impone una clase peculiar de conocimiento: captarlos es ya estar en la verdad respecto de ellos. Puesto que los simples carecen de partes, es

⁸ Para Wedin hay dos clases de "errores": por un lado, los errores en sentido estricto, que son judicativos (los elementos de la proposición son conocidos pero afirmados con falsedad respecto de la realidad); y por el otro, errores que consisten en no captar o no alcanzar los elementos constituyentes de las proposiciones.

⁹ Berti (1996:393) considera que no es la misma problemática en *De An.* III.6 y en *DI* 1, por lo que no se trata del mismo tipo de simples.

¹⁰ Contra esta objeción, Mignucci (1996) sostiene que el sentido en el que los enunciados predicativos son verdaderos es diferente del sentido en que los indivisibles son verdaderos, y por lo tanto, que Aristóteles emplea el calificativo de "verdadero" de modos diversos en *De anima* y *De interpretatione*.

imposible conocerlos parcialmente. El autor identifica las substancias incompuestas con las formas de las entidades sensibles y con las actualidades puras..

Finalmente, podemos señalar a algunos intérpretes que distinguen diferentes clases de simples: por ejemplo, Berti (1978: 143-150), por un lado identifica los indivisibles de *De An.* III. 6 y los incompuestos de *Metaph.* IX. 10 con las esencias de ítems pertenecientes a cualquier categoría y, por otro, identifica las substancias incompuestas de IX. 10 con las formas de las substancias. Si bien Berti identifica la primera clase de ítems simples con las nociones que el juicio compone o divide, afirma que estos no pueden reducirse a entidades exclusivamente mentales (*De Int.* y *Cat.*), puesto que, a diferencia de estas, refieren necesariamente a entidades reales. En otras palabras, los conceptos mentales no son ni verdaderos ni falsos porque se consideran sin combinación con el verbo ser, es decir, independientemente de que su objeto de referencia sea real o imaginario. Por el contrario, los conceptos de *De An.* III. 6 y *Metaph.* IX. 10, en la medida en que siempre se combinan con el verbo ser, refieren necesariamente a entidades reales, es decir, se consideran conocimiento de dichas entidades y, por lo tanto, son siempre verdaderos.

De acuerdo con Berti, los ítems indivisibles deben considerarse *universales* puesto que: (i) en tanto objeto de conocimiento intelectual, no pueden ser individuales; (ii) su unidad peculiar corresponde a universales que, en tanto indivisibles, no pueden ser divisibles en acto pero sí en potencia. Aristóteles habla de indivisibles en *De An.* III. 6 para destacar su unidad y universalidad, mientras que en *Metaph.* IX. 10 se refiere a ítems incompuestos para destacar su separación, puesto que el intelecto conoce las esencias separadas de las entidades materiales.

El autor concluye que la intelección de los ítems simples consiste en el conocimiento de la esencia de cualquier universal real, desde la substancia primera (considerada universalmente) hasta el último accidente. Berti destaca que, aunque en las últimas líneas de *De An.* III. 6 Aristóteles afirme que la intelección tiene por objeto cosas "sin materia", no por ello se refiere a substancias inmateriales, debido a que todas las esencias (ya sean de substancias o accidentes) son inmateriales. Puesto que las esencias son universales, no pueden existir como substancias separadas, es decir, independientemente de entidades materiales; por el contrario, constituyen esencias inmateriales de entidades materiales. Respecto de la subclase de ítems simples, las "substancias incompuestas", el autor afirma

que se trata de las formas universales de las entidades inmateriales y, sobre todo, materiales¹¹. La caracterización de la substancia incompuesta como pura actualidad, eterna, incorruptible y esencia coincide con las características que Aristóteles adscribe a la forma de las substancias materiales. El adjetivo "incompuestas" marcaría la diferencia con las substancias compuestas, es decir, los compuestos hilemórficos.

Pearson (2005) realiza una lectura particular que combina elementos de las interpretaciones semántica y metafísica de los simples debido a que afirma que hay dos clases de tales entidades: por un lado, puede considerarse incompuesto -en sentido amplio-, cualquier ítem individual que pueda integrar un compuesto; por otro, considera una clase especial de incompuestos, las formas (o esencias). La primera clase de simples no son cosas sino ítems lingüísticos o noéticos (nombres o, menos frecuentemente, verbos) que, a diferencia de los enunciados, no son afirmados sino expresados. La expresión de tales ítems implica alguna captación básica de su significación. Es por ello que el Estagirita habla de "contacto" (θιγεῖν) y "expresión" (φάσις); lo contrario, constituye "ignorancia", es decir, la falta total de entendimiento de lo que el término en cuestión significa. Aristóteles no hablaría en este caso de falsedad sino de ignorancia porque no tiene lugar error alguno, sino la incapacidad de captar, en una situación particular y concreta, el significado del ítem incompuesto. La segunda clase de simples son las formas substanciales que, al contrastarse con los compuestos hilemórficos, Aristóteles llamaría "substancias incompuestas". En el caso especial de las "substancias incompuestas", la cosa tiene la esencia específica que la aprehensión verdadera capta.

En estrecha conexión con la elucidación conceptual de los objetos simples se encuentra el problema de determinar cómo conocemos dichos ítems y en qué consiste su "verdad", puesto que el Estagirita afirma fugazmente en *Metaph.* IX. 10 que el intelecto "toca" o "contacta" el ítem simple y lo expresa, presumiblemente mediante un nombre. En *De An.* III. 6, Aristóteles afirma que la intelección opera como una suerte de percepción que no se equivoca respecto de su objeto: o lo aprehende o lo desconoce por completo.

Aristóteles es poco claro cuando en *Metaph.* VI. 4 (1028a25 ss.) dice que "la verdad y la falsedad no se dan en las cosas sino en el pensamiento (διάνοια), y tratándose de las

¹¹ Otros estudiosos como Oehler (1962:215) y Burnyeat (1984: 157) comparten la opinión de Berti, mientras que Aubenque (1979; 97, 86) incluye también la esencia de las substancias inmateriales.

cosas simples y del qué-es (esencias), ni siquiera en el pensamiento". En su comentario a la *Metafísica*, Santo Tomás de Aquino afirma que la verdad y la falsedad no conciernen al intelecto cuando este aprehende los conceptos simples y las esencias de las cosas. La verdad (o falsedad) se dan principalmente en las combinaciones y divisiones que el intelecto realiza y secundariamente en las palabras que significan los conceptos del intelecto (1233). Por otro lado (1234), señala que el conocimiento alcanza su finalidad cuando se produce en el sujeto cognoscente una semejanza de la cosa conocida correspondiente al concepto incompuesto. Así como "bueno" y "malo" designan perfecciones en las cosas (según alcancen o no su forma correspondiente), de un modo similar, "verdadero" y "falso" significan perfecciones del conocimiento (dependiendo de que el sujeto cognoscente forme o no una semejanza del objeto conocido). Sin embargo, para que se produzca la verdad y la falsedad, no es suficiente que el intelecto posea la semejanza; es necesaria una segunda operación por medio de la cual el intelecto juzgue y reflexione sobre ella. Si el intelecto conoce la semejanza a través de las operaciones de composición y división, la verdad y la falsedad dependen de la actividad sintética del intelecto (1236).

Cuando Tomás comenta *Metaph. IX. 10*, señala que en el caso de los simples (las esencias inmateriales), la verdad y la falsedad no son el resultado de ninguna combinación o división presente en las cosas sino que son el producto del conocimiento de su esencia. El intelecto se encuentra en la verdad cuando adquiere el conocimiento esencial y se encuentra en la falsedad cuando yerra en adquirir dicho conocimiento y se lo atribuye a otra cosa (1901). Por lo tanto, entrar en contacto con el objeto simple a través del intelecto y expresarlo (designarlo mediante una palabra) constituye la verdad; la falta de contacto es desconocerlo en absoluto, permanecer en ignorancia (1905).

La tesis central de la interpretación de Tomás es que la verdad no involucra potencialidad sino actualidad: en el caso de los compuestos, la actualidad reside en la combinación y división. En el caso de los simples, solo hay lugar para la verdad porque estos objetos no se encuentran en potencia sino en acto (1910). En efecto, puesto que las formas no son generadas ni corruptibles, no se encuentran nunca en potencia sino siempre en acto (1911).

Dentro de la línea tradicional de interpretaciones modernas sobre la intelección podemos situar a W. D. Ross (1961: 300), Giancarlo Movia (1979: 385) y, especialmente, Werner Jaeger (1948:204-5), quienes sostuvieron que el conocimiento intelectual de los objetos simples consiste en una "intuición inmediata"¹². Esta interpretación se fundamenta en dos afirmaciones centrales del Estagirita: el tiempo en que ocurre la intelección de los indivisibles es, en sí mismo, indivisible (*De An.* III. 6) y la metáfora del contacto o toque (*Metaph.* IX. 10).

Berti (1978, 1996) sostiene, contra la interpretación tradicional, que para el Estagirita la intelección de los indivisibles abarca una unidad de tiempo que no consistiría forzosamente en un instante, sino en un período de tiempo durante el cual el intelecto no piensa otra cosa, es decir, un acto unitario que consiste en una única captación intelectual que no posee otro objeto. Berti afirma que, a diferencia de la analogía con la "visión", la metáfora del "toque" no implica conocimiento instantáneo sino gradual: para aprender tocando hay que tocar la cosa por un cierto tiempo, pasar varias veces la mano y palpar con cuidado. De manera análoga, la definición, donde se expresa la intelección de la esencia, es el resultado de una investigación sobre las sustancias que se identifica con la indagación dialéctica.

Romeyer (1996:143) señala que con el verbo "tocar", Aristóteles realiza una analogía entre la intelección y la percepción sensible: así como el tacto es el sentido que tiene mayor proximidad con su objeto, el objeto simple de aprehensión intelectual es el más cercano al intelecto. Los límites de la analogía son claros: potencia intelectual y objeto inteligible son inmateriales; por lo tanto, el objeto de intelección no es exterior, como en el caso de la percepción sensible, y, en sentido estricto, no podemos hablar de "contacto". Por otro lado, la impasibilidad del intelecto comporta que este no asimila las cualidades sensibles del objeto (como ocurre en el caso de la relación entre la sensibilidad, los órganos corpóreos y las formas sensibles).

Por su parte, Vigo (2006: 140-1) propone interpretar la noción de "toque" o "contacto" de *Metaph.* IX. 10 en un sentido amplio, es decir, como la ejecución exitosa del acto de designación, clasificación e identificación de objetos por medio de términos simples; dicho

¹² De acuerdo con Jaeger, la verdad de las afirmaciones metafísicas que expresan el ser que no es objeto de experiencia se basan en una forma especial de aprehensión intelectual que opera como una visión intelectual, un "contacto" y "aserción" puras. Para el autor, esta "intuición directa" es el único resabio de la contemplación de las Ideas platónicas en la metafísica aristotélica

acto se basaría en un conocimiento vago e impreciso de las características exteriores fácilmente reconocibles de los objetos designados. Para Vigo la verdad pre-proposicional de los ítems simples consiste en el éxito en la clasificación e identificación del objeto enunciado; la falsedad, por el contrario, debe entenderse como el fracaso en alcanzar dicho objeto. De acuerdo con Vigo, Aristóteles denominaría "ignorancia" al desconocimiento total del objeto, es decir, a la incapacidad de clasificar el objeto en cuestión y distinguirlo de otros objetos. Quien se encuentra en "ignorancia" es incapaz de emplear adecuadamente los términos del lenguaje para designar, clasificar e identificar objetos y, por ello mismo, es incapaz de formular enunciados significativos -que puedan ser calificados como verdaderos o falsos-, que tengan por referencia a dichos objetos.

Entre los especialistas contemporáneos, se ha interpretado la oposición entre verdad de lo compuesto y verdad de lo simple en términos de oposición entre verdad predicativa y verdad antepredicativa o preproposicional, es decir, como si se trataran de dos concepciones diferentes (correspondentista y ontológica). En esta línea, Heidegger (2007:247), reconoce que ambas concepciones se encuentran presentes en el pensamiento aristotélico: la verdad por correspondencia involucraría el enlace (κατάφασις) o separación (ἀπόφασις) de nociones en el pensamiento que, en tanto afección, refiere a las uniones o separaciones presentes en el plano ontológico. Por otro lado, el enlace presente en las cosas mismas constituye la verdad fundamental antepredicativa que es develada por el juicio humano. En el caso peculiar de los simples, su verdad únicamente puede ser antepredicativa, pues no pueden ser objeto de juicio (ἀπόφασις) sino de enunciación (φάσις), puesto que no hay atribución sino revelación de la verdad del ser a partir de la palabra humana.

Joseph Moreau (1961:21-33) sostiene que el descubrimiento de la esencia es una operación inductiva que se reduce a la búsqueda de la causa (la definición es el resumen de una explicación causal). Por otro lado, en la intuición intelectual -así como en la intuición sensible-, existe una verdad antepredicativa que se opone al error como el saber se opone a la ignorancia.

Para Vigo (2007:153), en *Metaph.* IX. 10, Aristóteles expone una concepción preproposicional de la verdad que no solo es irreductible a la verdad por correspondencia, sino que constituye un presupuesto fundamental de aquella: "solo sobre la base de la

función designativa de los términos simples, con su peculiar presentación clasificatoria e identificatoria, resulta posible la verdad y también la falsedad de la composición lógica S-P, constitutiva del enunciado. En efecto, los enunciados no hacen, en definitiva, sino combinar de diversos modos los términos ya disponibles en el lenguaje. El concepto de verdad preproposicional pretende, pues, dar cuenta de la función básica que cumplen los términos simples en la apertura lingüística del mundo [...] en la medida en que son dichos términos los que hacen lingüísticamente disponible los objetos del mundo..." (2006:152). Siguiendo a Heidegger, Vigo considera que la verdad del enunciado predicativo constituye un fenómeno derivado que presupone una experiencia antepredicativa del mundo, es decir, un acceso originario a los entes.

Consideramos que el debate entre los defensores de la verdad por correspondencia y la verdad ontológica no ha progresado en explicar cómo ambas concepciones de la verdad se encuentran integradas en una única conceptualización consistente, y ello se debe a que se ha dejado en un segundo plano un problema clave concerniente a la captación intelectual, esto es, la explicación del "error por accidente". El Estagirita menciona fugazmente el error accidental únicamente dos veces (*Metaph.* IX. 10 1051b23-26, *De An.* 430b26-30), en el contexto de la explicación -por demás oscura-, de la captación intelectual.

El Estagirita sostiene que la aprehensión intelectual es verdadera pero afirma que "no cabe el error acerca del qué-es, a no ser accidentalmente" (*Metaph.* IX. 10, 1051b25-6) e ilustra esta característica de la intelección mediante una analogía con la percepción del sensible por accidente: "pero tal como el ver del sensible propio es verdadero, y ver si "hombre" es o no "blanco" no es siempre verdadero, así también cuantas cosas carecen de materia" (*De An.* III. 6, 29-30). El texto dista de ser claro: ¿qué quiere decir que el error puede producirse "accidentalmente"? Alejandro identifica el error accidental con la falla de captación¹³, mientras que para Tomás de Aquino el error consiste en aplicar la definición de algo a otra cosa que no le corresponde¹⁴.

Entre los comentaristas modernos, Sir Ross (1924:277) señala que, aunque no cabe el error respecto del término considerado como simple, sí cabe el error acerca de él incidentalmente, a saber, en vista de que no es solamente un elemento del complejo de la

¹³ *In Met. Comm.* 600, 16-17; Bonitz (1960:411) sigue esta interpretación.

¹⁴ *In Metaph.* (1908); Tricot (1962, Vol. II, p. 624, n.4) sigue esta interpretación. *Cfr.* Nota 133 (Cap. III).

definición, sino que él mismo es también un complejo de género y diferencia¹⁵. Por su parte, Vigo (2006: 147, n. 43) argumenta que el fracaso en la captación e identificación de un objeto no se funda en un desconocimiento del objeto o de las reglas de uso lingüístico de los términos simples, sino en la opacidad del contexto real-pragmático en el que se lleva a cabo el acto intelectual-enunciativo. El autor arguye que se trata de factores externos, como condiciones desfavorables del campo perceptivo o un engaño producto del contexto o de otros agentes. De acuerdo con esta explicación, aquí no se atribuye algo al objeto, sino que no se lo alcanza.

Ante la multiplicidad de interpretaciones en pugna, y la aparente presencia en el *corpus* de dos conceptualizaciones diferentes de la verdad (a saber, la verdad predicativa o por correspondencia y la verdad ontológica o por aprehensión intelectual), pretendemos mostrar que el Estagirita conceptualiza una teoría consistente en la cual se encuentran integradas ambas concepciones de la verdad. Nuestra hipótesis interpretativa específica es que tanto los enunciados declarativos como la aprehensión de las formas poseen la misma estructura referencial que los accidentes relativos: se hallan dispuestos o apuntan hacia el correlativo de la relación (objetos compuestos y esencias respectivamente).

En su tratamiento de la categoría de “relativos” (*Cat.* 7, 12, y *Metaph.* V. 15), Aristóteles afirma que la causa de la verdad del enunciado declarativo son los objetos a los cuales refiere: los enunciados y los juicios son verdaderos porque se dicen en relación a otra cosa; contrariamente, los objetos se dicen “verdaderos” porque otra cosa (el discurso o el pensamiento) se dice verdadera en relación a aquellas. Del mismo modo, la aprehensión intelectual es denominada verdadera en relación con su objeto, mientras que este puede considerarse verdadero porque constituye el correlato de aquella.

En la línea con la distinción entre dos clases de “relativos”, procuraremos demostrar que Aristóteles presupone dos sentidos de “verdad”: en sentido estricto, los enunciados declarativos y los juicios son legítimos portadores de valor de verdad en la medida en que comportan referencialidad hacia sus objetos. En un segundo sentido, el Estagirita denomina “verdaderas” a las condiciones de posibilidad (ontológicas y gnoseológicas) de la verdad predicativa: los enlaces entre las categorías y la aprehensión intelectual de las esencias.

¹⁵ Berti (1996) se inclina por una explicación similar.

Contra las interpretaciones ontológicas, sostendremos que no tiene sentido hablar de verdad antepredicativa que reside “en las cosas mismas” porque esta se da siempre *en la relación* entre un agente de conocimiento y los objetos que conforman la realidad. En otras palabras, los objetos compuestos (los enlaces de categorías) no son en sí mismos verdaderos, sino que constituyen las condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad predicativa. Aristóteles extendería las nociones de “verdad” y “falsedad” hacia el plano ontológico en la medida en que este constituye la causa de los valores de verdad de los enunciados y juicios. Dado que la conceptualización de la verdad predicativa conlleva presuposiciones ontológicas propias del pensamiento aristotélico, sostendremos que tampoco puede reducirse a la concepción correspondentista, tal como es formulada en la filosofía contemporánea.

Puesto que el Estagirita realiza constantemente paralelismos y analogías entre la percepción y la intelección, constituye un objetivo secundario de esta investigación indagar en qué sentido la "percepción" puede calificarse de verdadera. Procuraremos demostrar que la intelección (*νόησις*) no consiste en una suerte de acceso antepredicativo a la verdad, sino en el conocimiento de las esencias de los objetos. Puesto que las definiciones expresan las esencias de los objetos, y constituyen principios de las demostraciones científicas, sostendremos que su conocimiento involucra contenido proposicional. Esta constituye una de las principales razones por la cual el Estagirita entiende que la aprehensión intelectual es “verdadera” y no yerra respecto de su objeto la mayoría de las ocasiones.

En cuanto a nuestro abordaje metodológico, nos proponemos esclarecer la concepción aristotélica a partir de dos tesis interpretativas. Por un lado, sostenemos que la teoría aristotélica de la verdad se constituye a partir de y puede interpretarse cabalmente en relación con la recepción y la crítica de la filosofía precedente, en particular, del pensamiento platónico. En segundo lugar, creemos que los pasajes especialmente oscuros y algunos tópicos controvertidos en el pensamiento aristotélico pueden iluminarse a partir de algunos conceptos que el mismo Estagirita desarrolla en diferentes tratados, como por ejemplo "unidad", "relativo", "accidente *per se*", etc.

La Tesis está estructurada en tres capítulos, precedidos de una Introducción y seguidos de una Conclusión: el primer capítulo está consagrado a la concepción platónica de la

verdad, mientras que los dos capítulos siguientes abordan la conceptualización de la verdad predicativa y de la verdad como aprehensión intelectual en el pensamiento aristotélico.

Antes de exponer sintéticamente los puntos principales de cada uno de los capítulos de la Tesis, con el objeto de justificar su organización y articulación, conviene hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, no vamos a detenernos en cada uno de los textos de Platón en el transcurso del examen aristotélico de su maestro, ya que lo que nos interesa es sobre todo la manera en que Aristóteles los reformula para su enfoque crítico. Es decir que nuestro análisis apuntará principalmente al modo o manera en que el Estagirita lee, lo cual implica atender a las estrategias de interpretación y de argumentación que Aristóteles aplica sobre los textos platónicos, y no tanto a los textos de Platón de forma aislada. Por lo demás, examinar cada uno de tales textos excedería ampliamente los límites impuestos a la presente Tesis, por lo que nos limitaremos a establecer algunos puntos de vista básicos que nos permitirán comprender mejor las apropiaciones y críticas aristotélicas.

En segundo lugar, hemos optado por restringir el tratamiento de la verdad en el pensamiento aristotélico a la esfera teórica, dejando para estudios posteriores la discusión interpretativa actual acerca de un posible una concepción “práctica” de la verdad¹⁶. Asimismo, hemos decidido centrarnos en el concepto mismo de verdad teórica, dejando de lado la extensa disputa interpretativa sobre el papel en la dialéctica en el conocimiento de los primeros principios¹⁷. Sin embargo, procuraremos dar las precisiones necesarias sobre el vínculo entre verdad y dialéctica.

En la primera sección del capítulo (I.1.1), reconstruiremos los lineamientos básicos de la polémica que Platón mantuvo con las posiciones sofísticas en torno a la posibilidad del discurso falso, destacando algunas de las diferencias entre sus posibles interlocutores (Protágoras, Gorgias, Antístenes).

En las secciones siguientes, abordamos la concepción platónica del lenguaje en estrecha conexión con el planteamiento del problema de la verdad en los diálogos *Eutidemo* (I.1.2.1), *Crátilo* (I.1.2.2), *Sofista* (I.1.2.3) y *República* (I.2). El orden de abordaje de los textos se fundamenta a partir de dos consideraciones: por un lado, pretendemos mostrar

¹⁶ Sobre esta tradición interpretativa, *cfr.* Volpi, 1999. Sobre mayores exponentes de esta discusión, *cfr.* Broadie (1991), Mele (1981), Anscombe (1957), Inciarte (1986), Nussbaum (1978) y Vigo (1998).

¹⁷ *Cfr.* Owen (1961), Aubenque (1961), Evans (1977), Barnes (1980), Irwin (1988), Sim (1999), Rossito (2000), Di Camillo (2012). *Cfr.* nota 129 (Cap. III).

cómo los problemas ontológicos, gnoseológicos y lingüísticos planteados en los diálogos tempranos son retomados en los de madurez y vejez. En particular, Platón desarrolla en el *Sofista* una nueva ontología en virtud de una concepción del lenguaje que ya estaba en germen en *Crátilo*. Por otro lado, procuramos contrastar dos concepciones diferentes de la verdad presentes en el pensamiento platónico: la verdad ontológica (preeminente en *República*) y la verdad predicativa (desarrollada sobre todo en *Sofista*).

En las secciones I.1.2.1-3 procuraremos dar cuenta tanto de las aporías sofísticas sobre la imposibilidad del discurso falso como de la concepción del lenguaje subyacente, en la medida en que constituyeron el frente antagónico contra el que Platón discute y a partir del cual conceptualiza la verdad predicativa.

En la segunda parte del primer capítulo (I.2.1.1-3) realizaremos un abordaje introductorio de los símiles y alegorías que Platón expone en los libros centrales de la *República*: nuestro estudio no pretende ser exhaustivo, sino dar cuenta de los lineamientos básicos de la concepción ontológica de la verdad. Nuestra hipótesis interpretativa es que el Estagirita se apropia de la concepción predicativa de su maestro, evitando cualquier ontologización de la verdad. Ello no implica que Aristóteles -al igual que Platón-, no presupone condiciones ontológicas de posibilidad para el pensamiento y el discurso verdaderos. En esta línea, el Estagirita habría adoptado los lineamientos básicos de la conceptualización platónica del lenguaje y de la verdad independientemente de la ontología subyacente, puesto que las dificultades intrínsecas de la Teoría de la Ideas impide dar cuenta del fundamento ontológico de la verdad. Asimismo, para Aristóteles, la concepción platónica del lenguaje se encuentra reñida con su ontología de base, en la medida en que no permiten dar cuenta de la unidad de la definición y de su objeto.

En los dos capítulos siguientes nos ocuparemos específicamente de la concepción aristotélica de la verdad. El segundo capítulo, en líneas generales, tiene por objeto (i) dilucidar la concepción predicativa de la verdad en el pensamiento aristotélico a partir de la apropiación y resignificación de algunos aspectos de la filosofía platónica del lenguaje y, a la par, (ii) mostrar los presupuestos ontológicos del propio Aristóteles. Argumentaremos que los compromisos ontológicos de la conceptualización aristotélica de la verdad impide identificarla sin más con las teorías contemporáneas correspondentistas. En este marco, en la primera sección del capítulo, abordamos esquemáticamente los desarrollos teóricos sobre

la significación tal como Aristóteles los expone en el célebre “Triángulo Semántico” (II.1.1-3).

En la segunda subsección (II.2) ahondamos en las concepciones aristotélicas del lenguaje y de la verdad a partir de dos requerimientos centrales que demarcan la clase particular de enunciados que pueden ser evaluables veritativamente: (i) la composición del enunciado y (ii) su carácter declarativo o apofántico. En esta subsección también abordaremos las discusiones sobre el “ser verdadero” en tanto sentido de ser y la discusión en torno a una concepción ontológica o antepredicativa de la verdad. Desde nuestra perspectiva, Aristóteles no se compromete con una verdad “presente en las cosas mismas” o antepredicativa.

Dejamos para la última parte del capítulo (II.3) el tratamiento del tercer requerimiento que todo enunciado evaluable veritativamente debe cumplir: su decidibilidad, es decir, la posibilidad de determinar su valor veritativo en relación con su objeto. Este requerimiento surge a partir de una extensa discusión de los especialistas sobre el valor de verdad de los enunciados sobre futuros contingentes en *DI* 9.

Puesto que Aristóteles extiende el concepto de verdad del ámbito de los enunciados (composiciones lógico-predicativas) al ámbito de la intelección de objetos simples, compuestos e indivisibles, el último capítulo tiene por objeto dilucidar conceptualmente la aprehensión intelectual en tanto condición gnoseológica de posibilidad de la verdad predicativa.

El tercer capítulo se encuentra estructurado en torno a tres ejes fundamentales: (i) esclarecer la naturaleza de los objetos simples, (ii) dilucidar la naturaleza de la captación intelectual, y (iii) explicar en qué consiste el error accidental en la aprehensión intelectual.

El propósito general del último capítulo es explicar la relación entre verdad predicativa y aprehensión intelectual, es decir, por qué el Estagirita considera que es lícito hablar de verdad respecto de objetos que no pueden combinarse ni pueden ser aprehendidos falsamente.

En la primera sección del capítulo III (III.1) abordamos, a modo de introducción, algunas cuestiones básicas concernientes a la teoría aristotélica del conocimiento: los grados del saber en *Metaph.* 1.1 (III.1.1), la formación de conceptos universales a partir de la inducción en *AnPo* II. 19 (III.1.2), las competencias gnoseológicas de las facultades

cognitivas de la sensación (*De An.* II. 5 y 12), fantasía (III. 3) e intelecto (*De An.* III. 4 y 6) (III.1.3) y la analogía que el Estagirita traza entre sensación e intelección en *De An.* III. 4, 5 y 8 (III.1.4). Nuestra hipótesis interpretativa es que tanto la concepción predicativa de la verdad como la aprehensión intelectual pueden conceptualizarse dentro del esquema categorial como relativos, en particular dentro del par de relativos conocimiento-lo cognoscible.

A continuación (III.2), nos ocupamos de dilucidar la naturaleza de los objetos simples, incompuestos e indivisibles de *Metaph.* IX y *De An.* III. 6: partiendo de la base que el Estagirita identifica estos ítems con las esencias de todas las categorías, consideramos que su reflexión se orienta principalmente en torno a las formas de las sustancias sensibles. Puesto que las esencias -en el plano lógico-definicional-, constituyen compuestos no predicativos, creemos que constituyen ítems simples y, en otro sentido, también compuestos (III.2.1). Con la finalidad de diferenciar la composición propia de la forma de otras clases de compuestos, abordamos los casos de los compuestos accidentales y las sustancias sensibles (III.2.2.1) y la conceptualización de la unidad de la definición y del objeto definido en *Metaph.* VII (III.2.2.2-3). Esta estrategia interpretativa se funda en la evidencia textual que indica que la reflexión aristotélica en torno a la constitución de los compuestos accidentales y de los compuestos hilemórficos se orienta a partir de la estructura predicativa del enunciado declarativo.

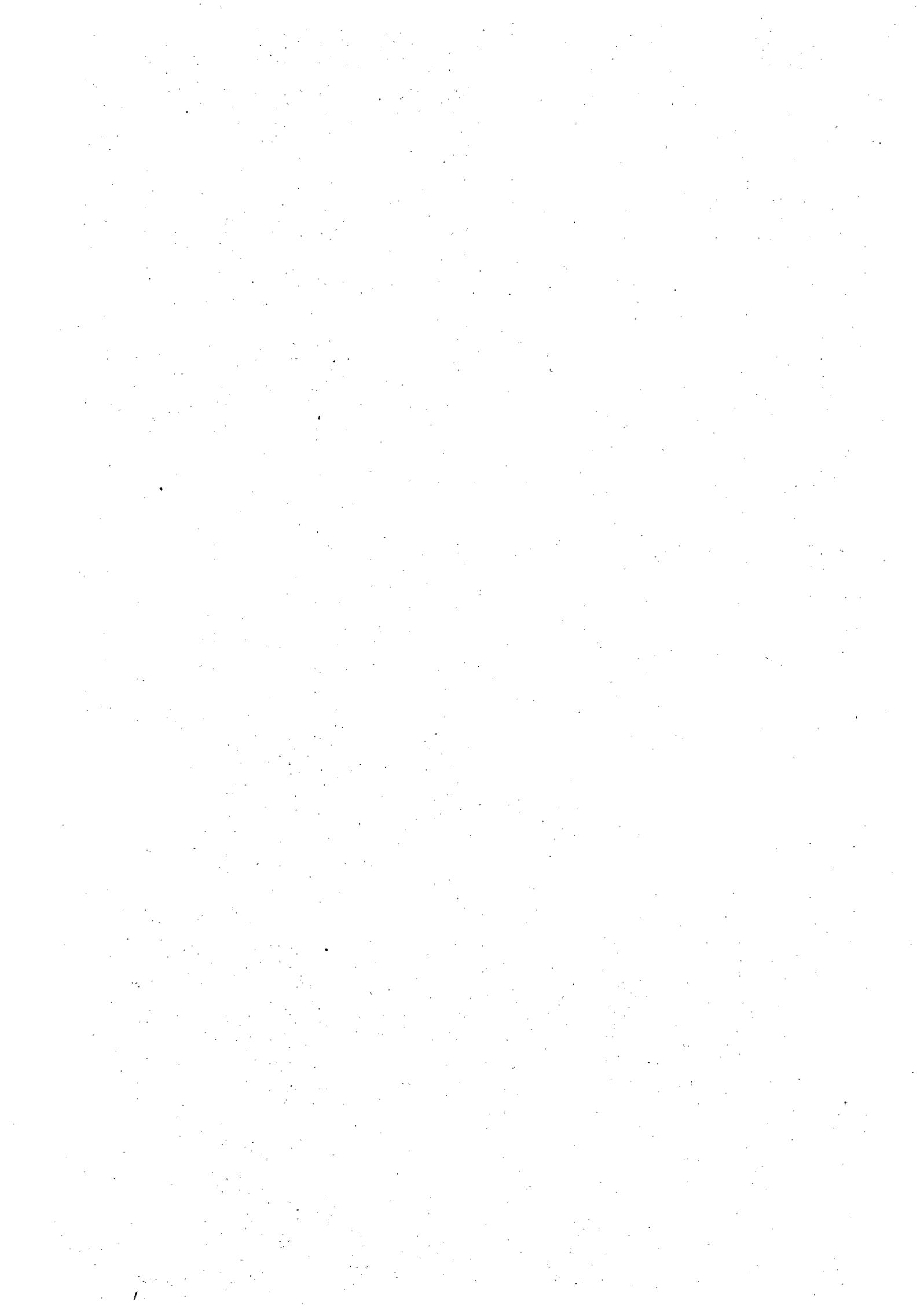
La última sección (III.3) se centra en dilucidar las características de la intelección de las esencias (III.3.1) y la peculiaridad del “error accidental” (III.3.2). Consideramos que ambas cuestiones pueden comprenderse mejor a la luz de la naturaleza compuesta del objeto de intelección: puesto que las esencias constituyen compuestos de género y diferencia específica, la aprehensión de sus partes componentes implicaría que se trata de un proceso gradual y no, como sostiene la interpretación tradicional, de una captación instantánea. En otras palabras, la νόησις comporta una doble dimensión, como proceso cognoscitivo y como culminación del conocimiento.

Por otro lado, la posibilidad del error accidental se funda también en la naturaleza compuesta del objeto inteligido: siguiendo la analogía con la percepción del sensible por accidente, sostendremos que el error tiene lugar cuando el intelecto aprehende correctamente una de las partes de la forma pero yerra en la captación de otra. De acuerdo

con nuestra hipótesis interpretativa, Aristóteles concibió la falsedad a partir de la estructura del enunciado declarativo (erramos cuando enlazamos partes que no se encuentran efectivamente enlazadas) y la habría extrapolado a la aprehensión intelectual. La originalidad de nuestra propuesta reside en una particular concepción del error accidental, de acuerdo con la cual la falsedad tiene lugar en la νόησις -entendida como proceso cognitivo-, cuando el intelecto aprehende equivocadamente una forma inteligible, es decir, cuando capta correctamente el género (total o parcialmente) pero yerra en la diferencia que da lugar a la esencia.

En suma, el trabajo a realizar consistirá en analizar a lo largo de la Tesis los diversos pasajes en los que Aristóteles trata el “ser- como-verdad” (fundamentalmente *Metaph.* V. 7, V. 29, VI. 4 y IX. 10, pero también *De an.* II 6 y, *DI* y 9, *Cat.* 12) con vistas a mostrar que las dos modalidades distintas de la verdad se correlacionan con el ser en el caso de lo compuesto y con el ser en el caso de lo simple. Procuraremos demostrar que el Estagirita no oscila entre dos concepciones distintas de la verdad (predicativa e intuitiva), sino que ambas constituyen partes esenciales de una única teoría consistente.

Nuestra reconstrucción interpretativa no pretende dar cuenta del modo en que Aristóteles pensó la verdad en toda su amplitud (tal ideal hermenéutico es inalcanzable); lo que procuramos alcanzar es una versión del pensamiento aristotélico dilucidada a partir de los conceptos que el propio Estagirita desarrolla en el *corpus*. En otras palabras, nuestra metodología procurará resolver las dificultades interpretativas que surgen de los textos seleccionados a partir de lo conceptualizado por Aristóteles a lo largo de sus tratados.



CAPÍTULO I: ANTECEDENTES DEL PROBLEMA DE LA VERDAD EN EL PENSAMIENTO PLATÓNICO.

“Extr. - Es en este lugar donde, tanto ahora como más adelante, encontraremos al filósofo -cuando lo busquemos-, aunque sea difícil percibirlo claramente, pero la dificultad propia del sofista es de un tipo diferente a la de este.

Teet. - ¿cómo?

Extr. - Aquél, escabulléndose en la niebla del no-ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la obscuridad del lugar”.

- Platón, *Sofista*.

“La filosofía es una lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia mediante el uso del lenguaje”.

- Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*.

I.1.1- La polémica con la sofística en torno a la posibilidad del discurso falso.

El problema de la verdad constituye uno de los ejes fundamentales del pensamiento platónico: desde los diálogos tempranos hasta los de vejez, el filósofo ateniense reflexionó sobre los fundamentos (ontológicos, gnoseológicos y lingüísticos) que posibilitan el λόγος falso. La concepción platónica de la verdad presupone como trasfondo histórico una tradición filosófica que, de algún modo, había sancionado la imposibilidad de la falsedad. La sofística, en particular, había desarrollado elaborados argumentos que cuestionaban seriamente la posibilidad de establecer criterios objetivos para distinguir discursos o juicios falsos. Platón vislumbró con total claridad que su "padre" era el mismo que el de estas tradiciones de pensamiento: el viejo Parménides (*Soph.* 237b-239c), quien en su poema sentaba las bases de las discusiones posteriores sobre el "ser", el "no ser", la verdad y la falsedad.

En el poema, Parménides relata su viaje iniciático hasta llegar a la morada de una misteriosa Diosa que promete enseñarle todo lo que debe saber: por un lado, el corazón imperturbable de la persuasiva verdad (ἀλήθεια) y, por otro, las opiniones (δόξαι) de los mortales (B1¹). Mientras que la verdad es persuasiva y estable, en las opiniones de los mortales no hay una auténtica convicción (πίστις), es decir, no son dignas de confianza.

¹ Citamos siempre los presocráticos por H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratier*, Berlin, 1960-61.

Esta contraposición entre verdad y opinión será crucial en la recepción posterior de la filosofía éléata: por un lado, los sofistas negarán el concepto de verdad (o lo asimilarán a la opinión); por el otro, Platón intentará delimitar y distinguir las características del conocimiento verdadero y la mera δόξα.

El núcleo de las enseñanzas de la Diosa puede resumirse en cuatro tesis fundamentales²: a) hay únicamente dos vías de investigación que se pueden pensar o concebir: "que es y que no es posible no ser" y "que no es y que es necesario no ser" (B2 vv. 1-5). Aquí "es" y "no es" tienen un sentido absoluto: el ser es y es imposible que no sea, mientras que el no ser no es y es necesario que no sea. b) La vía del ser es el camino de la verdad, que es acompañada por la persuasión; por el contrario, el camino del no ser es intransitable porque es en sí mismo incognoscible (B 2, vv 5-8). c) El no ser es excluido como sendero posible porque "lo mismo es pensar y ser" (B 3, B 8, vv. 34-36), es decir, lo que es constituye el objeto del pensar y, correlativamente, el pensamiento, en tanto tal, tiene por objeto lo que es. En otras palabras, si el ser se identifica con el pensar, entonces el no ser es sencillamente ininteligible. El discurso y el pensamiento tienen lugar cuando su objeto es el ser; de lo contrario, no se trata de un genuino decir y pensar. Por otra parte, el no ser (la nada) es ininteligible porque carece de existencia: solo puede pensarse lo que es. De estas afirmaciones sobre los planos que componen la tríada ser-pensar-decir se deduce una concepción de la verdad por adecuación o correspondencia: cuando el pensamiento y el lenguaje tienen anclaje en el ser, entonces son verdaderos; cuando, por el contrario, no refieren a lo que es, son falsos.

d) Por último, la Diosa enseña al éléata el camino transitado por lo mortales que vagan bicéfalos creyendo que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo (B 6), es decir, que confunden y combinan ilegítimamente ser y no ser. Las opiniones de los mortales consisten en discursos engañosos cuyo contenido son "meros nombres" que los hombres han

² Escapa a los fines de la presente introducción un examen pormenorizado de las tesis parmenídeas, cuya obscuridad ha generado una extensa disputa entre los especialistas, así como una cantidad importante de interpretaciones. La primera dificultad radica en determinar el valor del verbo εἶναι en el B. 2, vv. 3 y 5 (existencial o predicativo), así como el sujeto de este verbo. En segundo lugar, la expresión τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν εἶναι τε καὶ εἶναι en el fr. 3 ha aparejado problemas de traducción y de interpretación: para una corriente interpretativa, la traducción de la frase debe implicar la identidad entre ser y pensar, mientras que para otra corriente la frase estipula que el pensamiento se revela y realiza en lo que es. Por último, los especialistas han discutido si las opiniones de los mortales cuentan como una "tercera vía" ilegítima de investigación y cuál es su relación con la doctrina de la verdad.

asignado a fenómenos inexistentes (nacer, morir, devenir, etc.), convenciéndose de su realidad (B 8, vv. 38-41). En otras palabras, dichos nombres son meras convenciones que no guardan una relación natural con aquello a lo que refieren: son solo palabras que no refieren a nada real. La δόξα humana versa sobre lo que cambia (todo aquello que se engendra, corrompe y se presenta como una multiplicidad heterogénea), es decir, sobre los fenómenos de la naturaleza que constituyen el objeto de las explicaciones cosmológicas. Puesto que el ser es en realidad inengendrado, incorruptible, total, único, incommovible y completamente homogéneo (B 8, vv 2-33), las opiniones de los mortales no expresan lo que es (la realidad y la verdad).

De acuerdo con la concepción de la verdad por correspondencia, la δόξα humana es el resultado de un intelecto errante, pues no se encuentra encaminado hacia lo que es. Se trata de un discurso engañoso, cuyos términos no refieren a nada real. Así, la opinión consiste en una *inadecuación* entre los planos del pensamiento, el lenguaje y la realidad. Esta concepción de la δόξα será puesta en cuestión por los sofistas: si el pensamiento y el discurso no refieren o no pueden expresar lo que es (la realidad objetiva), entonces la opinión no puede evaluarse como verdadera o falsa de acuerdo con criterios correspondentistas. Platón, por su parte, reconceptualizará la δόξα, diferenciándola del conocimiento, intentando mostrar qué criterios permiten evaluarla como verdadera o falsa.

Por otro lado, es importante destacar que, aunque Parmenides no haya formulado explícitamente una teoría lingüística, su epistemología sugería un convencionalismo relativo³: los nombres que no se corresponden con la realidad no pierden su estatus lingüístico pero son pura convención humana. En esta línea, Parmenides legó a la posteridad la idea de que los nombres pueden ser legítimos portadores de verdad: si se adecúan a lo que es, entonces no solo portan valor de verdad sino que son verdaderos; si, por el contrario, son pura convención, entonces no poseen referencialidad y, por lo tanto, valor de verdad (no son ni verdaderos ni falsos).

El movimiento sofístico se hizo eco de la tesis parmenídea sobre la imposibilidad del no ser: si el no ser no existe, y es imposible pensarlo y decirlo, entonces el discurso falso, entendido como "hablar de las cosas que no son", es sencillamente imposible. Al conceptualizar el no ser como nada absoluta, la ontología parmenídea contenía

³ Cfr. Calvo J. L. (1983:348).

implícitamente la tesis de la imposibilidad del λόγος falso: el discurso y pensamiento verdaderos son incapaces de apresar el no ser. Por otro lado, de la tesis parmenídea se sigue la verdad necesaria de todo discurso y pensamiento: si estos son genuinos (tienen por objeto el ser), entonces expresan las cosas que son y, en consecuencia, la verdad. Es imposible un pensamiento y discurso auténticos que sean falsos.

En varios de sus diálogos (*Euthyd.* 282b-c, 283e6-284a7, *Cratyl.* 358b, 429b10-431d9, *Rep.* 478b6-c7, *Theaet.* 187c7-200d5, *Parm.* 142a1-6, *Soph.* 251a-b), Platón expone los argumentos sofísticos sobre la imposibilidad de decir lo falso pero siempre en conexión con otras doctrinas que, *prima facie*, no se encuentran vinculadas en modo alguno con las tesis sofísticas⁴. De este modo, en el *Eutidemo*, el filósofo ateniense expone los argumentos sobre la imposibilidad de la falsedad y de la contradicción propuestos por el filósofo socrático Antístenes, pero se los atribuye a Protágoras. En el *Crátilo*, vincula las tesis convencionalista y naturalista del lenguaje con la doctrina de la "*homo mensura*" de Protágoras y la doctrina del flujo permanente que atribuye a Heráclito. En el *Teeteto*, Platón identifica la doctrina de la "*homo mensura*" con la tesis según la cual el saber es sensación y con una "doctrina secreta" (una versión extrema de la doctrina heraclítica del "flujo permanente").

Las referencias veladas o explícitas de Platón a los sofistas remiten a los dos mayores exponentes del movimiento, Protágoras y Gorgias. En el caso del Abderita, este fue ampliamente conocido en la Antigüedad por trastocar el concepto de verdad (ἀλήθεια) con su doctrina de la "*homo mensura*", atribuyéndole a toda δόξα verdad absoluta, en un gesto en clara oposición a la doctrina parmenídea. En el *Teeteto* (una de las pocas fuentes del pensamiento protagórico), Platón expone la doctrina de la "*homo mensura*", y unas líneas más abajo ofrece una importante glosa:

"...el hombre (ἄνθρωπον) es la medida (μέτρον) de todas las cosas (χρημάτων), de las que son en cuanto son (τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι), de las que no son en cuanto no son (τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν)" (*Theaet.* 152a2-4).

⁴ El ocultamiento de los interlocutores en los diálogos consiste en una estrategia argumentativa del propio Platón. Cf. Brochard (1940) y Mársico (2005). Para las múltiples posiciones interpretativas sobre Platón como historiador de la filosofía, Cf. Cambiano (1986), Viano (1986), Berti (1989), Algra, K., Horst, P. & Runia, D. (1996).

"¿Y no está diciendo algo así como que las cosas particulares son para mí tal como me (a)parecen (φαίνεται) y que para ti son tal como se te (a)parecen?" (*Theaet.* 152a6-8)⁵.

En los pasajes expuestos se le adscribe a Protágoras una posición relativista sobre la verdad: es incorrecto afirmar la verdad de algo si no se especifica para quien(es)⁶ (a)parece así⁷. La doctrina protagórica estipula que la verdad de cualquier (a)parecer es relativa a un sujeto; no hay (a)pareceres incorrectos porque todo juicio se funda en objetos que (a)parecen exclusivamente en relación con el hombre. En otras palabras, todos los juicios del hombre (ἄνθρωπος) son verdaderos porque describen cómo se le (a)parecen (φαίνεται) las cosas (χρήματα) en un momento determinado, lo cual está vinculado con cómo las cosas se relacionan con él; no hay cosas "en sí" mismas, sino objetos que (a)parecen en relación o medida (μέτρον) con un sujeto. Al reducir el ser a lo que (a)parece al hombre, la φαντασία deviene infalible y, correlativamente, se derrumba la posibilidad de encontrar un criterio que permita determinar la falsedad de las (a)pariencias.

"No ocurre que en ocasiones, cuando el mismo viento está soplando, para uno de nosotros es frío y para el otro no? ¿Y que uno lo siente ligeramente frío y el otro muy frío? [...] Ahora bien, ¿diremos entonces que el viento en sí mismo es frío o no es frío? ¿O es que le haremos caso a Protágoras: que para el que lo siente frío es frío y para el que no lo siente así no lo es?" (*Theaet.* 152b2-7).

⁵ La traducción del *Teeteto* corresponde a Boeri, Marcelo (2006), quien sigue la edición de Hicken W. F. (1995).

⁶ Tal como aparece en la sentencia protagórica, el término ἄνθρωπος puede interpretarse en varios sentidos. a) Los pasajes del *Teeteto* donde Platón identifica conocimiento con sensación, parecen sugerir que con "hombre" Protágoras se refiere al individuo particular (tu percibes el viento cálido y yo el frío). Esta fue la interpretación más común en la Antigüedad. b) El término puede también interpretarse en un sentido genérico -así como el hombre, otras especies (por ejemplo, el cerdo) puede ser la medida de todas las cosas (161c4-5). Esta es la interpretación de Theodor Gomperz (1893). Finalmente c) "hombre" puede tomarse en un sentido social, haciendo referencia a una determinada *polis*: la comunidad es la "medida" de lo justo y lo injusto (167c4-5). Nos inclinamos por desechar el segundo sentido (expuesto en la crítica al sofista) y conservar los otros dos.

⁷ Como señala Boeri (2007:18), el vocablo griego φαντασία (que puede traducirse como "apariciencia", "aparición", "representación", "presentación", imaginación") se encuentra estrechamente vinculado con términos que denotan juicio o creencia: "puesto que algo se *aparece* de un modo determinado, a uno le *parece* que eso que se le aparece o hace presente *es* así. (...) Lo aparente en este sentido es algo que se le muestra o presenta al sujeto percipiente como siendo de un cierto modo, pero puede ser algo respecto de lo cual no tiene certeza". En otras palabras, toda φαντασία tiene como correlato un juicio o creencia. Nuestra certeza o incertidumbre respecto de nuestras apariencias no se transfiere directamente a nuestros juicios: podemos saber que nuestras apariencias no se corresponden con algo real o, por el contrario, a raíz de un error perceptual, podemos creer que las cosas son tal como nuestra φαντασία nos la muestra.

El ejemplo formulado por Sócrates para ilustrar la doctrina protagórica es claro: respecto de los juicios perceptuales⁸, es imposible errar porque el (a)parecer del objeto en nuestra percepción es infalible; cada uno de nosotros tiene su objeto privado de sensación, de allí que sea imposible hablar de un viento "en sí" con el cual cotejar nuestros juicios⁹. Probablemente Protágoras haya apelado a este tipo de ejemplos para ilustrar que mi experiencia privada no constituye un fundamento válido para desacreditar los juicios de otros -basados en sus propias e infalibles experiencias. El corolario es que yo soy el mejor juez de mis propios juicios, porque soy la medida (μέτρον) de los objetos de mis (a)pareceres¹⁰.

Si bien Protágoras pudo haber formulado ejemplos perceptivos para ilustrar su doctrina, lo más probable es que estuviera interesado en explicar la φαντασία para defender una δόξα relativa al individuo e infalible en la aprehensión de su objeto: no es posible una opinión falsa porque no se puede opinar sobre lo que no es (*Theaet.*167a7-8, 189a-b); la opinión siempre es verdadera porque tiene por objeto lo que es, que viene a identificarse con lo que uno experimenta. Puesto que todos los objetos de experiencia se reducen a objetos que aparecen en relación conmigo, no es posible que las opiniones que yo formule sobre la base de mi experiencia sean falsas. Ahora bien, como tampoco las opiniones de los demás

⁸ Al identificar apariencia y sensación (*Theaet.*152c1-2), Platón reduce el ámbito de las cosas que (a)parecen y son relativas a un sujeto. Hablamos de "reducción" porque es evidente que toda experiencia sensible consiste en un (a)parecer, pero no se da el caso inverso: no todo (a)parecer o apariencia se identifica con una percepción. Puedo afirmar "me parece que X", representando X un contenido de creencia que nada tiene que ver con una experiencia perceptiva (percibo que X). La interpretación platónica solapa apariencia y percepción porque tiene por fin dotar a la segunda de los rasgos característicos de la primera: la sensación debe ser relativa e infalible si en verdad se identifica con el conocimiento. Reconstruyendo de este modo la doctrina de la *homo mensura*, Platón "robustece" la tesis sensista de Teeteto (160d-e). Ver las dos notas siguientes.

⁹ Fine (1994:213-214) distingue entre un "protagorismo estrecho" (la percepción del hombre es la medida de los objetos sensibles) y un "protagorismo amplio" (la *phantasia* es la medida de cualquier cosa o asunto que concierne al hombre). De acuerdo con la autora, la doctrina de la "*homo mensura*" no se encuadra en ninguno de estos relativismos porque consiste, en realidad, en un infalibilismo que sostiene que todas las creencias son absolutamente verdaderas. Ver nota siguiente.

¹⁰ De la sentencia de la *homo mensura* se sigue que los (a)pareceres -y los juicios que se basan en ellos- exceden el ámbito de la percepción sensible; en efecto, Platón afirma que una multiplicidad de "asuntos" (lo honroso, lo vergonzoso, lo justo, lo injusto, lo pío, y lo impío) son relativos a distintos (a)pareceres -fundamentalmente en relación con distintas ciudades (*Theaet.*167c2-7, 172b3, *Crat.* 385e-386e). Esta lectura encuentra apoyatura en la ambigüedad que presenta la palabra χρημάτα, que puede traducirse como "bienes", "propiedades", "asuntos", "eventos", "cosas", "(cosas) útiles", o "(cosas) necesarias". En el contexto de la sentencia protagórica, las "cosas" que resultan relativas al hombre son, fundamentalmente, las cosas útiles y los valores éticos y morales. En esta línea, las χρημάτα implican en sí mismas un μέτρον a partir del cual se mide su utilidad o su valor. Cf. Versenyi (1962: 182), Kerferd (1981:96-98), Cassin (1995: 229).

pueden ser falsas, ya que se basan en sus propias e infalibles experiencias, es imposible la contradicción (*Theaet.* 154a6-9)¹¹.

En suma, Protágoras no cuestiona el concepto de verdad entendido como adecuación discursiva-noética a lo real sino que trastoca los vínculos entre los planos parmenídeos: mantiene ligados el pensamiento y el lenguaje, pero elimina el plano de lo que es, sustituyéndolo por una "realidad" relativizada a cada sujeto (la φαντασία). Al suprimir las cosas como término objetivo de la relación lenguaje-pensamiento-realidad, el sofista arriba a una concepción relativista extrema de la verdad: es imposible determinar un criterio objeto que permita distinguir discurso verdadero y falso porque la falsedad es, sencillamente, imposible.

Gorgias, el segundo sofista más aclamado de Atenas, fue ampliamente conocido por sentar los fundamentos teóricos del arte retórico a partir de la adopción e inversión de las tesis parmenídeas:

"Gorgias de Leontinos pertenecía al mismo grupo que aquellos que han eliminado el criterio, pero no por sostener un punto de vista parecido al de los seguidores de Protágoras. En efecto, en el libro intitulado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* desarrolla tres argumentos sucesivos. El primero es que nada existe [Tesis 1]; el segundo, que, aun en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre [Tesis 2]; y el tercero, que, aun cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros [Tesis 3]" (Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 65 ss)¹².

El sofista de Leontinos, al igual que los protagóricos, rechaza la posibilidad de establecer un criterio que permita delimitar la verdad y la falsedad al impugnar, por un lado, cada uno de los elementos que componen la tríada parmenídea (el ser, el pensamiento y el lenguaje) y, por otro, los vínculos que dichos planos mantienen entre sí. A diferencia

¹¹ Para explicar por qué se producen (a)pariencias contrarias, Platón le atribuye a Protágoras una teoría de la percepción que toma elementos teóricos de la doctrina heraclíteica: puesto que todo fluye permanentemente (152d6-8), las cosas carecen de determinaciones propias (152d4-5) y, en consecuencia, no hay un ser en sí y por sí (152d2-6); de ello se sigue que las cosas se le aparecerán a cada uno con determinaciones diferentes, y las opiniones que expresan estas apariencias serán siempre verdaderas. Ello no quita que lo que es verdad "para mí" sea falso "para ti" y que ambos estemos en la verdad.

¹² A diferencia del caso de Protágoras, las fuentes del pensamiento gorgiano no se circunscriben a Platón. En lo que respecta al *Tratado del no ser*, poseemos dos versiones, una transmitida por Sexto Empírico, y otra de un autor anónimo pseudo-aristotélico. Si bien hay diferencias importantes entre las dos versiones, hemos optamos por ceñirnos a la versión de Sexto en los puntos centrales que concuerda con la versión del autor anónimo. Para un examen más detallado de la relación entre ambas versiones cf. Dupréel (1948:64), Gigon (1972:97), Cassin (1996:28-34), Kerferd (1955:4) y Untersteiner (1993:148). La traducción que seguimos del tratado corresponde a Antonio Melero Bellido, Editorial Gredos (1996).

del Abderita, la conclusión última de Gorgias es que todo discurso es esencialmente falso porque es incapaz de alcanzar lo que es. La argumentación gorgiana apunta a demostrar la imposibilidad de una tríada en la cual se produzca una correspondencia o adecuación entre sus elementos, puesto que estos siempre permanecen disociados.

En la primera tesis¹³, Gorgias argumenta que "nada existe" en abierta oposición al viejo Parménides, que había concebido el ser como pura existencia homogénea, inmutable, e incorruptible. Esta argumentación¹⁴ tiene por objeto impugnar el ser porque, en la tríada parmenídea, este constituye la referencia y el sustento ontológico del hablar y del pensar: si nuestro discurso y pensamiento refieren a lo que no existe, entonces es imposible que sean verdaderos¹⁵. La verdad, entendida como adecuación del pensamiento-lenguaje a lo real, es imposible porque no hay nada real que oficie de correlato ontológico.

En la segunda tesis del *Tratado del no ser*, el sofista concede la posibilidad de que exista algo pero inmediatamente sostiene la ininteligibilidad del ser o, lo que es lo mismo, la incapacidad del pensamiento de aprehender lo real. Si el pensamiento tiene por objeto lo que no es, entonces lo que es no puede ser pensado (SE VII 78). El argumento aducido para sostener que somos incapaces de pensar el ser consiste en señalar que: a) nuestros actos de pensamiento no dotan de realidad efectiva a sus contenidos; b) ante la posibilidad de pensar tanto el ser como el no ser, no existe criterio o garantía alguna que nos permita saber si el objeto de nuestro pensamiento es real o si constituye una mera apariencia. Si el

¹³ La argumentación gorgiana procede como una reducción al absurdo respecto de tres posibilidades de existencia. (a) Lo que no es no existe: (i) puesto que si existiera sería (lo que no es) y no sería (en tanto pensado), lo cual es absurdo, (ii) puesto que los pares contradictorios deben tener accidentes contrarios, el ser no existirá si el no ser existe. (b) Lo que es no existe: (i) si existe, es eterno o engendrado o ambas cosas a la vez. (ii) Si lo que es existe es uno o múltiple. A continuación Gorgias procede a mostrar que ninguna alternativa es posible. (i) Si lo que es es eterno entonces no tiene principio y es infinito, no pudiendo existir en absoluto porque no puede existir en ningún lugar (no puede ser contenido por nada diferente ni por sí mismo). Tampoco puede ser engendrado, puesto que en dicho caso debería proceder de lo que es (ya que su existencia es, ya existe) o de lo que no es (del cual nada se engendra). Lo que es tampoco puede ser eterno y engendrado porque ambas posibilidades son mutuamente excluyentes. (ii) La unidad tampoco le corresponde al ser puesto que este siempre puede dividirse (según la cantidad, continuidad, magnitud o cuerpo). Ahora bien, eliminada la unidad, la multiplicidad queda también suprimida. (c) Lo que es y no es no existe. De lo argumentado anteriormente se sigue, (i) por un lado, que si ser y no ser existen, se identifican en el no ser (la inexistencia) y, (ii) por el otro, que no pueden existir los dos simultáneamente y por separado, puesto que se identifican.

¹⁴ Numerosos especialistas han sostenido una polémica interpretativa en torno al carácter ambiguo de la primera tesis, es decir, si se trata de una argumentación ontológica, gnoseológica u onto-gnoseológica. Cf. Untersteiner (1967:212), Kerferd (1981: 96), Cassin (1995:26-28) y Mársico (2005:94-96).

¹⁵ En otras palabras, Gorgias niega que el plano ontológico constituya el objetivo de la captación epistémica. Cf. Lidden, D. (1975: 209-27), y Donovan, B. (1993: 35-47).

pensamiento puede pensar el no ser, entonces sólo puede aprehender el no ser¹⁶. En otras palabras, el conocimiento es imposible porque nuestro pensamiento permanece disociado respecto de los objetos existentes¹⁷.

Por último (SE VII 83-86), el sofista de Leontinos pretende demostrar que, aunque lo que es pudiera ser aprehendido por el pensamiento, este no puede comunicarse a otro a través del discurso. En esta tesis Gorgias no niega la comunicación (el intercambio de palabras) ni tampoco la posibilidad de significar una cosa por medio del λόγος; lo que niega es que podamos comunicar las cosas mismas, es decir, significar un objeto con nuestro discurso y que otro pueda aprehender ese mismo objeto. Gorgias cuestiona la posibilidad de emplear el lenguaje para referirnos a algo real que se encuentra más allá de nuestro pensamiento. Para fundamentar esta tesis el sofista expone varios argumentos: (i) en primer lugar (83-84), señala que nuestra experiencia del ser es fundamentalmente sensible: cada sentido (vista, oído, etc.) aprehende exclusivamente las cosas sensibles que les corresponden (colores, sonidos, etc.). En otras palabras, es imposible que las cosas se revelen ante nosotros por medio de un sentido que no es apto para captarlas. Es por ello mismo que el λόγος, que es ontológicamente diferente de las cosas sensibles, es incapaz de revelarlas. (ii) En segundo lugar (85), Gorgias señala que, cuando aprehendemos las cosas sensibles, se produce en nosotros sensaciones y un discurso interior que remite a ellos. Tanto el objeto de percepción como las sensaciones son privados, subjetivos e intransferibles. En consciencia, el λόγος no expresa una realidad sensible independiente del sujeto, sino una experiencia privada del objeto que es inaprehensible por los demás. Cuando el discurso se dirige a otro no hay posibilidad de reproducir en quien lo escucha la sensación que originó ese λόγος en primera instancia. (iii) Por último (86), el sofista deja de lado la dimensión significativa del discurso y lo aborda en tanto objeto sensible, es decir, en tanto sonido audible. Puesto que cada cosa sensible se revela a sí misma (ante un sentido

¹⁶ Gorgias plantea el argumento como una disyunción excluyente: el pensamiento capta lo que es o capta lo que no es. De este modo excluye la posibilidad de que nuestros pensamientos pueda referir algunas veces a la realidad y otra veces no.

¹⁷ Como contrapartida de este argumento el sofista plantea el siguiente caso hipotético: si las cosas pensadas son reales, entonces es imposible pensar las cosas que no existen (SE VII 80), es decir, es imposible el error y la falsedad. Ahora bien, la posibilidad de concebir seres imaginarios como Quimeras prueba que es posible pensar cosas que no existen y, en consecuencia, que el pensamiento piensa lo que no es. Si el pensamiento piensa lo que no es, no hay garantías de que pueda también pensar lo que es.

específico), es imposible que el discurso, entendido como un objeto sensible más, pueda significar las cosas, puesto que los objetos no se significan mutuamente.

Algunos estudiosos han señalado que el *Tratado del no ser* constituye la parte crítica de la obra gorgiana, mientras que la parte positiva es expuesta en el *Encomio de Elena*. Luego de sentar las bases de su nihilismo ontológico y su relativismo gnoseológico, Gorgias se propone mostrar en el *Encomio* cómo funciona el λόγος disociado del ser y del pensamiento en el marco del arte retórico. En el contexto de la defensa de Helena, el sofista de Leontinos muestra que el discurso tiene una función crucial una vez que se ha independizado de las cadenas que lo forzaban a expresar el pensamiento y lo real. Aunque la causa de Helena parezca indefendible, Gorgias ensayará una argumentación que tiene por finalidad persuadir a su auditorio: puesto que la verdad (entendida como adecuación) ha sido impugnada, y que no existe una realidad objetiva a la cual remitirnos para juzgar los actos de Helena, el λόγος puede desplegar su poder persuasivo para producir realidades lo suficientemente verosímiles que contribuyan a la defensa de la acusada. La τέχνη retórica se caracteriza por la eficacia en producir experiencias humanas que ocupan el lugar de la realidad en la mente del auditorio¹⁸. La verosimilitud de tales experiencias no se basa en ningún correlato ontológico sino en la coherencia (κόσμος) de los enunciados¹⁹.

En suma, si para Gorgias la verdad no puede evaluarse en términos de correspondencia con lo real, debe ajustarse a criterios de coherencia discursiva. Si adoptamos la perspectiva adecuacionista, deberíamos afirmar, de acuerdo al sofista, que todos nuestros enunciados son falsos porque permanecen desvinculados de lo real.

Si bien la doctrina gorgiana tuvo un impacto enorme en la πόλις ateniense, es preciso señalar que no constituyó la única perspectiva que abordó el estudio del lenguaje durante el siglo V a.C. A diferencia de la perspectiva gorgiana -que centraba su examen en los efectos persuasivos del λόγος, un conjunto heterogéneo de pensadores reflexionaron en torno a la relación lenguaje-realidad, advirtiendo la posibilidad del error, es decir, que el discurso no exprese fielmente lo real. Entre estos diferentes pensadores podemos nombrar al

¹⁸ De acuerdo con Verdenius (1981:116), para Gorgias toda persuasión constituye un engaño: puesto que no podemos conocer la realidad, permanecemos en un mundo de apariencias. En consecuencia, la realidad que se nos impone por medio de la persuasión no puede sino ser falsa.

¹⁹ Cf. Consigny, S. (1992: 45-53) y Segal C. (1962: 99-155).

presocrático Empédocles²⁰, al atomista Demócrito²¹, al sofista Pródico²² y al socrático Antístenes²³; todos ellos heredaron de Parménides la preocupación por la falsedad del discurso, entendida como la *inadecuación* ente nombre y realidad nombrada. En esta línea, la pregunta por la verdad es formulada en términos referenciales: un nombre (ὄνομα) es verdadero cuando denota correctamente su objeto. ¿Cómo explicar que el lenguaje -nuestro único medio para pensar y hablar de las cosas-, tenga anclaje en el ser y no constituya la expresión de una mera opinión (δόξα) basada en apariencias? En otras palabras, ¿en qué se basa la correcta referencia del nombre?

Una teoría que se propuso responder estos interrogantes y que gozó de popularidad tanto en el movimiento sofístico como en algunas escuelas filosóficas fue la ὀρθότης ονομάτων (adecuación o corrección de los nombres). Numerosos testimonios señalan a Pródico de Céos como el padre de esta teoría y a Protágoras como uno de sus mayores exponentes²⁴. De acuerdo con Pródico, la polisemia y otras imperfecciones del discurso constituyen dificultades importantes que comprometen la claridad y efectividad de la correlación lenguaje-realidad; para superar estas dificultades, y establecer la adecuación exacta entre nombre y cosa, es necesario esclarecer el significado objetivo del término mediante un análisis semántico y realizar las correcciones (ὀρθότης) pertinentes sobre la morfología del nombre. Para esta concepción naturalista del lenguaje, el nombre denota correctamente su objeto cuando refleja su naturaleza propia.

²⁰ Empédocles expresa su filiación parmenídea al negar la generación y corrupción. En rigor, afirma el filósofo, solo hay mezcla de lo existente (DK 31 B 8). Cuando los hombres hablan como si las cosas se generaran y corrompieran, en realidad no se expresan correctamente (B 9).

²¹ En una cantidad importante de fragmentos se atribuye a Demócrito el estudio de los nombres, la preocupación de que estos efectivamente reflejen la naturaleza de aquello que nombran, y una serie de modificaciones a los nombres para que estos refieran correctamente (DK 68 B 19, 20, 26, 121, 122, 122a, 128, 129a, 135).

²² En varios testimonios (DK 84A13, 14-18), se vincula a Pródico con la práctica de diferenciar términos similares a partir de un análisis semántico. En *Eutidemo* 277e-278a (DK 84A16) Platón le adjudica la ὀρθότης τῶν ονομάτων en el contexto de un pasaje sumamente irónico en el cual afirma que este procedimiento es un mero juego de palabras que no permite conocer la verdadera naturaleza de los objetos nombrados.

²³ De acuerdo con el testimonio de Epicteto, afirma para Antístenes la επίσκεψις τῶν ονομάτων (el examen de las palabras) es el principio de la educación (SSR V. A. 160).

²⁴ En *SH* XIV 173b17 (DK 84A28), Aristóteles le adjudica al Abderita la afirmación de que hay una inadecuación entre nombre y objeto que se manifiesta en términos como μῆνις (cólera) y πῆληξ (celada) cuya morfología es femenina pero semánticamente se asocia a características masculinas como la agresividad y la guerra. Para corregir las inconsistencias del uso, el sofista recomendaba usar artículos masculinos con dichos términos. En una línea similar, Platón afirma que Protágoras llevaba a cabo un estudio de las palabras que tenía por finalidad su corrección (*Fedr.* 266 = DK 80A26).

Tanto la ὀρθότης τῶν ονομάτων de Pródico como los argumentos nihilistas de Gorgias constituyeron influencias teóricas insoslayables en el pensamiento de Antístenes, el filósofo socrático que, de acuerdo con varios testimonios²⁵, mantuvo una importante disputa intelectual con Platón. Aunque el filósofo ateniense nunca nombra explícitamente a su rival socrático, podemos rastrear varias de sus tesis en diferentes diálogos²⁶ y en algunos testimonios aristotélicos. De acuerdo con el Estagirita, la doctrina antisténica se compondría de una tesis principal y tres tesis derivadas que son inaceptables: en primer lugar, Antístenes sostiene que "nada puede ser enunciado excepto por medio de un enunciado propio, un único enunciado para una única cosa" (*Metaph.* V. 29 1024b32-33). De acuerdo con la tesis del οἰκεῖος λόγος, a cada cosa en el plano ontológico le corresponde un único λόγος y, a su vez, cada λόγος denota sólo una cosa entre todas las entidades existentes. El λόγος es aquí identificado con el nombre (ὄνομα), puesto que su función específica consiste en nombrar, es decir, identificar y distinguir el objeto denotado entre todas las cosas existentes. Para denotar un objeto, el λόγος debe recoger su característica esencial de lo contrario, no puede establecer referencia alguna, permaneciendo ajeno al objeto. Dadas estas particularidades, podemos caracterizar la vinculación entre realidad y lenguaje como una correspondencia unívoca entre elementos de planos diferentes. Dicha correspondencia es "rígida" puesto que el λόγος no puede denotar otra cosa que no sea la que le corresponde: el λόγος de "Sócrates" no es el λόγος de "Platón", ni tampoco lo es "Sócrates blanco" de "Sócrates impiadoso". Los λόγοι no son intercambiables entre sí porque la esencia nombrada en cada λόγος no es la misma, pertenece a cosas diferentes. Esta correspondencia es también "necesaria": como no cabe expresar sino el propio enunciado para cada cosa, toda expresión emitida refiere obligatoriamente a su objeto.

La tesis del οἰκεῖος λόγος constituye una clara respuesta al nihilismo gorgiano que cuestionaba la capacidad del lenguaje de expresar lo real. Para Antístenes, los nombres que empleamos para referirnos a las cosas constituyen el correlato lingüístico objetivo que refleja su naturaleza particular. Dado que la correlación nombre-cosa es infalible y unívoca,

²⁵ Cf. SSR V. A. 27-30, 147-159. Para la exposición de los socráticos seguimos las ediciones de GIANNANTONI (1983).

²⁶ En las secciones siguientes abordaremos con más detalle los argumentos de corte antisténico que Platón expone y critica en *Eutidemo* y *Crátilo*. En *Soph.* 251b5-c6, Platón expone escuetamente la tesis antisténica del οἰκεῖος λόγος.

en los casos de términos oscuros o polisémicos, basta realizar un análisis semántico²⁷ que esclarezca el significado y, por ende, la correlación entre el término y el objeto nombrado. A diferencia de Pródico²⁸, la investigación de los nombres que proponía Antístenes no se reducía a una indagación lingüística o gnoseológica: puesto que lenguaje y realidad poseen estructuras perfectamente isomórficas, y que la referencialidad es infalible, el análisis del λόγος se erige como un genuino camino para acceder y conocer lo real. Contra Gorgias, el filósofo socrático argumenta que el discurso no solo es infalible para expresar lo real, sino que nos garantiza un conocimiento legítimo de la realidad.

Platón y Aristóteles advirtieron las consecuencias "inadmisibles" de la doctrina antisténica: si la referencia del λόγος (ὄνομα) es infalible, entonces (i) no sólo es imposible decir lo falso (*Cratyl.* 283e-c, *Metaph.* V. 29 1024b34) sino también (ii) es imposible la contradicción (*Cratyl.* 285d-b *Metaph.* V. 29 1024b33-34) y (iii) la definición (*Cratyl.* 413s, *Met.* VIII. 3 1043b23-26).

(i) ¿Por qué de la doctrina antisténica se sigue una tesis claramente sofística como la imposibilidad del λόγος falso?²⁹ De acuerdo con la tesis del οικειῶς λόγος, la referencia del nombre a su objeto es necesaria, por lo que el lenguaje sólo puede expresar lo que es y, por ende, sólo puede decir la verdad. En otras palabras, para que el discurso sea posible es necesario que denote una cosa (si no denotase nada, no sería discurso). Al denotar establece una referencia con algo –dice lo que es– por lo tanto dice algo verdadero. En consecuencia, referirse a una cosa que es resulta suficiente para que el λόγος sea verdadero. La significatividad del λόγος implica su verdad. De este modo, queda excluida del discurso la

²⁷ El análisis semántico en cuestión tiene por finalidad deducir el sentido de un término a partir de examinar el uso específico que este patentiza en diferentes contextos y en relación con otros nombres del mismo campo semántico. El análisis semántico, no obstante, no excluía el recurso a la etimología. Para un examen ilustrativo y detallado del procedimiento Cf. Mársico (2005: 118-127).

²⁸ De acuerdo con Mársico (2005:117-8), son notables las diferencias entre las teorías de Pródico y Antístenes: (i) mientras que la ὀρθότης τῶν ὀνομάτων de Pródico presupone una correlación imperfecta nombre-cosa y una corrección orientada a enmendarla, la ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων de Antístenes se reduce a un análisis semántico que presupone una correlación perfecta. (ii) Por otro lado, la teoría antisténica no se encuentra orientada por ninguna normativa o finalidad retórica, sino que tiene por meta el conocimiento de lo real a partir del λόγος. (iii) Dado que, para Antístenes, la estructura semántica del lenguaje es objetiva, se aleja del relativismo protagórico que, de algún modo, sugiere un relativismo semántico convencional.

²⁹ Los críticos de Antístenes han acertado en señalar que la imposibilidad del λόγος falso es una consecuencia necesaria de las premisas de su teoría; en particular, el testimonio de Proclo es esclarecedor: "Antístenes decía que no es posible contradecir (ἀντιλέγειν), pues, dice, todo enunciado dice la verdad. Pues el que dice, dice algo, el que dice algo, dice lo que es, y el que dice lo que es dice la verdad" (SSR V. A. 155).

posibilidad de decir algo falso, puesto que cuando hablamos decimos la verdad o no decimos nada en absoluto –lo que equivale a quedarse callado.

(ii) De la necesaria referencialidad del lenguaje, se desprende que no puede producirse contradicción alguna, puesto que es imposible que haya dos enunciados opuestos acerca del mismo objeto (denotado). Si alguien afirma algo y otro lo contradice, enunciados diferentes con referencias diferentes están en juego. Si, por el contrario, hablan de la misma cosa, dicen el mismo enunciado. En ambos casos no hay lugar para la contradicción.

(iii) La teoría antisténica plantea serias dificultades tanto para la definición de ítems simples como la de ítems compuestos. De acuerdo con el testimonio aristotélico, Antístenes habría concebido la definición como un enunciado largo compuesto de dos o más términos (un sujeto y, por lo menos, un predicado) que expresa la esencia del objeto definido. El problema de la definición, así concebida, es que vincula varios λόγοι a un mismo objeto definido, lo cual por principio del οἰκεῖος λόγος, no es legítimo: hay sólo un λόγος (nombre) para cada cosa. En el caso de los ítems compuestos, la definición no es posible porque enunciar sus partes componentes predicativamente implicaría emplear varios λόγοι para referirse a una única entidad. En el caso de los ítems simples, la definición es imposible por la simplicidad misma de lo definido: aquí no hay predicación posible, no podemos atribuirle nada al sujeto de la definición en la medida en que carece de partes componentes. Los ítems simples únicamente pueden ser percibidos y nombrados, ni siquiera descriptos.

Algunos estudiosos, siguiendo el testimonio aristotélico, han señalado que la doctrina del "Sueño de Sócrates" (expuesta en *Theaet.*201e-202c), debe atribuírsele a Antístenes³⁰. Recordemos brevemente que dicha doctrina es expuesta en un intento por definir el conocimiento como opinión verdadera acompañada de λόγος (enunciado, explicación, definición³¹, etc.). De acuerdo con la doctrina del sueño, la explicación o definición de un objeto consiste en dar cuenta de los elementos componentes que conforman un objeto compuesto. Los elementos, por su parte, son unidades incompuestas que no pueden reducirse entre sí ni pueden analizarse en sub-partes y, por ende, no admiten definición alguna. Puesto que la predicación implica algún tipo de atribución de partes, los elementos,

³⁰ Cfr. Burnyeat (1976:164-73), Brancacci, A. (1999: 345-74).

³¹ De acuerdo con Sedley (2004:153), en este contexto "dar y recibir un λόγος" es equivalente a definir.

sólo pueden ser nombrados y percibidos. De estas consideraciones se sigue una asimetría cognoscitiva: mientras que los ítems compuestos pueden definirse y conocerse, los elementos simples son indefinibles e incognoscibles³².

Como veremos en las próximas secciones del presente capítulo, las consecuencias inadmisibles de la doctrina antisténica tienen por raíz la equiparación de λόγος con ὄνομα, es decir, la identificación del enunciado al nombre. Para resolver la imposibilidad del discurso falso y la imposibilidad de la contradicción, Platón conceptualiza la predicación como una función propia del lenguaje que no se reduce a la nominación y puede dar cuenta del error: la verdad y la falsedad no residen en los nombres aislados (y la referencia a sus respectivos objetos), sino en la combinación de términos, puesto que allí se produce un pronunciamiento sobre los objetos nombrados, a saber, que se encuentran combinados o relacionados de un modo determinado.

Sin embargo, esta concepción "estrecha" del lenguaje no es privativa de Antístenes: después de Platón, algunas corrientes filosóficas de la antigüedad reivindicaron la concepción nominal del lenguaje; en esta línea, los megáricos³³ criticaron la predicación en tanto *locus* referencial y veritativo. Para el megárico Estilpón, la única manera correcta de referirnos a una entidad es a través de su nombre propio³⁴: el nombre "hombre" no es adecuado para hablar de Sócrates (este hombre particular concreto) ni tampoco para

³² La explicación queda reservada para los objetos compuestos: si explicar consiste en analizar las partes simples que componen un objeto, sus elementos -en tanto simples e irreductibles- son inexplicables. Platón critica la asimetría gnoseológica de la teoría del sueño: si los elementos que componen un objeto son en sí mismo incognoscibles, ¿cómo es posible que el compuesto de dichos elementos sea cognoscible? (202d-206b). Platón considera que es imposible conocer un compuesto si sus elementos son incognoscibles, ya sea que por "compuesto" se entienda (a) la sumatoria de elementos o (b) una forma única que se origina de la suma de elementos. (a) En el primer caso, la incognoscibilidad de los elementos se transfiere al compuesto. (b) En el segundo, si el compuesto consiste en algo más que la sumatoria de elementos, entonces no puede reducirse a estos y constituye, por tanto, una forma simple e indivisible que es en sí misma incognoscible.

³³ De acuerdo con el testimonio de Asclepio (SSR, II.O.26), Euclides, Estilpón y los megáricos en general fueron influenciados fuertemente por la escuela parmenídea, al punto de aceptar las consecuencias contraintuitivas sobre la imposibilidad de la generación, la destrucción y el cambio. Es preciso señalar, no obstante, que hay un extenso debate entre los especialistas sobre la influencia éléata y socrática en esta escuela. En todo caso, es muy probable que, si los megáricos aceptaban la ontología monista éléata, se vieran inclinados a rechazar las Formas platónicas y la predicación como vía legítima de referirnos a la realidad.

³⁴ De acuerdo con el testimonio de Simplicio (SSR, II.O.30), los megáricos sostuvieron una concepción del lenguaje similar a la antisténica: a cada λόγος le corresponde un objeto denotado diferente. En otras palabras, los enunciados "Sócrates blanco" y "Sócrates músico" son diferentes y, por lo tanto, refieren a cosas diferentes con definiciones diferentes. De ello se sigue que, (1) si cada cosa puede ser nombrada únicamente mediante su λόγος propio, y que (2) las cosas diferentes se hallan separadas entre sí, entonces (3) "Sócrates blanco" se encuentra separado de "Sócrates músico". Probablemente con esta argumentación los megáricos trataban de exponer la paradoja que supondría referirnos a Sócrates mediante la predicación.

referirnos a cualquier otro individuo humano (*SSR II.O.27*). Es imposible que el nombre "hombre" (un término general), no denote un individuo particular y, a la par, a todos los demás hombres particulares³⁵. Si no hay posibilidad de distinguir entre los individuos denotados por el nombre "hombre", entonces este término no nombra a ninguno de ellos³⁶. Por otra parte, la combinación de términos llevada a cabo en la predicación no es lícita porque las definiciones del predicado y del sujeto son diferentes (*SSR II.O.29*): la esencia de "hombre" no se identifica con la esencia de "bueno" ni viceversa, por lo que no es legítimo atribuirle a un término la definición del otro. En el caso de que fuera lícito afirmar "el caballo corre", el predicado ("corre") sería un nombre propio del sujeto ("caballo") y no podría predicarse legítimamente de otros animales. Puesto que cada nombre denota un objeto diferente, los términos involucrados en la predicación no son coextensivos (ni en su referencia ni en su valor de verdad) y, por lo tanto, no pueden combinarse legítimamente. Si no podemos predicar una cosa de otra, debemos limitarnos a llamar a cada cosa por su nombre propio. La predicación únicamente es lícita si entre sujeto y predicado tiene lugar una identidad esencial; caso contrario, la predicación carece de validez porque no refiere a nada en absoluto. Si entre las entidades del mundo y los términos lingüísticos hay una correspondencia unívoca, entonces la predicación posee una estructura propia que no coincide ni refleja lo real.

La filosofía megárica influyó en Menedemo de Eretria (*SSR II. O. 7*), quien no sólo negó la legitimidad de la predicación (*SSR III.F.19*) sino también el uso de negaciones, implicaciones y conjunciones (*SSR III.F.18*)³⁷. En última instancia, la convicción de Menedemo consiste que algo sólo puede ser nombrado por su nombre propio. Para ilustrar esta idea, el eretiano expone el ejemplo de la virtud³⁸ (*SSR III.F.17*): si bien esta es una

³⁵ En esta línea, puede suponerse una crítica a la Teoría de las Ideas: los términos generales denotan Formas y, por ello mismo, es imposible que puedan nombrar individuos concretos.

³⁶ *Cfr.* Denyer, 1991:34

³⁷ Probablemente, como señala Denyer (1991:38-40), Menedemo habría rechazado el empleo de negaciones e implicaciones porque la verdad de las proposiciones que las incluyen no tiene como correlato necesario un estado de cosas positivo que coincida uno a uno con las partes de la proposición. Puesto que las proposiciones refieren a su objeto al igual que los nombres, las negaciones e implicaciones carecen de un objeto al cual nombrar. Por otro lado, el eretiano habría rechazado las conjunciones porque, al poder negarse o incluirse en implicaciones, poseen los mismos inconvenientes que estas. En lugar de emplear esta clase de proposiciones, sería más conveniente limitarse a las proposiciones simples, en particular, los nombres.

³⁸ Este ejemplo es parecido al que emplea Euclides de Mégara para exponer que el lenguaje multiplica (en nombres) lo que en la realidad constituye una unidad (*SSR, II.A.30-32*).

sola, se acostumbra llamarla con diferentes nombres (valentía, templanza o justicia); del mismo modo, la predicación atribuye nombres impropios a las cosas a las que refiere.

De Euclides de Mégara en adelante, la dialéctica megárica tuvo por finalidad refutar cualquier pretensión de conocimiento objetivo³⁹. Las paradojas megáricas, en particular, pretendían revelar la inadecuación entre lenguaje y realidad y, por lo tanto, exponer la inutilidad del λόγος para acceder a la realidad. La adopción de una concepción nominal del lenguaje por parte de los megáricos tiene, en este sentido, una finalidad negativa: demostrar que el λόγος es esencialmente incapaz de alcanzar lo real y, por lo tanto, es intrínsecamente falso. En este sentido, tanto la filosofía megárica como el pensamiento gorgiano sostienen que el λόγος es incapaz de significar, lo que equivaldría a negarle cualquier valor de verdad. Si el discurso significa algo, es que puede ser tanto verdadero como falso.

Como podemos contemplar, el abanico de posiciones teóricas en torno al discurso y la verdad fue amplio tanto antes como después de Platón. La polémica en torno a la posibilidad del discurso significativo y el error continuó hasta los tiempos de Aristóteles. En el segundo capítulo examinaremos en qué respectos el Estagirita es un continuador de la línea platónica tanto en las lecturas sobre los antecesores y contemporáneos de su maestro, como en la solución conceptualizada por aquel.

I.1.2 - La concepción platónica del lenguaje.

Tal como vimos en la sección anterior, las reflexiones en torno a la verdad en la Antigüedad se encontraban estrechamente vinculadas con diferentes conceptualizaciones del lenguaje. Ello no significa que el problema de la verdad fuera concebido en términos exclusivamente lingüísticos; por el contrario, el esclarecimiento del discurso como herramienta de acceso a lo real implicaba relevar los compromisos ontológicos y gnoseológicos presupuestos o implicados por dicha concepción del λόγος. En esta línea, la ontología monista de los eléatas hizo escuela: si la realidad es una unidad inengendrada e inmutable, todo discurso que se base en la multiplicidad cambiante de las apariencias, necesariamente no representa el ser y divide lo que en verdad es uno en una pluralidad.

³⁹ Cfr. Mársico, 2012: 55-57.

Para Parménides la verdad consiste en la coincidencia de los planos del discurso, el pensamiento y la realidad: partiendo de la identidad entre ser y pensar (tesis gnoseológica) y la inexistencia del no ser (tesis ontológica), el Eléata concluye que únicamente puede pensarse y, en consecuencia decirse, lo que es. El pensamiento auténtico, la vía legítima para pensar, tiene por objeto el ser; de ello se sigue que es imposible pensar y decir lo que no es. Si el pensamiento y discurso, en tanto tales, tienen lugar, entonces solo pueden referir a lo que es. A diferencia del camino de la verdad, la δόξα de los mortales no constituye una forma auténtica o legítima de pensamiento y discurso: el intelecto errante tiene por objeto un confuso híbrido de ser y no ser y, en consecuencia, su expresión discursiva consiste en nombres carentes de sentido.

En los planteos sofísticos de Protágoras y Gorgias se niega, por diferentes razones, la posibilidad de una ontología. En el caso del Abderita, el relativismo gnoseológico de la doctrina de la *homo mensura* implica la negación de una realidad objetiva independiente de las (a)pariencias subjetivas; el Leontino, por su parte, niega el conocimiento objetivo (derivado de la realidad objetiva) y, a la par, la posibilidad de expresar nuestras sensaciones subjetivas. El lenguaje, en los planteos sofísticos, queda referido a la realidad subjetiva y libre de cualquier compromiso ontológico, por lo que se erige como herramienta fundamental de la retórica.

Los discípulos de Sócrates mantuvieron concepciones y valoraciones diferentes del lenguaje, así como diferentes presupuestos ontológicos y gnoseológicos. Antístenes mantuvo una confianza absoluta en el lenguaje como vía de expresión y conocimiento del plano de lo real, que concibió fundamentalmente en términos empiristas: únicamente existe y pueden conocerse las cualidades sensibles y lo cualificado. Encontramos aquí un marcado rechazo de la ontología platónica, que sostenía la existencia de Formas suprasensibles como verdadero objeto de conocimiento. Otra importante diferencia entre ambos socráticos radica en el plano lingüístico: mientras que Antístenes mantuvo la tesis del οικειός λόγος y, en consecuencia, la verdad necesaria de todo discurso, Platón concibió que el *locus* primario de la verdad no son los nombres aislados, sino la combinación predicativa, que puede ser tanto verdadera como falsa. El lenguaje, para Platón, es nuestra única vía de acceso a lo real pero ello no significa que sea absolutamente certera. Esta desconfianza en el λόγος se

acentúa aún más en los megáricos, que sostuvieron una desvinculación absoluta entre los planos de la realidad y el discurso.

El problema del discurso falso en el pensamiento platónico puede circunscribirse a cuatro diálogos fundamentales: *Eutidemo*, *Crátilo*, *República* y *Sofista*. En el diálogo de juventud *Eutidemo* Platón expone y critica (insuficientemente) las tesis de la imposibilidad de la falsedad y de la contradicción. En el *Crátilo*, vuelve a exponer dichas tesis pero en el contexto del tratamiento de las teorías lingüísticas que, a juicio de Platón, constituyen su fundamento conceptual. Aunque ambos diálogos concluyen en aporía, es importante rastrear en ellos la incipiente caracterización del *lóγος* que Platón formula porque luego, en su pensamiento maduro, reformula dicha concepción en estrecha conexión con una modificación de su ontología. En otras palabras, en el *Sofista*, Platón ofrece una solución al problema del discurso falso a partir de una reconceptualización de la teoría de las Formas que presupone una nueva concepción del lenguaje. La teoría de los géneros mayores y el parricidio de Parménides (el "no ser", de algún modo, es), presuponen una concepción novedosa del *lóγος* y esta, por su parte, presupone una modificación de la ontología puesto que el discurso, en tanto combinación de nombres, se funda en la combinación de Formas.

La concepción platónica de la verdad predicativa adquiere dimensiones inusitadas a partir de la comparación no solo con las teorías de sus predecesores y contemporáneos, sino también con el pensamiento platónico de madurez: en la *República*, Platón sostenía una ontología pre-parricida y una concepción adecuacionista del lenguaje que implicaban una concepción ontológica de la verdad. De acuerdo con nuestra lectura, en el *Sofista* se produce un quiebre en el pensamiento platónico y un abandono de la concepción ontológica a favor de una conceptualización predicativa. En las siguientes secciones examinaremos el desarrollo de la concepción platónica del lenguaje en estrecha conexión con la conceptualización de la verdad predicativa.

I.1.2.1 - *Eutidemo*: exposición de las argumentaciones sofísticas.

Sócrates, preocupado por la formación de la juventud en la virtud, pide encarecidamente a los hermanos Eutidemo y Dionisodoro que, mediante su saber retórico, expongan e inciten a los jóvenes presente a la necesidad de aprender la virtud. Sócrates no recibe lo que

espera de estos supuestos maestros; en su lugar recibe una serie de entrecados argumentos erísticos que tienen por finalidad refutar las nociones comunes de aprendizaje, conocimiento, falsedad, contradicción, etc.

Los personajes de Eutidemo y Dionisodoro -los portavoces de las tesis sofísticas en el diálogo homónimo-, han sido objeto de discusión por parte de los especialistas. Por un lado, se encuentran quienes abogan por incluirlos entre los sofistas reconocidos como tales por la crítica⁴⁰ y, por otro, quienes sostienen que -por detrás de dichos personajes- se encuentran interlocutores socráticos contemporáneos a Platón⁴¹. El perfil intelectual de los hermanos es, en efecto, confuso: sostienen tesis sofísticas, su argumentación es refutativa, y esgrimen argumentos antisténicos⁴². Sin adentrarnos en este extenso debate interpretativo, es importante señalar que, si el filósofo no es explícito ni riguroso citando y exponiendo las tesis de sus rivales, ello no se debe a una falta de seriedad historiográfica o a un intento malicioso de desfigurar las tesis de sus interlocutores; por el contrario, Platón, en tanto filósofo que reflexiona sobre sus antecesores y contemporáneos, reúne y encarna en dos personajes literarios las posiciones intelectuales que, a su juicio, arriban a las mismas conclusiones a partir de argumentos similares (sean falaces o sencillamente inaceptables).

En el *Eutidemo*, Platón expone dos argumentos que tienen por finalidad demostrar la imposibilidad de la falsedad (283e6-284a7, 284b5-c7) y luego, a continuación, un argumento para probar la imposibilidad de la contradicción (285d7-286b6). En ambos casos, los argumentos no pretenden demostrar la imposibilidad fáctica de mentir o contradecir sino que más bien cuestionan la posibilidad de señalar, discernir o censurar discursos falsos o contradictorios a partir de criterios objetivos. En otras palabras, las argumentaciones sofísticas invierten la carga de la prueba: no son los hermanos los que deben probar la imposibilidad de la mentira o la contradicción, son sus interlocutores

⁴⁰ En esta línea podemos situar a Sprague (1972) y a Kerferd (1981).

⁴¹ En esta línea, Mársico (2012: 37-58) sostiene que las tesis de los interlocutores del diálogo no son referidas a los sofistas, en tanto tales, sino en tanto un conjunto heterogéneo de pensadores relativistas. Por otro lado, la disciplina de Eutidemo y Dionisodoro no es definida como sofística sino como erística, puesto que su entrecada argumentación consiste en una refutación de las tesis sostenidas por sus adversarios. En esta línea, las argumentaciones del diálogo reflejarían la dialéctica megárica que tenía por finalidad cuestionar y erradicar las creencias del sentido común sobre la correlación lenguaje-realidad, causando perplejidad en sus interlocutores. Los argumentos sobre la imposibilidad de la falsedad y la contradicción, si bien son de cuño antisténico, habrían sido esgrimidos por los interlocutores mégaricos del diálogo con fines erísticos.

⁴² Cfr. S. Rappe (2000:282-303).

quienes deben ofrecer un λόγος (explicación) que permita demarcar enunciados falsos o contradictorios.

El primer argumento se desarrolla a partir de la intervención de Ctesipo, quien acusa a Dionisodoro de mentir. Inmediatamente intercede en la discusión su hermano Eutidemo e inicia un interrogatorio dialéctico cuando le pregunta al joven si cree que es posible mentir, es decir, hablar con falsedad (283e7). La argumentación procede del siguiente modo⁴³:

1. Eutidemo y Ctesipo acuerdan que decir una falsedad implica decir algo (λέγειν τι). Cuando hablamos, nos referimos a una cosa y no a otras, es decir, el λόγος tiene un objeto definido que debe expresar para ser significativo (Οὐκοῦν εἴπερ λέγει αὐτό, οὐκ ἄλλο λέγει τῶν ὄντων ἢ ἐκεῖνο ὅπερ λέγει;).
2. ¿El que dice algo, dice lo que es (τὸ ὄν)?, pregunta el sofista. El joven responde afirmativamente, por lo que queda acordado que el objeto de discurso es una cosa que es. En otras palabras, siempre que el discurso es significativo es porque dice lo que es.
3. De las premisas 2 y 3 se sigue que quien dice lo que es y las cosas que son, dice la verdad (λέγει τᾰληθῆ).
4. Por lo tanto, es imposible mentir o decir falsedades (οὐδὲν κατὰ σοῦ ψεύδεται). (*Euthyd.* 283e7-284a8)

El razonamiento esgrimido por Eutidemo tiene por finalidad identificar decir algo (λέγειν τι) con decir lo que es (τὸ ὄν) y, a partir de allí, equiparar decir algo (significativo) con decir la verdad (λέγειν τᾰληθῆ). El argumento es falaz porque depende de la ambigüedad de las expresiones λέγειν τι (nombrar o enunciar algo) y τὸ ὄν (participio del verbo ser que puede significar tanto "existir" como "ser verdadero")⁴⁴. En el primer caso, la ambigüedad afecta a la primera premisa: nombrar (decir algo) consiste en señalar un objeto con el lenguaje, mientras que enunciar o predicar (decir algo de algo) implica un pronunciamiento sobre las cosas (decir cómo son). Mientras que la primera operación lingüística no es verdadera ni falsa (nos referimos a un objeto mediante el nombre o no

⁴³ El siguiente argumento se encuentran expuesto en términos muy similares en *Cratyl* 429b10-431d9. En su comentario a dicho diálogo, Proclo atribuye el argumento a Antístenes (37, ed. Pasquili).

⁴⁴ *Cfr.* Sprague, R. (1962: 15)

hablamos de nada en absoluto), la segunda admite ambas posibilidades: expresamos lo que es tal como es o, por el contrario, tal como no es. La nominación es significativa si refiere a su objeto, mientras que la predicación es significativa si articula coherentemente sujeto y predicado.

La argumentación del *Eutidemo* -dirigida a probar la imposibilidad de la falsedad-, resulta plausible únicamente si aceptamos que en la primer premisa λέγειν τι equivale a *nombrar* algo: así como la nominación, cuando ocurre, refiere necesariamente a su objeto, el λόγος debe expresar necesariamente la verdad cuando es emitido. Ahora bien, para que el discurso sea necesariamente verdadero (y excluya la falsedad), es necesario otro supuesto que es provisto en la segunda premisa: τὸ ὄν, el objeto del discurso, debe significar en este contexto "ser verdadero". Si el que dice lo que es dice algo significativo (nombra algo), entonces cuando habla expresa necesariamente la verdad. En otras palabras, si el objeto de discurso (lo que es), equivale a "ser verdadero", entonces es condición suficiente aludir a algo para que el λόγος resulte verdadero. De ello se sigue la consecuencia que advierte Sócrates: "es imposible decir lo falso, pues cuando se habla se dice la verdad o no se habla". Desde esta perspectiva, el lenguaje queda ligado al ser: el enunciado verdadero expresa lo que es, mientras que el falso no refiere a nada.

En suma, de acuerdo con el primer argumento, la imposibilidad del discurso falso se funda en la imposibilidad de expresar o referirnos al no ser: el λόγος, siguiendo el modelo del nombre, nombra o no nombra. En el primer caso, únicamente puede expresar lo que es, que se identifica con lo que es verdadero. El no ser no puede ser nombrado porque, de acuerdo con la ontología parmenídea, debe identificarse con lo que no existe en absoluto (284b3-4), es decir, con la nada -que es en sí misma impensable e inexpresable. Es por ello mismo que la ausencia de nominación no puede identificarse con "decir lo que no es" y debe equipararse a permanecer callado. En otras palabras, los enunciados que no son verdaderos no expresan una falsedad (lo que no es o las cosas que no son) sino que carecen de objeto de referencia.

Los tintes antisténicos de este argumento son notorios: si el λόγος es significativo entonces refiere necesariamente a su objeto (lo que es); si dice lo que es entonces es indefectiblemente verdadero.

La argumentación de Eutidemo descansa en las ambigüedades de las expresiones señaladas porque presupone una indistinción entre nombre y enunciado, por un lado, y lenguaje y realidad, por el otro. En el *Sofista*, Platón desarmará la argumentación sofística a partir de distinguir diferentes modalidades lingüísticas (nombrar y predicar) y de diferenciar los planos del λόγος y la realidad. En el presente diálogo Platón no ha desarrollado las distinciones conceptuales pertinentes⁴⁵ y sigue con fidelidad al padre Parménides: si ser, pensar y decir consisten en una tríada unificada, entonces inevitablemente realidad, pensamiento y lenguaje han de coincidir. Si nuestro pensamiento y discurso coinciden con las cosas que son, es imposible pensar y decir lo que no es⁴⁶. En esta línea, Platón intentará demostrar que la significatividad del discurso y su referencia a lo que es no implican que deba ser necesariamente verdadero.

El segundo argumento de Eutidemo dirigido a probar la imposibilidad de la falsedad examina la dimensión productiva del discurso en estrecha conexión con la noción de "no ser" absoluto:

"Nadie dice las cosas que son, diciéndolas produciría ya algo y tú has reconocido que es imposible que alguien sea capaz de producir lo que no es, de manera que según tu misma afirmación, nadie puede decir una mentira, y si es cierto que Dionisodoro dice algo, dice la verdad y dice cosas que no son" (284c2-5)⁴⁷.

El argumento parte de varios presupuestos aceptados por el incauto Ctesipo: (i) las cosas que no son no tienen existencia; (ii) no podemos obrar de ninguna manera sobre lo que no es⁴⁸ (en particular, no podemos producirlo); y (iii) las acciones de los oradores frente a un

⁴⁵ Si leemos retrospectivamente el *Eutidemo* desde el *Sofista*, podemos encontrar en germen la solución al problema del discurso falso en dos afirmaciones de Ctesipo: primero el joven dice "pero sucede Eutidemo, que quien ha dicho eso (la falacia de Dionisodoro), no ha dicho cosas que son" (284b1-2) y luego afirma que "ocurre que él, de algún modo, dice las cosas que son, pero no las dice, sin embargo tal como efectivamente son" (284c8-9). En estas pocas líneas, Ctesipo intenta distinguir los planos del lenguaje y la realidad sugiriendo que el discurso puede referirse a lo real sin reproducirlo tal cual es. En otras palabras, el joven expone tímidamente la idea de que el discurso, aunque refiera a las cosas que son, puede no obstante decir las como no son (el discurso falso dice algo diferente de lo que es).

⁴⁶ Cfr. Marcos, G. (2000: 146).

⁴⁷ La traducción corresponde a Olivieri (1983), basada en la edición de la J. Burnet, *Platonis Opera*, vol, III, Oxford, 1903 (reimpresión, 1957).

⁴⁸ No se puede hacer nada con lo que no es, ni decirlo ni pensarlo (286c). Esta tesis continua presente en otros diálogos platónicos. Crátilo, en el diálogo que lleva su nombre, se pregunta "¿de qué modo quien habla podría decir lo que no es?" (429d). En *Rep.* se replantea la cuestión en términos de conocimiento: "el que conoce, conoce algo que es, pues ¿cómo podría conocer lo que no es?" (476e). En el *Theaet.* 188e-189b

público son una forma de *producción* (que da lugar a algo que es). De este último punto depende la refutación del joven: si el discurso expresa algo que no es, entonces lo produce en el acto como algo que es y, por lo tanto, es imposible decir una falsedad⁴⁹. Si fuera posible expresar el no ser, en tanto tal, entonces sería posible producir objetos inexistentes, lo cual es absurdo⁵⁰. En otras palabras, el discurso produce siempre su propio objeto (algo que es) y, por ello mismo, es siempre verdadero.

De la imposibilidad del discurso falso se sigue una segunda tesis: puesto que todos los enunciados son verdaderos, es imposible la contradicción. Sócrates atribuye a Protágoras y a sus seguidores esta tesis (286c2-3): en efecto, si la opinión (δόξα) de cada uno se funda en una (a)pariencia (φαντασία) infalible y verdadera, entonces es imposible opiniones contradictorias, cada opinión expresa lo que es. La consecuencia de la doctrina de la *homo mensura* es que las experiencias y juicios de cada uno son verdaderos, independientemente de que no coincidan con los ajenos⁵¹.

Dionisodoro comienza su argumentación acordando con Ctesipo que cada una de las cosas que son posee su propio y distintivo λόγος (que en este contexto debe entenderse como el nombre que lo denota): cada cosa solo puede ser nombrada por su propio nombre. Por otro lado, le recuerda al joven que nadie puede expresar con palabras lo que no es, descartando de este modo la posibilidad de que uno de los enunciados contradictorios sea falso: la contradicción no consiste, entonces, en la oposición entre un λόγος verdadero y otro falso, es decir, "que uno diga el enunciado propio de la cosa y el otro no". Si dos personas emiten dos λόγοι diferentes, cada uno posee su propia y distintiva referencia y, por lo tanto, cada uno es verdadero por denotar su propio objeto. Los enunciados se comportan como los nombres: no diríamos que tiene lugar una contradicción cuando alguien dice "Teeteto" y

Sócrates traza una analogía entre percibir y pensar: quien ve, oye o piensa debe ver, oír o pensar lo que es, pues pensar lo que no es equivale a no pensar.

⁴⁹ Spangenberg (2010:235-7) señala que Gorgias fue el primero en advertir la capacidad performativa del λόγος: ante la infabilidad del ser y la separación radical entre discurso y realidad, el λόγος tiene la capacidad de instituir lo real sin restricción alguna. Por otro lado, la autora vincula la capacidad productiva del λόγος en *Eutidemo* con la sexta caracterización del sofista en el diálogo homónimo, donde se lo define como productor de todas las cosas a partir de una sola técnica (232a-237b): el discurso es siempre verdadero porque produce su propio objeto.

⁵⁰ Cfr. Di Camillo (2007: 4)

⁵¹ En el *Eutidemo*, Platón critica escuetamente la imposibilidad de la contradicción, afirmando que el Abderita se refuta a sí mismo. Esta crítica es desarrollada más extensamente en *Theaet.* 171a-c: si Protágoras afirma que todas las opiniones son igualmente verdaderas, también debería admitir la verdad de las opiniones de aquellos que consideran que su doctrina es falsa, contradiciéndose a sí mismo.

otro "Sócrates", pues cada uno dice el objeto que le corresponde. La contradicción, entendida como la contraposición entre una afirmación y una negación es sencillamente imposible porque cada λόγος nombra una cosa diferente. Del mismo modo, tampoco se produce contradicción alguna cuando dos personas dicen el mismo λόγος (puesto que refieren a la misma cosa) o cuando ninguno de los dos dice el enunciado propio de la cosa (puesto que, en dicho caso, ninguno se referiría al objeto). Desde esta perspectiva, la referencia asegura el sentido y la verdad; por otro lado, la diferencia terminológica garantiza diferentes referencias y, por lo tanto, la imposibilidad de la contradicción.

En suma, el *Eutidemo* es un diálogo que patentiza muy claramente que las argumentaciones sofisticas sobre la imposibilidad de la falsedad y de la contradicción se sustentan tanto en la concepción nominal del discurso como en la ontología parmenídea: por un lado, el λόγος es concebido bajo el modelo del nombre; por otro lado, el no ser es implícitamente conceptualizado como "nada absoluta". De ambas presuposiciones se sigue que es imposible decir lo que no es o, en otros términos, que la nada es innombrable. Que el lenguaje y el no ser constituyen el "refugio" del sofista es expuesto magistralmente por Platón en el *Sofista* cuando lo define como productor de imágenes habladas (234c6): el sofista emplea el λόγος -que es en sí mismo μίμησις (copia o imagen) de la realidad- para embrujar a los jóvenes y hacerles creer que su discurso expresa la realidad cuando, en realidad, expresa lo que no es. El conflictivo status de la noción de no-ser constituye la sombra en la que el sofista se oculta (254a5) para evitar ser señalado como engañador y productor de falsedades.

I.1.2.2 - *Crátilo*: crítica de las teorías convencionalista y naturalista del lenguaje.

§a. Exposición de las teorías de Hermógenes y Cratilo

Si en el *Eutidemo* Platón se limita a exponer las argumentaciones sofisticas y no ahonda en sus fundamentos teóricos, en el *Crátilo* explicita su perspectiva lingüística y la somete a críticas severas. El tema principal del diálogo es la ὀρθότης (rectitud o exactitud) de los nombres, con lo cual se define desde el comienzo de la discusión entre Sócrates y Hermógenes una perspectiva de análisis del lenguaje; Platón adopta este enfoque

lingüístico para mostrar sus limitaciones y contradicciones internas. Sin embargo, aunque se trate de un diálogo aporético y refutativo, podemos colegir varios desarrollos teóricos importantes que perdurarán y recibirán mayor refinamiento en el pensamiento platónico de madurez.

En el transcurso del diálogo Platón discute y somete a crítica las posiciones defendidas por Hermógenes y Crátilo, a saber, el convencionalismo y el naturalismo. Como se ha hecho notar, la discusión entre Hermógenes y Sócrates es más extensa que la mantenida con Crátilo porque abarca dos momentos diferentes: el tratamiento y la crítica del convencionalismo (348d-388d), y una suerte de examen preliminar de algunas nociones naturalistas (388d-427e), a saber, la figura del legislador, el pasaje de las etimologías, la tesis del nombre como imitación y la tesis de los nombres primarios. En este sentido, la discusión posterior con Crátilo (427e-440e) presupone la discusión entre Hermógenes y Sócrates, con lo cual el tratamiento de la posición naturalista, en su conjunto, es más amplio y extenso que el del convencionalismo. Por otro lado, la posición del propio Sócrates -quien emplea argumentos naturalistas contra Hermógenes y argumentos convencionalistas contra Crátilo- ha sido objeto de múltiples interpretaciones⁵². Aunque dichas teorías lingüísticas sean antagónicas, ambas comparten varios presupuestos en común:

(i) La indistinción entre nombre y enunciado: el lenguaje es concebido en su estructura y función bajo el modelo del nombre.

(ii) La exactitud de los nombres: el nombre, si es un auténtico nombre, es correcto (tiene necesariamente un objeto de referencia).

(iii) La verdad de los nombres: el nombre es verdadero si es el apropiado para denominar algo.

⁵² Para algunos especialistas, la discusión de las posiciones convencionalista y naturalista gira en torno al lenguaje como μίμησις (imitación) de la realidad. Aunque Sócrates rechace el discurso como vía de acceso y conocimiento transparente de la realidad, no abandonaría su concepción mimética del lenguaje (435c2). *Cfr.* Marcos (1995), Mié (2004), Dixsaut (2003). Para Crombie (1963), Sócrates sostiene una solución intermedia entre convencionalismo y naturalismo. Guthrie (1990) señala que algunos especialistas, apoyándose en el pasaje de las etimologías, le atribuyen a Platón la concepción de un lenguaje ideal que se corresponde perfectamente con la realidad. Para el autor, estas lecturas pueden rechazarse atendiendo a las afirmaciones explícitas del diálogo. Otros autores, por el contrario, sostienen que Sócrates rechaza el convencionalismo extremo de Hermógenes pero rescata una versión moderada (ver nota siguiente).

(iv) Conocimiento de la realidad: puesto que los nombres son exactos, constituyen una vía legítima para conocer las cosas.

En otras palabras, tanto el convencionalismo como el naturalismo se mueven en las coordenadas teóricas de la ὀρθότης τῶν ὀνομάτων. Sócrates no se limitará a criticar y rechazar estas dos teorías, sino que irá más allá e impugnará la perspectiva lingüística en la que ambas se fundamentan. Este enfoque es lo suficientemente amplio como para abarcar problemas filosóficos ligados al lenguaje, tales como el conocimiento y la verdad. En esta línea, no resulta incomprensible la actitud de Sócrates en el diálogo: aunque rechace ambas teorías, puede rescatar algunas de sus nociones más relevantes.

Para Hermógenes, partidario del convencionalismo, la exactitud de los nombres no se funda en modo alguno en la noción de naturaleza (φύσις): el vínculo referencial entre nombre y objeto nombrado no depende ni de la naturaleza del primero ni de la naturaleza del segundo. Esta es, precisamente, la tesis del naturalismo profesado por Crátilo: puesto que el nombre debe reflejar la naturaleza de aquello que nombra, "Hermógenes" no puede ser nunca el nombre adecuado de su interlocutor (383b-384a, 384c, 408b); la estirpe del dios Hermes goza de riqueza, mientras que este es pobre. Hermógenes, por el contrario, sostiene que no hay naturaleza alguna a la que el nombre deba adecuarse para ser correcto. La referencia lingüística se fundamenta en un pacto (συνθήκη) o consenso (ὁμολογία), es decir, en la convención (νόμος) y el hábito (ἔθος). En esta línea, todos los nombres son correctos porque dependen de una imposición convencional. Tanto en la primera formulación del convencionalismo (384c9-d8) como en la refutación de Crátilo (434e1-435d1), la convención y la costumbre tienen una dimensión social fundamental: la institución del nombre y su significación se legitiman y se patentizan en el uso y la costumbre. Si nos entendemos cuando hablamos, es porque las palabras que empleamos tienen un significado compartido, apuntan a un referente compartido por los hablantes. De acuerdo con el convencionalismo, es el uso (o convención) el que establece la adecuación o corrección de los nombres: si el lenguaje es convencional, es porque sus significados son relativos a una determinada comunidad de hablantes (los griegos, los bárbaros, etc.). Este aspecto "social" del lenguaje es suprimido por Sócrates cuando induce al incauto Hermógenes a aceptar una versión radicalizada del convencionalismo. Esta estrategia

argumentativa de Platón tiene por fin la refutación de su interlocutor, lo cual no significa que el filósofo desconociera por completo esta dimensión social y comunicativa del lenguaje, puesto que la emplea para refutar a su otro adversario naturalista⁵³.

Por otro lado, Crátilo⁵⁴ (428e1-432a4) sostiene que la adecuación o corrección de los nombres no dependen de ninguna convención social sino de la relación natural de imitación (μίμησις): los nombres constituyen imágenes o representaciones de las cosas que nombran.

"De otro lado, la exactitud de los nombres que acabamos de recorrer parecía consistir en revelar como es cada uno de los seres" (422d1-3)⁵⁵.

"Puede entonces, Hermógenes, que no sea banal, como tú crees, la imposición de nombres, ni obra de hombres vulgares o de cualquier hombres. Con que Crátilo tiene razón cuando afirma que las cosas tienen nombre por naturaleza y que el artesano de los nombres no es cualquiera, sino solo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma (εἶδος) tanto a las letras como las sílabas" (390d7-e4).

De acuerdo con esta teoría, el lenguaje es, en su estructura y función, idéntico a las artes imitativas: así como una pintura representa un objeto en virtud de su semejanza, un nombre denota un objeto si imita -mediante letras y sílabas-, su esencia. Si no se produce tal representación, entonces no tiene lugar ninguna relación de referencia y, por lo tanto, el nombre es incorrecto ("Hermógenes" no refiere a su interlocutor, sino a otro individuo cuya naturaleza se corresponde con el nombre). En otras palabras, la adecuación de los nombres depende de que estos imiten la naturaleza de las cosas⁵⁶. El naturalismo de Crátilo acuerda con la posición antisténica que existe una correlación férrea entre nombre y objeto nombrado. De ello se sigue una consecuencia muy importante: si el nombre es exacto, entonces nos da a conocer la esencia de lo nombrado (435d5-6).

⁵³ Puesto que Sócrates refuta pero luego vuelve a recurrir al convencionalismo, se debate entre los especialistas si la refutación del convencionalismo es concluyente (Williams, 1982:90 y Baxter, 1992:17) o si esta teoría es viable para Sócrates (Barney, 1997:143 y Keller, 2000:48).

⁵⁴ Respecto del personaje histórico, contamos con dos testimonios opuestos: de acuerdo con el Estagirita, Crátilo fue maestro de Platón luego de la muerte de Sócrates (*Met.* I. 987a), mientras que Diógenes Laercio afirma que su relación fue previa al tutelaje socrático. Estos testimonios son importantes porque señalan la influencia del pensamiento heraclíteo radical en Platón pero, a su vez, el distanciamiento del filósofo. Platón, en ninguna parte del *corpus*, afirma explícita o implícitamente su filiación al heraclitismo pero sí lo hace respecto de Sócrates.

⁵⁵ Traducción de Calvo, J. L. (1982), quien sigue la edición de Burnet (1961) y Méridies (1950).

⁵⁶ De acuerdo con Mársico (2012:47), la concepción del lenguaje como imitación no era una tesis sostenida por el naturalismo, sino una reelaboración platónica.

El paralelismo entre el lenguaje y las artes miméticas tiene un segundo punto destacado por Sócrates: así como el pintor posee el arte de la pintura, el legislador o nominador⁵⁷ es el artesano que posee el arte de imitar las esencias mediante las sílabas y letras adecuadas.

Ante el deseo de Hermógenes por conocer en qué consiste esta clase de exactitud de los nombres, Sócrates propone un análisis etimológico semejante al de Homero y los poetas (391d-427d). Aunque el análisis del complejo y extenso "pasaje de las etimologías"⁵⁸ escapa a nuestro estudio, es importante destacar dos teorías cruciales que son afirmadas allí: (i) la tesis del flujo continuo y (ii) la tesis sobre los nombres primarios. Ambas tesis son introducidas, en apariencia, para fundamentar el análisis etimológico realizado previamente pero, en realidad, tienen por objeto refutar el naturalismo. Por un lado, la doctrina heraclítica radicalizada (411b-c) explica los fundamentos ontológicos que subyacen a la lógica de la formación e imposición de nombres: todos los nombres han sido puestos según la idea de que todo se mueve⁵⁹. Por otro lado, la distinción entre nombres primarios y secundarios es expuesta para fundamentar los análisis etimológicos realizados anteriormente: los nombres secundarios se derivan y dependen, en su adecuación a lo real, de los primarios, cuya correspondencia es más evidente (421d-422d). Luego de reintroducir la tesis del nombre como imitación y la figura del legislador (422d-424c), Platón reformula la tesis sobre los nombres primarios (424b-426b): los nombres secundarios no se componen y se adecúan a la realidad por medio de nombres primarios sino de fonemas (sílabas y letras) semánticamente significativos.

⁵⁷ El legislador, por medio del establecimiento de la ley y la costumbre, fija los nombres. En el transcurso del diálogo es poco lo que se dice de esta figura: no es una comunidad de hablantes, sino un hombre particular con el conocimiento relevante (388e3-389a3). Por otro lado, se rechaza que pueda ser un Dios o una entidad sobrehumana: en primer lugar, postular un legislador divino es un recurso similar al *deus ex machina* de la tragedia (425d). En segundo lugar, un legislador sobrehumano no puede haber formado un lenguaje en el cual conviven términos opuestos como el reposo o el movimiento (438c-d), puesto que tal lenguaje sería imperfecto por no reflejar la auténtica naturaleza del universo.

⁵⁸ Mársico (2006:38-34) explica que la metodología empleada en el pasaje es muy similar a la antisténica.

⁵⁹ Es importante señalar que los especialistas han debatido extensamente sobre el posicionamiento intelectual y las tesis defendidas por Crátilo. En el diálogo, Platón le adscribe el naturalismo lingüístico y la ontología heraclítica, lo cual contradice el testimonio aristotélico (*Metaph.* IV. 1010a7-15), de acuerdo con el cual Crátilo habría abandonado el lenguaje -limitándose a hacer signos con las manos para comunicarse-, por seguir a rajatabla la tesis heraclítica de que no puede nombrarse lo que cambia constantemente. Para solucionar esta aparente contradicción, algunos comentaristas han sostenido que, tras la figura de Crátilo, se esconden otros pensadores criticados por Platón. Schleiermacher (1916: 550-81) inició la línea de lectura que identifica a Antístenes como el blanco de las críticas platónicas. En la actualidad varios autores han vuelto a esta lectura (Derbolav (1972), Blaise (1986), etc.). Dupréel (1922:322) afirma que, aunque haya existido el personaje histórico de Crátilo, en el diálogo Platón construye una figura literaria.

§b. Las críticas al convencionalismo y el naturalismo

Tal como señalamos anteriormente, la estrategia argumentativa llevada a cabo por Sócrates para refutar a Hermógenes consiste en radicalizar su teoría; elimina el aspecto social de la convencionalidad del lenguaje e induce a su interlocutor a que acepte una versión individualista del convencionalismo: es exacto el nombre que cada individuo instituye (385a1-b1, 385d2-e3). Esta operación dialéctica le permite a Sócrates vincular el convencionalismo con el relativismo protagórico, puesto que ambos conceptualizan al individuo como la "medida" en función de la cual se mide el significado y la verdad, respectivamente. De acuerdo con la doctrina de la *homo mensura* (385e4-386a4), la esencia de las cosas que son (τὰ ὄντα) es distinta para cada individuo, de allí que no tengan una esencia (οὐσία) propia y consistente. Siguiendo el paralelismo, el individuo es también medida del nombre que se le impone a cada una de las cosas que son. Lo que permite asociar y pasar de una teoría a la otra es la dificultad que ambas plantean: la imposibilidad del discurso falso.

Luego de acordar con Hermógenes que el discurso puede ser tanto verdadero como falso y que la parte más pequeña del discurso (el nombre) es legítima portadora de valores de verdad (385a2-d1)⁶⁰, Sócrates infiere del convencionalismo la tesis de la imposibilidad del discurso falso:

"Sóc. - ¿Acaso el nombre que cada uno atribuye a un objeto es el nombre de cada objeto?

Herm - Sí.

Sóc. - ¿Entonces también cuantos se atribuyan a cada objeto, todos ellos serán sus nombres y en el momento en que se les atribuye?

Herm. - Yo desde luego, Sócrates, no conozco para el nombre otra exactitud que esta; el que yo pueda dar a cada cosa un nombre, el que yo haya dispuesto, y que tú puedas darle otro, el que, a tu vez, dispongas" (385d2-9).

La consecuencia del convencionalismo extremo es clara: si es correcto el nombre que cada uno instituye, entonces es imposible nombrar lo que no es. En otras palabras, la

⁶⁰ En relación con este pasaje es importante destacar la polémica entre los especialistas: Schofield (1982), objetó que el argumento estaba incompleto y que debía consistir en un interpolación en el texto. El lugar original, más consistente con el contexto, debía encontrarse después de 387c5. De acuerdo con Sedley (2003), este problema constituye un indicio de diferentes ediciones de la obra en la Antigüedad. Para Mársico (2005), este pasaje tiene por finalidad vincular, desde el inicio del diálogo, el problema de la adecuación de los nombres con la verdad.

institución convencional del nombre, en el acto mismo en que se realiza, dota al término de una referencia necesaria. Puesto que el nombre denota necesariamente su objeto, no puede ser sino verdadero. De acuerdo con lo convenido por los interlocutores previamente (385b7-8), el discurso verdadero es el que designa a los seres como son y falso el que los designa como no son (Ἄρ' οὖν οὗτος ὅς ἄν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής· ὅς δ' ἄν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής;). Por otro lado, el discurso verdadero, entendido como enunciado, se compone de nombres necesariamente verdaderos y, correlativamente, el enunciado falso se compone de nombres necesariamente falsos (385c1-c6)⁶¹. De ellos se sigue que, si los nombres que componen los enunciados son necesariamente verdaderos, entonces es imposible -en virtud de la composicionabilidad del enunciado-, formar un enunciado falso a partir de ellos. En suma, la primera dificultad del convencionalismo de Hermógenes consiste en que es incompatible con la posibilidad del enunciado falso: si la falsedad es posible, entonces no todos los nombres son exactos (no todos refieren a lo que es).

Es interesante señalar una dificultad que no aparece explícitamente en el texto pero queda sugerida a partir de la tesis del convencionalismo extremo: puesto que la institución del nombre es individual, todos los enunciados que uno formule son verdaderos y, en consecuencia, es imposible la contradicción. En efecto, si los significados de los nombres son instituidos individualmente, entonces es imposible que dos personas se contradigan usando las mismas palabras o negando el enunciado del otro: o bien dicen lo mismo, o bien se refieren a cosas diferentes.

⁶¹ Cfr. *Cratyl.* 431a8-c2, donde Platón reitera la definición de λόγος como σύνθεσις de nombre y verbo. Esta tesis sugiere, nuevamente, la solución al problema del discurso falso que Platón desarrolla en el *Sofista*: el enunciado se compone de términos y es en dicha composición donde radica su valor de verdad. Si el enunciado dice las cosas que son tal como son es verdadero, pero es falso si dice las cosas que son tal como no son. En esta línea, hay un extenso debate sobre si Platón ya había formulado la distinción entre términos (nombres y verbos) y enunciados en el *Crátilo*. Fattal (2000:16-17), por ejemplo, afirma que Platón no había desarrollado aún la solución del *Sofista*: en el *Crátilo*, asimila nombre y enunciado, considerando que, al ser ambas acciones, es correcto asignarle valores de verdad a los nombres. Cordero (2005), por su parte, rechaza la interpretación tradicional: Platón no sostiene que los nombres son verdaderos o falsos sino que pueden formar parte de enunciados con valores de verdad. A diferencia del naturalismo, en el convencionalismo las cosas no tienen un nombre propio que garantice la verdad: los nombres consisten en partes de un todo mayor (el enunciado) dentro del cual contribuyen en la referencia a lo verdadero o a lo falso. Por nuestra parte, consideramos que, si bien Platón pudo haber desarrollado la distinción nombre-enunciado, no es de su interés emplearla para refutar a sus interlocutores: más bien, le interesa asumir la concepción de ὁρθότης τῶν ὀνομάτων para mostrar sus limitaciones y contradicciones internas. Por otro lado, la solución al problema del discurso falso, tal como es concebida en el *Sofista*, presupone, además de la concepción predicativa del lenguaje, la teoría de los géneros mayores.

En segundo lugar, Sócrates le advierte a Hermógenes que su teoría se deriva de la doctrina protagórica y que debería aceptar las consecuencias de su planteo: si el individuo es medida del nombre, también es medida de la esencia o naturaleza a la que refiere dicho nombre (385e4-386a4). Sócrates introduce en este punto un supuesto naturalista: la institución del nombre se realiza de acuerdo con la naturaleza de lo nombrado. En otras palabras, la institución de un nombre determinado se adecúa o se corresponde con la manera particular en que el objeto nombrado se (a)parece ante uno. En este sentido, el convencionalismo extremo tendría dos presupuestos inadmisibles para Hermógenes que conciernen a los dos polos de la nominación: a) el objeto nombrado posee una naturaleza (relativa al individuo) que determina la exactitud del nombre, y b) el nombre es correcto si refleja exactamente la naturaleza del objeto. Hermógenes sostenía una teoría en la cual la institución del nombre no dependía en modo alguno de la naturaleza de las cosas nombradas y ahora, si acepta el convencionalismo protagorizado, se ve forzado a aceptar la tesis básica del naturalismo y que el discurso falso es imposible: siempre que hablamos, hacemos referencia a lo que es (lo que se aparece ante nosotros). Hermógenes rechaza la doctrina de la *homo mensura* y acuerda con Sócrates que las cosas tienen una esencia independiente de nuestro parecer (386d8-e4).

El tercer argumento potente contra el convencionalismo radical consiste en un paralelismo entre las acciones de tejer y nombrar, que es formulado nuevamente desde una posición naturalista (386e6-390e4):

1. Las acciones (πράξεις), en tanto subconjunto de las cosas que son, poseen una esencia propia y estable (386e6-8). Por ejemplo, no podemos cortar de cualquier modo, hay una manera precisa de cortar y de ser cortado, y un instrumento pertinente para ello, el cuchillo (387a1-b5). Las acciones se realizan de acuerdo con su propia naturaleza.
2. Hablar es también una acción (387b8-10) que tiene por parte, a su vez, la acción de nombrar (387c6-11).
3. El instrumento adecuado y natural para hablar es el nombre (ὄνομα), puesto que sirve para enseñar y distinguir la esencia de cada cosa nombrada (387d4-388c1). En

otras palabras, así como empleamos un cuchillo para cortar, usamos el nombre para hablar.

4. El fabricante de este instrumento es el legislador (388d1-390a8). Así como el herrero contempla la forma de lanzadera y fabrica una lanzadera particular teniendo en cuenta dicho modelo y el metal pertinente, el legislador tiene por modelo la forma de nombre y por materiales las sílabas y las letras adecuadas⁶².
5. Quien utiliza y evalúa los nombres producidos por el legislador es el dialéctico (390b1-d5).

El convencionalismo de Hermógenes es refutado cuando este concede que hay un modo natural de hablar y que el nombre es la herramienta natural para hablar. De acuerdo con el segundo argumento contra el naturalismo, y con la tesis del nombre como imitación, la naturalidad del nombre para significar estriba en que este mantiene una relación de semejanza con el objeto nombrado. En este planteo, la naturaleza del objeto nombrado cumple un papel fundamental: así como la esencia del objeto determina el modo en que el cuchillo debe emplearse para cortar correctamente, su naturaleza también determina si el nombre utilizado para denotarlo es adecuado. Aunque Sócrates conceda al convencionalismo que es el uso (νόμος) el que establece los nombres (388d12), inmediatamente luego afirma que es el legislador quien forma los nombres que serán empleados por costumbre. La producción del legislador, a su vez, es descripta de acuerdo con una teoría de las Formas afín al naturalismo: la forma o esencia (εἶδος) del objeto a producir constituye el modelo que el artesano debe tener en cuenta para imitar⁶³. En otras palabras, la relación modelo-copia de la teoría platónica resulta afín al naturalismo: la naturaleza de los objetos constituye el modelo a imitar por parte del nombre.

⁶² A partir del paralelismo con los modelos genéricos y modelos específicos de herramientas, Kahn (1986) explica este pasaje a partir de la introducción de una Forma universal translingüística de nombre y de Formas específicas para cada lenguaje particular. Los términos del lenguaje siguen el modelo de las Formas específicas y refieren, en última instancia, a las entidades inteligibles.

⁶³ De acuerdo con Ross (1955:187-96), las Formas en el *Crátilo* son universales inmanentes y no entidades separadas. Para Guthrie (1990:38), la Forma consiste en el conjunto de propiedades esenciales que aprehende intelectualmente el artesano. Por su parte, Crombie (1963: 477), sostiene que Platón identifica en este contexto forma con función, es decir, con las propiedades relevantes para que una herramienta pueda cumplir con su cometido.

Llegados a este punto, Hermógenes ha aceptado una serie de supuestos naturalistas que lo fuerzan a abandonar su concepción convencionalista. A continuación, Sócrates invita a Crátilo a participar del diálogo con la excusa de revisar los postulados anteriores de corte naturalista y luego esgrime cuatro argumentos para refutar a su interlocutor.

El primer argumento ataca dos tesis que se derivan de la exactitud necesaria de los nombres:

"SOC. - ¿Entonces todos los nombres están correctamente puestos?

CRÁT. - Sí, al menos todos los que son nombres.

SOC. - ¿Y, sobre lo que hablaba hace un momento? ¿Diremos que aquí Hermógenes ni siquiera posee este nombre, habida cuenta de que nada tiene que ver con la progeñe de Hermes? ¿O que sí lo tiene, pero no de forma correcta en absoluto?

CRÁT. - Yo opino, Sócrates, que ni siquiera lo tiene, solo lo parece, y que este es el nombre de otro, de aquel a quien corresponda también tal naturaleza.

SOC. - ¿Acaso tampoco se habla falsamente cuando se afirma que él es Hermógenes? Pues temo que no sea posible ni siquiera afirmar que éste es Hermógenes, si no lo es.

CRÁT. - ¿A qué te refieres?

SOC. - ¿Es que tu afirmación significa que no es posible, en absoluto, hablar falsamente? Son muchos los que lo sostienen, amigo Crátilo, tanto ahora como en el pasado.

CRÁT. - ¿Pues cómo es posible, Sócrates, que si uno dice lo que dice no diga lo que es? ¿O hablar falsamente no es acaso decir lo que no es?" (429b10-d6).

La última afirmación de Crátilo muestra patentemente que este personaje está encarnando una posición antisténica: de la necesaria correspondencia ente λόγος y realidad (solo puede decirse lo que es) se sigue la imposibilidad del discurso falso. En otras palabras, si todos los nombres son correctos, entonces todos ellos poseen su correspondiente objeto de referencia y es imposible que denoten algo inexistente. De acuerdo con el naturalismo de Crátilo, no existen los nombres mal colocados: aquellos que aparentan ser nombres incorrectos no son, en realidad, auténticos nombres sino ruidos insignificantes (429e-3430a5).

El argumento contra la posición naturalista (430a6-433b5) se basa en la noción de μίμησις y consiste en un paralelismo entre las pinturas y los nombres. Podemos esquematizar el razonamiento del siguiente modo:

1. Aunque diferentes, tanto los nombres como las pinturas constituyen μιμήματα (imitaciones, imágenes o copias) de los objetos (430a10-b5).

2. Podemos atribuir (διανείμωι) y asignar (προσενεγκεῖν) ambas clases de imitaciones a las cosas que imitan (430b6-c1).
3. En el caso de las pinturas, podemos realizar atribuciones correctas o incorrectas (430c2-14): podemos asignarle a un hombre la imagen de un hombre o la imagen de una mujer. La corrección (o incorrección) de tal atribución depende de la semejanza (o desemejanza) que mantienen imagen y objeto.
4. Sócrates, estableciendo un paralelismo con las pinturas, afirma que en el caso de los nombres también existe una doble modalidad atributiva⁶⁴: cuando los nombres se atribuyen a algo semejante, la atribución es correcta y verdadera, pero cuando se atribuyen a lo desigual, es incorrecta y falsa (430d1-431a5).
5. En un nuevo paralelismo (431c4-e8), Sócrates afirma que las pinturas son bellas si reproducen exactamente el objeto imitado y el artesano es bueno si no omite ni agrega nada a su obra; caso contrario, la obra y el artesano son malos. Del mismo modo, el legislador que imita la esencia de las cosas mediante sílabas y letras es bueno si elabora nombres que reproducen tal cual el objeto, pero es malo si omite o añade detalles a su obra.
6. Crátilo objeta a Sócrates que pueda haber malos legisladores (432e9-432a4): la condición de posibilidad para que los nombres refieran a sus objetos correspondientes es que constituyan imitaciones exactas de estos no pudiendo admitir alteración alguna de sus elementos componentes: si se añade u omite algo, entonces pasa a ser el nombre de otra cosa.
7. Sócrates le responde a Crátilo que el nombre, en tanto imagen (εἰκόνη), no debe ser el duplicado exacto de su objeto para asemejarse y remitir a este (432a5-d9): la imagen presupone alguna(s) desemejanza(s) con la cosa que imita, puesto que si fuera el duplicado exacto, entonces desaparecería la distinción ente copia (nombre) y original (lo nombrado) y habría dos objetos idénticos. Si un dios creara un duplicado vivo de Crátilo, afirma Sócrates, habría dos individuos idénticos.

⁶⁴ Así como los enunciados o predicados se atribuyen a las cosas, los nombres también pueden asignarse a las cosas. En 341b2-c2 Sócrates saca una conclusión muy similar a la que arribó en su diálogo con Hermógenes (385c1-c6): puesto que las oraciones son combinación de nombres y verbos, su verdad o falsedad depende de la verdad o falsedad de sus componentes.

8. Para seguir sosteniendo la tesis central del naturalismo (el nombre es una imitación de la cosa mediante sílabas y letras), Crátilo se ve forzado a abandonar la tesis de la exactitud del nombre (432d11-433b5): las cosas se dicen o nombran aunque el nombre tenga una letra que no le corresponde, aunque una frase tenga un nombre que no es pertinente o aunque un discurso tenga un enunciado que no se corresponde con la realidad. La enunciación correcta presupone un bosquejo más o menos similar con el objeto denotado, mientras que la enunciación incorrecta consiste en un bosquejo que no posee ninguno de los rasgos pertinentes que corresponden al objeto.

Los pasos definitorios del argumento (5, 7 y 8) conducen a Crátilo a modificar su posición naturalista: habiendo admitido la diferencia ontológica entre copia (nombre) y modelo (objeto), debe reconocer que podemos nombrar y hablar de las cosas aunque nuestra herramienta para hacerlo (los nombres) no se asemeje exactamente a sus objetos. La condición de posibilidad de la significación, bajo los supuestos naturalistas, es que la copia se asemeje fielmente al modelo original. Ahora bien, la noción de semejanza presupone que la copia representa o imita al modelo con mayor o menor grado de exactitud; es en la gradación, entonces, donde aparece la posibilidad del error: así como una pintura puede fallar en representar un objeto, un nombre puede errar en imitar lo nombrado. En ambos casos, el error estriba en que la copia no alcanza el grado suficiente de fidelidad respecto del original. Si Crátilo pretende mantener la tesis central del naturalismo (el nombre es una copia que imita, vía semejanza, a lo nombrado), no puede sostener, a la vez, que las imitaciones no pueden errar: la noción misma de semejanza comporta la posibilidad del error. Esta posibilidad se extiende también al empleo de los nombres: podemos equivocarnos en atribuir un nombre a un objeto porque estos no se asemejan lo suficiente. En otras palabras, la verdad y la falsedad, en el caso de la atribución, se fundan también en la noción de semejanza.

El corolario del primer argumento es que, de acuerdo con la teoría naturalista corregida, entre nombre y objeto, lenguaje y realidad, no existe una adecuación o correspondencia absoluta: existe la posibilidad del error o la falsedad, es decir, de que el *λόγος* no diga lo que es.

El segundo argumento (433b8-435d3) apunta a impugnar la tesis central de Crátilo al reemplazar el fundamento naturalista de la significación (la μίμησις) por el fundamento convencionalista (el pacto y la costumbre). La argumentación parte nuevamente de premisas naturalistas:

- a. La corrección de los nombres depende de que posean las letras correspondientes, es decir, que estas se asemejen a las cosas (denotadas por los nombres) (433b8-c2).
- b. Los nombres que no están bien puestos (incorrectos) se componen de algunas letras semejantes a las cosas pero de otras desemejantes (433c3-10)
- c. Los nombres constituyen manifestaciones de las cosas (δήλωμα τοῦ πράγματος) (433d1-2).
- d. Los nombres secundarios se componen de los primarios (433d4-5).
- e. Los nombres primarios manifiestan y representan las cosas en virtud de su semejanza con aquellas (433d7-434a2).
- f. Así como una pintura se asemeja y representa la realidad en virtud de la semejanza que sus componentes (los pigmentos) mantienen con aquella, los nombres se asemejan y significan las cosas en virtud de la semejanza que sus componentes (las sílabas y letras) mantienen con estas (434a3-b7).

A continuación (434b9-435d3), Sócrates analiza el problemático caso del término σκληρότης (dureza), que se compone indebidamente de las letras ρ (que se asemeja a la marcha, el movimiento y la rigidez) y λ (que imita lo liso y blando). Si estos fonemas son contradictorios, ¿cómo puede ser que el término se componga de ambos? En otras palabras, si las letras imitan o reflejan la naturaleza de lo nombrado, ¿por qué el término que denota dureza se compone de una letra que significa lo contrario? Este ejemplo sugiere una anomalía para la teoría mimética del lenguaje: la combinación de fonemas no refleja la naturaleza de lo denotado y, no obstante, significa su objeto. Para sortear esta dificultad, Crátilo propone reemplazar la λ por una ρ tal como Sócrates y Hermógenes hacían durante su discusión de las etimologías (el antecedente inmediato de que puede reemplazarse una letra por otra cuya naturaleza sea semejante y mantener la significación se expone una línea más atrás con el caso de σκληρότηρ, la versión erratiana del término, puesto que la

letra ρ comporta una naturaleza similar a la de la ζ). Sócrates hace caso omiso de la propuesta de Crátilo, puesto que empleando el término tal y como se encuentra formado ambos se entienden perfectamente (434e1-3). Crátilo reconoce que, si se entienden cuando se comunican, es por costumbre (ἔθος), admitiendo de este modo que la significación se funda en la convención (συνθήκη): cuando alguien piensa (διανοεῖ) en algo y luego emite la palabra que le corresponde, quien lo escucha mienta precisamente lo mismo que aquel en virtud de la convención y la costumbre que ambos comparten (434e4-8). El convencionalismo reaparece en la discusión a partir precisamente de su dimensión social:

"Y, sin embargo, hablo con elementos distintos de aquellos que pienso, si es que la *l* no es, según tú mismo afirmas, semejante a la rigidez. Y si esto es así, ¿no será que lo has pactado contigo mismo, y para ti la exactitud del nombre es convención, dado que tanto las letras semejantes como las desemejantes tienen significado, con tal que las sancionen costumbre y convención? Pero aún, en el caso de que la costumbre no fuera exactamente convención, ya no sería correcto decir que el medio de manifestar es la semejanza, sino más bien la costumbre. Pues esta, según parece, manifiesta tanto por medio de lo semejante como de lo desemejante. Y como quiera que coincidamos en esto, Crátilo (pues interpreto tu silencio como una concesión), resulta, sin duda, inevitable que tanto convención como costumbre colaboren a manifestar lo que pensamos cuando hablamos" (435a5-b6).

El caso problemático de σκληρότης prueba, contra el naturalismo, que podemos hablar y entendernos mutuamente aunque las palabras que utilicemos no se asemejen en modo alguno a los objetos. De ello se sigue que la significación presupone, además del nombre y del objeto, algo más: el pensamiento de la cosa significada y una comunidad de hablantes con ciertas convenciones y hábitos lingüísticos. En otras palabras, si tanto las letras semejantes como las desemejantes tienen significado, ello se debe a que significan, no en virtud de su semejanza, sino en virtud de una institución social.

Para el naturalismo, la significación consistía en una relación directa entre discurso y realidad, obviando cualquier instancia mediadora entre la palabra y el objeto. El convencionalismo, por el contrario, sostiene que la significación se da en la relación entre tres planos heterogéneos: el pensamiento, el lenguaje y la realidad. Lo que manifestamos cuando hablamos no son directamente las cosas, sino nuestro pensamiento acerca de dichos objetos⁶⁵. Las convenciones lingüísticas articulan nuestro lenguaje, de modo que, cuando

⁶⁵ Cfr. Spangenberg (2010:226-8).

nos expresamos, damos a conocer nuestro pensamiento a los otros por medio de términos instituidos socialmente. En esta línea, el lenguaje no significa directamente los objetos, sino que lo hace de forma mediata a través del pensamiento y la convención. Dicho de otra manera, no manifestamos lo que pensamos (los objetos) por medio de la semejanza sino por medio de la convención y la costumbre, que sancionan los significados de las palabras.

Llegados a este punto, el naturalismo se encuentra refutado, pero Sócrates continuará el diálogo con su interlocutor para objetarle -a partir de las conclusiones de los argumentos anteriores-, dos tesis naturalistas, a saber, (i) que podemos conocer las cosas a partir de los nombres (435d1-439b8) y (ii) que la realidad consiste en un flujo continuo (439b10-440c1).

(i) De acuerdo con Crátilo (435d1-436a8), la función propia de los nombres consiste en permitirnos conocer las cosas que nombran en virtud de su semejanza. El conocimiento se funda en la relación de semejanza que mantienen nombres y objetos y no hay otro procedimiento que nos permita conocer las cosas que no sea a partir de los nombres. La crítica de Sócrates a esta tesis naturalista es que la guía de los nombres no es segura, podemos engañarnos (436a9-b3). En rigor, el fundamento de esta objeción ya fue desarrollado en el segundo argumento expuesto anteriormente: los nombres, en tanto semejanzas, pueden errar y no representar los objetos; por ende, no constituyen guías eficaces para conocer la realidad. Puesto que la correlación perfecta entre lenguaje y realidad no se cumple, no es lícito conocer la realidad a partir de los nombres. Sin embargo, Sócrates desarrollará un nuevo argumento contra esta tesis (que se compone de dos críticas dirigidas hacia la figura del legislador y una crítica contra el lenguaje).

En el primer argumento contra el legislador, Sócrates arguye que este pudo haberse equivocado en la institución primigenia de los nombres y, por lo tanto, que el lenguaje no constituye un camino legítimo y seguro para conocer la realidad (436b5-11). Crátilo objeta que el legislador realizó la imposición de los nombres con conocimiento y, en consecuencia, que es imposible el error (436b12-c6). La prueba de que los nombres se encuentran bien puestos es que el lenguaje constituye un todo coherente en el que los diferentes términos concuerdan entre sí y responden a un mismo modelo de institución nominal y a una misma finalidad -a saber, manifestar la esencia de un universo en constante flujo (4b11, 436e). Sócrates responde que la coherencia del λόγος no constituye ninguna prueba (436c7-e1): si el legislador se equivocó en la institución primigenia -incluso

formando una lengua organizada en torno a una noción rectora-, su error determina no solo la falsa concordancia entre los nombres, sino también el error de todos aquellos que emplean el lenguaje para conocer y referirse a la realidad.

De acuerdo con la tesis antisténica defendida por Crátilo, el lenguaje constituye una vía legítima para conocer la realidad porque la refleja en su estructura y en la concordancia semántica entre términos: todos los nombres del lenguaje han sido colocados por el legislador siguiendo la idea rectora de un universo en perpetua fluctuación. Con el fin de probar que el lenguaje no se adecuaba a la naturaleza de la realidad ni permite conocerla, Sócrates analiza algunos términos para demostrar que estos no manifiestan las cosas en movimiento sino en reposo (436c-437c). Si en el λόγος conviven términos que refieren tanto al movimiento como al reposo, entonces es imposible distinguir cuál de estos dos conjuntos es correcto, es decir, cuál refleja la realidad. De este modo, Sócrates refuta el ideal naturalista de un lenguaje que refleja lo real: ni los términos se encuentran coordinados ni hay una noción clave que organice el λόγος. ¿Cómo podemos saber, entonces, qué términos se adecuaban a lo real? ¿Qué criterio nos permite delimitar los términos correctos de los incorrectos?

Sócrates responde estos interrogantes cuando plantea la segunda crítica a la figura del legislador (438a2-439b8): si los nombres primarios han de reflejar la naturaleza de las cosas, ¿con qué conocimiento de la realidad el nominador realizó la institución primigenia si aún no contaba con dichos fonemas? En palabras del mismo Platón:

"¿Entonces con qué nombres [el legislador] conoció o descubrió las cosas, si los primarios aún no estaban puestos y, de otro lado, sostenemos que es imposible conocer o descubrir las cosas si no es conociendo los nombres o descubriendo qué cosa significan?" (438a8-b3).

Esta importante objeción señala la incompatibilidad de las ideas sostenidas por Crátilo: (i) los nombres primarios se instauraron con conocimiento de las cosas; (ii) al momento de la institución primigenia, el legislador no contaba con nombres primarios; y (iii) el conocimiento de las cosas únicamente es posible a partir del conocimiento de los nombres, es decir, del saber qué significan. Crátilo se ve forzado a abandonar la tesis antisténica (iii) y a reconocer que el conocimiento de las cosas y, por ende, el criterio que nos permite determinar la corrección o adecuación de los nombres, se halla en las cosas mismas (438b5-

439b8). Sócrates destaca que siempre es mejor conocer algo por sí mismo que a través de un intermediario, puesto que este puede manifestar algo distinto y ajeno al objeto. En este caso, es preferible conocer las cosas a partir de sí mismas, en vez de conocerlas a partir de imágenes que se les asemejan (los nombres). El conocimiento de las cosas es más claro que el conocimiento de las imágenes e, incluso, nos permite conocer si la imagen se asemeja fielmente al modelo original, es decir, si el nombre se adecúa a lo nombrado. De este modo, Sócrates y Crátilo concluyen que el conocimiento no parte de los nombres, sino de las cosas en sí mismas.

(ii) El último argumento (439b10-c1) tiene por finalidad demostrar que el conocimiento arraigado en las cosas es imposible si la realidad se encuentra en constante flujo, tal como sostiene la ontología naturalista. Luego de acordar con Crátilo la existencia de Formas para cada una de las cosas que son (439c6-d2), Sócrates deduce las consecuencias inadmisibles de la doctrina heraclíteica:

1. Las cosas existentes carecen de cualidades determinadas, puesto que siempre se encuentran cambiando una cualidad por otra (439d3-11).
2. Si nada mantiene su identidad a través del movimiento, entonces el objeto de conocimiento carece de estabilidad y, por ende, no puede ser conocido (439e1-440a4).
3. El conocimiento mismo es imposible (440a6-b2): la condición de posibilidad del conocimiento es su estabilidad: si, por el contrario, la Forma misma (εἶδος) de conocimiento cambia, entonces pasa a ser otra Forma y ya no sería conocimiento.
4. Si todo se encuentra sujeto al cambio constante, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento; por lo tanto el conocimiento es imposible (440b2-c1).

Se ha sugerido que la vinculación que Sócrates establece entre la doctrina del flujo y el naturalismo es arbitraria y contradictoria: ¿cómo puede el lenguaje, en tanto μίμησις, imitar y asemejarse a las entidades sensibles si estas se encuentran sujetas al devenir constante? En efecto, el λόγος -al igual que el conocimiento-, presupone una realidad estable a la cual referir e imitar. La doctrina heraclíteica parece más afín al convencionalismo: puesto que la realidad sensible fluctúa y es imposible de imitar, la nominación es posible únicamente a

partir de la institución convencional de los nombres. También resulta llamativo que la doctrina protagórica, asociada al convencionalismo en el *Crátilo*, es vinculada a la doctrina heraclíteica en el *Teeteto*. Sin pretender esclarecer definitivamente estas asociaciones, es importante destacar que Platón presenta las teorías de sus adversarios en función de los interrogantes y los problemas que constituyen el objeto de cada diálogo. Si en el *Crátilo* Platón presenta al convencionalismo y el naturalismo asociados con el protagorismo y el heraclitismo es porque el marco conceptual del diálogo así lo exige: es imposible determinar la corrección de los nombres desde cualquiera de las teorías presentadas.

La doctrina heraclíteica del flujo continuo, en particular, constituyó un frente polémico de discusión para el pensamiento platónico⁶⁶: ante la inestabilidad del plano sensible, ¿cómo es posible conocer lo que deviene continuamente? ¿cómo es siquiera posible nombrar o hablar acerca de las cosas? Tanto el convencionalismo como el naturalismo no podían responder estas preguntas: o bien desconocían la naturaleza de las cosas en movimiento, o bien asumían ingenuamente la posibilidad de designarlas mediante el lenguaje. De acuerdo con el testimonio platónico, Sócrates reflexionó sobre esta problemática: la búsqueda de la definición de ciertos términos (en particular éticos) obedece a la multiplicidad, imperfección, relatividad y mutabilidad de lo que es en el plano sensible⁶⁷. En otras palabras, la falta de acuerdo acerca de lo que significan algunos términos del lenguaje se funda en la inestabilidad propia del plano sensible: para conocer cuál es el auténtico referente de los términos que usamos para referirnos a la multiplicidad de cosas (bellas, buenas, justas, etc.), es necesario investigar cuál es la Forma (εἶδος) o esencia común a ellas. A diferencia de las cosas sensibles, las formas no se encuentran sometidas al cambio, la corrupción o la relatividad: ellas permanecen siendo lo que son independientemente de sus instancias sensibles. Las Formas contribuyen a explicar por qué determinada instancia sensible posee la cualidad que posee. Sin embargo, no hay indicio alguno de que Sócrates concibiera las Formas como algo más que conceptos, es decir, como entidades ontológicamente separadas del plano sensible. Platón es quien da ese salto⁶⁸: para asegurar

⁶⁶ Sobre el "heraclitismo" de Platón, *cf.*: Nehamas (1975a), Irwin (1977).

⁶⁷ Sobre la búsqueda de la definición socrática, *cf.*: Robinson (1953), Vlastos (1976), Beverluis (1974), Benson (1990).

⁶⁸ Sobre la inmanencia y la trascendencia de las Formas en los diálogos platónicos, *cf.*: Rist (1964 y 1975), Nehamas (1975/76), Anscombe (1993), Devereux (1994), Dancy (2004).

la existencia y la permanencia de los objetos de conocimiento y de los referentes legítimos de nuestros términos, es necesario postular el plano inteligible de las Ideas, entidades en sí mismas inmutables y perfectas. De este modo, podemos constatar que para Platón el problema de la corrección o adecuación de los nombres excede necesariamente el ámbito del lenguaje y exige una investigación gnoseológica y ontológica. Por un lado, la perspectiva netamente gnoseológica de la doctrina de la *homo mensura* se revela insuficiente: al circunscribir lo que es al ámbito de las apariencias individuales, Protágoras abandona las cosas en sí y, por lo tanto, la posibilidad de hallar el correlato objetivo del conocimiento y del lenguaje. Por otro lado, la ontología heraclíteica desconoce que el conocimiento y el lenguaje no tienen por objeto principal las cosas sensibles en movimiento sino las Formas inteligibles⁶⁹. En esta línea, la mención de una incipiente teoría de las Formas en el diálogo responde a la convicción platónica de que el conocimiento no es posible sin la estabilidad propia de las Ideas⁷⁰. Ahora bien, las Formas no constituyen únicamente la condición de posibilidad del conocimiento, sino también del lenguaje y, por lo tanto, del discurso verdadero y falso. Ante las argumentaciones sofísticas que sostienen la imposibilidad del discurso falso, es necesario contraponer la Teoría de las Formas, que da cuenta tanto de los fundamentos gnoseológicos como ontológicos del lenguaje, es decir cómo conocemos y que constituyen las entidades que denotamos con el λόγος. El recorrido de los diálogos platónicos va precisamente en ese sentido: si en las obras de juventud Platón exponía las aporías a las que arribaban las tesis sofísticas, en los diálogos de madurez desarrolla la Teoría de las Formas para intentar resolverlas. En lo que concierne al problema de la falsedad, es en los diálogos de vejez -con las críticas y la consecuente reformulación de la teoría platónica-, donde encontraremos una respuesta positiva a la tesis sofística.

⁶⁹ Para Bostock (1994), Sócrates y Platón sostuvieron, aunque con diferencias, una teoría referencial del significado: los términos tales como "lo justo", "lo bello", etc. referirían principalmente a las Ideas inteligibles, y solo secundariamente a los objetos sensibles.

⁷⁰ La misma idea rectora puede encontrarse en el *Teeteto*.

I.1.2.3 - *Sofista*: lenguaje y ontología

Definir al sofista es la finalidad y el hilo conductor de las discusiones que tienen lugar en el diálogo homónimo. Sin embargo, como este personaje es astuto y hábil en esconderse, la tarea no es nada sencilla: empleando el método de divisiones, el Extranjero y Teeteto fracasan en seis diferentes intentos por atrapar al sofista en una definición. La sexta definición (el sofista es un contradictor) constituye el puntapié que orienta a los interlocutores hacia la séptima y exitosa definición: el sofista no es nada menos que un mago ilusionista que embruja a los jóvenes incautos a través de discursos falsos. Inmediatamente, el Extranjero advierte que se han topado con una dificultad importante: dar cuenta de la posibilidad de la falsedad. En efecto, el discurso falso, entendido como expresar lo que no es, es imposible porque viola el *dictum* del padre Parménides. El diálogo, en lo que sigue, consiste en un conjunto de discusiones conectadas que tienen por finalidad explicar cómo es posible decir y pensar falsedades. La solución al problema de la falsedad involucra un aspecto ontológico y un aspecto lingüístico, a saber, la introducción de la Forma de lo Diferente (junto con la teoría de la combinación de las Formas) y la formulación explícita de una concepción predicativa del lenguaje que tiene por fundamento la nueva ontología platónica: "en virtud de la mutua combinación de las formas se ha generado, para nosotros, el discurso" (259e5-6). Para Platón, el lenguaje constituye una legítima vía de expresión de la realidad porque *puede* (y no necesariamente siempre lo hace) reproducir en la combinación de términos las combinaciones presentes en el ámbito ontológico (ya sea la realidad sensible o inteligible). Ello conduce a nuestro filósofo a justificar su teoría de la combinación de Formas y a dar cuenta de cuáles son y cómo se relacionan los "géneros supremos" del ámbito inteligible que dan lugar tanto a las cosas sensibles como a nuestro discurso.

Nuestra reconstrucción interpretativa seguirá, en líneas generales, el orden de las discusiones del diálogo: el método de divisiones como procedimiento para formular definiciones (§1), la definición del sofista como ilusionista y las dificultades de las nociones de imagen, no-ser y falsedad (§2), las aporías sobre el no-ser absoluto (§3), la introducción de los géneros supremos y sus combinaciones (§4), el no ser como diferencia (§5) y la concepción platónica del lenguaje (§6).

§1. El método de divisiones

En las siguientes líneas del *Fedro* Platón hace una breve alusión al método que ha empleado para definir el amor, distinguiéndolo de otras formas de manía o locura:

Es para mí evidente que lo demás se dijo, en realidad, como un juego. Pero en lo que un azar nos hizo decir, había dos tipos de procedimiento, cuya función, si se pudiera, sería grato comprender metódicamente [...]. [El primero:] reunir en una única forma, gracias a una visión de conjunto, lo que está diseminado aquí y allá, de modo tal que al definir cada cosa se logre poner en claro aquello sobre lo cual se quiere, en cada caso, impartir una enseñanza. Fue así como procedimos antes al hablar sobre el amor; bien o mal, lo hemos definido, y precisamente por eso logró el discurso, en su expresión, claridad y acuerdo consigo mismo [...]. [El segundo:] poder, inversamente, dividir por formas siguiendo las articulaciones naturales, y no tratar de quebrar una parte, actuando a la manera de un mal carnicero, sino proceder, por el contrario, tal como acaban de hacerlo los discursos. Tomaron ambos, en efecto, la insensatez del espíritu como una forma común única; pero, así como de un mismo cuerpo parten miembros que son dobles y homónimos -a unos se llama izquierdos y a los otros derechos-, así también uno y otro discursos tomaron el hecho de la demencia como una forma única que se da naturalmente en nosotros. Uno de ellos, sin embargo, se dedicó a cortar la parte que estaba a la izquierda y volvió a cortarla, sin detenerse antes de haber hallado en ellas un amor denominado siniestro, al que con toda razón censuró; el otro discurso, por su parte, llevándonos hacia los caracteres de la locura que quedaban a la derecha, descubrió un tipo de amor que, presentándolo ante nuestros ojos, hizo su elogio como responsable de nuestros mayores bienes [...]. De esto Fedro, yo mismo al menos soy amante: de las divisiones y reuniones que me permiten hablar tanto como pensar; y si llegase a reconocer en algún otro que es naturalmente capaz de fijar su vista en la unidad y en la multiplicidad, he de seguirlo "yendo tras sus huellas como si fueran las de un dios". Fíjate también que a quienes pueden hacerlo, dios quizá sabe si les doy o no el nombre correcto, pero hasta el momento los llamo dialécticos (*Fedro*, 265d-266c. Trad. M I. Santa Cruz).

El método de "división", empleado por los dialécticos, consiste básicamente en un procedimiento que tiene por finalidad alcanzar una definición a través de la inclusión de una clase dentro de un género más amplio que luego es sucesivamente dividido hasta alcanzar la clase que se pretendía definir. Este procedimiento se compone de tres instancias o "pasos": en primer lugar, el dialéctico debe incluir la clase ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$) o especie ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) que se pretende definir dentro de una clase o especie más amplia. En segundo lugar, debe distinguirla de otras clases o especies subsumidas bajo la misma clase amplia. Para ello, el dialéctico debe realizar divisiones dicotómicas sucesivas que separen, dentro de la especie o clase más amplia, sus partes ($\mu\acute{\epsilon}\rho\eta$) distintivas. Se debe dividir la clase amplia en un par

de diferencias; seleccionar la diferencia que denota la parte correspondiente a lo definido, dividirla en dos diferencias, y así sucesivamente. De este modo, la clase amplia se va dividiendo en las subclases que abarca. La división concluye cuando se alcanza la diferencia específica; esta denota la parte que pertenece exclusivamente a la clase o especie definida y la distingue de todas las otras clases o especies que forman parte de la misma clase amplia. En otras palabras, la división finaliza cuando se obtiene una especie indivisa.

En tercer lugar, el dialéctico realiza una recapitulación de cada paso efectuado en la división, desde la identificación de la especie más amplia, hasta la diferencia específica. Con esta recapitulación, el dialéctico está en posesión de una definición adecuada y completa de la especie que quiere definir.

Este método, empleado y explicado brevemente en el *Fedro*, es también utilizado por Platón en los diálogos *Sofista* y *Político*. En el primero, el filósofo utiliza el método en un "modelo pequeño" (el pescador de caña) a modo de prueba (218c-221c), para luego implementarlo en la indagación del sofista (221c-232a). Allí sostiene que el método no es una herramienta exterior, sino que está íntimamente ligado a la estructura de la realidad inteligible, y a ella debe responder: los órdenes lógico y ontológico son inseparables. En otras palabras, el fin de la división consiste en situar cada realidad dentro del "lugar lógico" que le corresponde y, de este modo, hacer posible su definición. Sin embargo, la división no se realiza meramente en el plano lógico, puesto que se funda sobre presupuestos metafísicos: la realidad está ordenada jerárquicamente, y los cortes lógicos realizados sobre ella deben corresponder a su constitución ontológica.

En el *Político*, Platón no sólo emplea el método, sino que realiza una disquisición sobre su naturaleza y da algunas normas que hay que seguir para hacer un uso válido y correcto de él (257a-268d). Allí afirma que la división, para ser correcta, no debe ser arbitraria, sino que debe respetar las articulaciones propias de la realidad. Platón realiza estas precisiones sobre el método a colación del error del joven Sócrates, quien divide el arte de criar rebaños en la crianza de hombres y la crianza de bestias. Según el Extranjero, en un error semejante caería quien divide el género humano entre griegos y bárbaros, pues separa una parte del todo considerándola una auténtica unidad, esto es, una especie en sí misma. El conjunto de los bárbaros (no-griegos) abarca elementos demasiado heterogéneos entre sí como para

constituir una auténtica especie. La división no debe hacerse entre partes, sino entre especies:

Evitemos aislar una pequeña porción de un conjunto, contraponiéndola a todas las demás, que son grandes y numerosas, y no la separemos de las demás sin que ella constituya una especie. Por el contrario, parte y especie deben tomarse conjuntamente. Es mejor, en efecto, poner el objeto buscado directamente aparte de todos los demás, pero siempre y cuando sea correcto hacerlo [...]. [Un procedimiento seguro] es ir cortando por mitades, ya que de este modo tendremos mayor posibilidad de toparnos con caracteres específicos (ιδέαι). Esto es, sin duda, lo que verdaderamente importa en una investigación. [...] Cuando se da una especie de algo, ella es por necesidad también parte de aquello de lo que se dice que es especie; pero, en cambio, no hay necesidad alguna de que la parte sea especie [...]. *Político*, 262a-263b⁷¹.

Para que la división sea correcta, cada una de las secciones resultantes en cada paso no debe ser sólo una parte, sino también una especie. Platón se encarga de trazar una distinción entre εἶδος y μέρος: toda especie es siempre parte, pero no toda parte es necesariamente una especie. La división ha de hacerse siempre por especies si ha de respetar las articulaciones naturales de la realidad. Al no seguir las articulaciones naturales de las especies, las divisiones arbitrarias caen en dos tipos diferentes de error: mezclan cosas distintas en la misma especie o separan una parte de una especie natural, considerándola una auténtica especie. Las definiciones resultantes de estos errores son incompletas porque no logran distinguir la especie que se pretende definir de otras especies similares subsumidas bajo la misma clase amplia.

En el *Sofista*, la implementación del método de divisiones da como resultado seis definiciones deficientes⁷² que, si bien rescatan algunas características de este personaje, son incapaces de definirlo cabalmente⁷³. Realizando un estrecho paralelismo entre el pescador

⁷¹ Trad. M I. Santa Cruz.

⁷² De acuerdo con Li Carrillo (1959:176), las seis definiciones fallidas constituyen las múltiples apariencias atribuidas por los griegos a los sofistas y, por lo tanto, se sitúan en el nivel de la opinión. Siguiendo esta línea, Oscayan (1972: 174-254) sostiene que cada una de estas definiciones encuentra una encarnación en alguno de los sofistas presentados en los diálogos platónicos. Cornford (1969:220-1), por el contrario, sostiene que Platón no describe ni pretende describir con precisión histórica ningún personaje, sino aprehender el espíritu del sofista. Fronterrota (...) sostiene que las seis definiciones "preliminares" tienen un denominador común: el arte que posee el sofista se reduce a una apariencia, a una imitación del conocimiento; puesto que la imitación toma la forma de una especie de "opinión sin ser", implica la contradictoria afirmación "decir algo, pero no la verdad".

⁷³ Para M. G. Casnati (2004:114-116), la unidad de las partes del sofista (primeras seis definiciones por un lado, y las disquisiciones sobre el ser, la apariencia y la copia, por el otro) se funda en la estrategia argumentativa de Platón: el filósofo intenta definir al sofista partiendo de las técnicas adquisitivas para arribar a una aporía y, a partir de allí intentar una prueba por el absurdo, es decir, partir de su opuesto, las técnicas

de caña y el sofista, el Extranjero afirma que el segundo también posee una técnica adquisitiva⁷⁴ y consiste en una suerte de cazador (221d8-13, 223b1-7): mientras que la técnica del pescador tiene por objeto animales acuáticos, la técnica del sofista consiste en la caza de animales terrestres (222a5-11). A continuación, continua dividiendo la técnica de la caza de animales terrestres en dos partes (222b2-c2): los animales salvajes y los domésticos (en la que se ubica el hombre). Respecto de la caza de hombres, el Extranjero realiza una nueva división (222c5-d1): la caza violenta (piratería, esclavismo, tiranía, guerra, etc.) y la técnica de persuasión (oratoria, discurso público, conversación, etc.), la cual se divide nuevamente dependiendo de si se realiza en el ámbito público o privado (222d3-223a5). La técnica propia del sofista consiste en cazar, es decir, persuadir a los jóvenes adinerados en el ámbito privado, adulándolos a cambio de dinero.

No satisfecho con esta primera definición, el Extranjero se ve forzado a realizar una enmienda en la división efectuada previamente que cambia por completo la definición propuesta: la técnica adquisitiva comprende tanto la caza como el intercambio (223c6-7), por lo que no puede reducirse únicamente a su primer forma. La técnica del intercambio se divide en donación y técnica mercantil (223c9-10), la cual se sub-divide en intercambio directo de los productores y comercio de productos ajenos (223c11-d3). El extranjero continúa dividiendo el comercio de bienes ajenos en comercio interior y exterior (223d5-10), y luego señala dos clases de bienes que son objeto de intercambio en el comercio exterior (223e1-224a7): los bienes del cuerpo (alimentos, bebidas, etc.) y los bienes destinados al alma (poesía, pintura, ilusionismo y toda clase de objetos cuya finalidad es el entretenimiento o el conocimiento). Dentro de la categoría de los comerciantes de conocimientos, el Extranjero señala dos clases de vendedores, quienes venden las demás técnicas, y quienes venden la perfección, ubicando a los sofistas en este segundo grupo (224b1-d2).

productivas. El tratamiento del no-ser y los géneros mayores no constituye una digresión en el diálogo, sino un tratamiento necesario para poder desarrollar la séptima definición. En esta línea, la autora se aparta de los especialistas que declaran la falta de unidad del diálogo, *cfr.* Cordero N L. (1988) y Notomi, N. (1997:7).

⁷⁴ La división de las técnicas parte de la distinción entre técnicas productivas y adquisitivas. Al igual que el pescador, el sofista no posee una técnica productora, sino de adquisición. Este punto de partida será abandonado en la quinta definición, donde se afirma que ambas formas técnicas se incluyen o forman parte de las técnicas separativas (que se encuentran, claramente, en un nivel superior).

En la exposición y reelaboración de las definiciones siguientes (224d4-e6), el Extranjero no se maneja con la precisión deseable⁷⁵: el sofista es definido como comerciante al por menor, es decir, un intermediario de conocimientos (3er definición) y como un comerciante que *produce* los conocimientos que vende (4ta definición).

Por quinta vez el Extranjero cree necesario revisar las definiciones formuladas: la técnica adquisitiva comprende la lucha como género suyo (225a2), la cual se divide en competición y combate (225a4-6). A continuación (225a8-b1), el combate se divide en violencia (cuerpo a cuerpo) y cuestionamiento (argumento contra argumento), para luego dividir el segundo (225b2-c10) en erística (ἐριστικός) y en contestación (ἀντιλογικός): la primera se caracteriza por formular razonamientos sólidos sobre las nociones de justicia e injusticia en el ámbito público, mientras que la segunda consiste en un intercambio de preguntas y respuestas en el ámbito privado. La técnica de la discusión en el ámbito privado se divide, finalmente, en charlatanería y sofística (225d1-e4): la primera se lleva a cabo por diversión, sin fin de lucro, descuidado los asuntos privados y para el aburrimiento de quienes escuchan la discusión, mientras que la segunda tiene por finalidad ganar dinero (226a1-4).

Por sexta oportunidad, el Extranjero vuelva a replantear el punto de partida de las divisiones efectuadas, y propone dividir el género amplio de las técnicas a partir de las "separativas", que incluye las técnicas productiva y adquisitiva (226c1-e2). Existen dos clases de separación: aquellas que separan lo semejante de lo desemejante, y aquellas que apartan lo mejor de lo peor. A esta segunda clase, que conserva lo mejor y abandona lo peor, el Extranjero la denomina "purificación", y puede aplicarse tanto a los cuerpos como a las almas (226e1-227c9). Ahora bien, puesto que hay dos clases de males (tanto para el cuerpo como para el alma), existen dos clases diferentes de purificaciones. La analogía cuerpo-alma es clave en el dialogo: así como la fealdad y la enfermedad constituyen formas diferentes de desarmonía, discordia, corrupción o falta de simetría para el cuerpo, la perversión y la ignorancia constituyen males para el alma, en la medida en que son formas de desproporción o enfermedad (227d4-228e5). Para curar los males del cuerpo, se recurren

⁷⁵ Al finalizar la primera y la segunda definición del sofista, Platon realiza breves resúmenes de cada una (223b1-7, 224d4-e6), en los que no se limita a repetir los términos técnicos que aparecían en las divisiones previamente realizadas, sino que incluye nuevos conceptos. Cuando el Extranjero se refiere a las definiciones no sigue siempre las misma numeración.

a dos técnicas diferentes: la gimnasia para la deformidad y la medicina para la enfermedad (228e6-229a1). Del mismo modo, los males del alma se curan mediante dos "técnicas": en el caso de las diferentes formas de perversión e injusticia, la justicia constituye el remedio, mientras que para curar la ignorancia debe recurrirse a la enseñanza (229a3-9). El Extranjero señala que hay diferentes clases de enseñanza que se corresponden con diferentes clases de ignorancia, pero únicamente ofrece una caracterización de un único par de ignorancia-enseñanza: la ausencia de conocimiento y la educación (229b1-d3). Esta forma de ignorancia es el peor mal para nuestro pensamiento porque radica en creer saber lo que no se sabe. La técnica destinada a su erradicación, no obstante, puede dividirse en dos (229d4-230d4): la amonestación y la enseñanza por medio de argumentos. Puesto que la ignorancia es involuntaria y asume erradamente conocimiento en el alma, quienes la padecen no desearán aprender nada, con lo cual la primer forma de educación se revela ineficaz. La segunda, en cambio, permite erradicar la ignorancia porque consiste en un procedimiento que cuestiona las opiniones de los ignorantes, obligándolos a sistematizar y confrontar sus argumentos, evidenciando la falta de consistencia de opiniones que se contradicen a sí mismas. Al purificarlos de la ignorancia, los cuestionados adquieren conciencia de su falta de saber y se abren a recibir nuevos conocimientos. Esta tarea fundamental es la realizada por el arte de los sofistas: al refutar a sus interlocutores, purifican su alma (230e5-231a1, 231b3-8).

§2. El Sofista y sus ilusiones (232a-237b)

Recapitulado la sexta definición (226a-231c)⁷⁶, el Extranjero expone los rasgos que parecen describir con mayor exactitud al sofista en tanto contradictor (232b6-233c11): (i) este personaje posee un arte que lo habilita a discutir sobre cualquier tema, y (ii) se presenta ante sus alumnos como un maestro capaz de enseñar el arte de la contradicción. No obstante, (iii) para poder contradecir sobre cualquier tema, es condición de posibilidad conocer todas las cosas, lo cual es imposible. Por lo tanto, (iv) las contradicciones realizadas por los sofistas no se producen a partir de un saber auténtico; discuten y refutan a los demás aparentando saber lo que no saben, es decir, mediante una aparente sabiduría.

⁷⁶ Según Rosen (1983:131), la sexta definición constituye un híbrido de sofista y filósofo.

(vi) Los alumnos de los sofistas, engañados a su vez por su maestro, aprenden a contradecir dando la impresión de que conocen la temática sobre la que discuten. Los sofistas, en resumidas cuentas, contradicen a partir de una ciencia aparente (Δοξαστική ἐπιστήμη)⁷⁷, es decir, mediante la impresión de poseer un genuino saber sobre las cosas.

A continuación, el Extranjero continúa la caracterización del sofista a partir de un refinamiento conceptual del arte que este posee (233c10-235b6): los sofistas pretenden *producir* todas las cosas pero, en realidad, producen imitaciones (μιμήματα καὶ ὁμόνυμα) de los verdaderos objetos. El sofista, por medio del arte de la imitación (μίμησις)⁷⁸, engaña a los jóvenes incautos que toman la imagen sonora (εἶδωλα λεγόμενα)⁷⁹ producida por su maestro como si fuera el objeto real (en virtud de su semejanza). Los sofistas, por lo tanto, constituyen magos ilusionistas que engañan por medio de imágenes que aparentan ser reales.

El arte sofisticado, en la medida en que produce imágenes, no debe considerarse una técnica (τέχνη) adquisitiva sino productiva; por otro lado, su producto no consiste en cualquier clase de imagen (εἰκόν), sino en un tipo especial denominada apariencia (φάντασμα). En este punto (235c8-236d3), Platón introduce una distinción conceptual entre tipos de imágenes que constituye la base de la diferenciación de dos clases de técnicas imitativas: por un lado, se encuentra la figura (εἶδωλον), una imitación que se asemeja fielmente al modelo original pero que no se confunde con este, permitiéndonos distinguirlos. La técnica figurativa (τέχνη εἰκαστική) tiene por objeto, precisamente, la producción de imágenes que reproducen fielmente las proporciones del objeto imitado. Por otro lado, se encuentran la apariencia y la técnica simulativa (τέχνη φανταστική): en este caso, las imitaciones producidas por el sofista no tienen por finalidad asemejarse fielmente al modelo original, sino hacerse pasar por este. El productor de simulacros deja de lado la

⁷⁷ *Soph.* 233c10. La traducción de Cordero (1982: 364, n.93) enfatiza la contradicción de la expresión, puesto que reúne en sí nociones opuestas tales como δόξα y ἐπιστήμη. Por otro lado, señala el traductor, la expresión "ciencia de la apariencia" no se hubiera ajustado a este contexto, puesto que Platón no pretende adscribirle al sofista la producción de apariencias, sino la apariencia de poseer una ciencia sobre objetos reales.

⁷⁸ En el pensamiento platónico el concepto de μίμησις es empleado para explicar tanto la imitación artística como la relación entre las cosas sensibles y las Formas, puesto que en ambos ámbitos se plantea el problema de los diferentes grados de ser. Cf. Tate (1928 y 1932), Verdenius (1949) y Philip (1961).

⁷⁹ La expresión "imágenes sonoras" constituye la bisagra conceptual que le permite a Platón pasar del ámbito de las imágenes en general al ámbito del lenguaje en particular. Esta expresión pasajera adelanta un punto crucial de la concepción platónica del lenguaje: el discurso constituye una especie particular dentro del género de las μιμήματα (imitaciones, imágenes, copias, etc.). Así como los pintores imitan por medio de imágenes visuales, los sofistas imitan mediante palabras habladas.

verdad y las proporciones reales del objeto para conferirle rasgos más bellos que el modelo original⁸⁰, introduciendo de este modo elementos engañosos y sugestivos en las imágenes que produce. Las apariencias, a diferencia de las figuras, constituyen ilusiones que aparentan ser lo que no son, es decir, pretenden ser reales. Las figuras, por su parte, se presentan como semejanzas o copias de los modelos originales, no confunden ni se hacen pasar por el objeto real, es decir, son conocidas (y reconocidas) por lo que son. Las imágenes producidas por los sofistas, en cambio, son indistinguibles de los modelos originales: no se asemejan sino que *parecen ser* los objetos reales⁸¹. En otras palabras, el discurso sofístico *simula* reflejar o asemejarse a la realidad pero, en verdad, dice algo distinto de lo que es, dice falsedades.

Llegados a este punto promisorio de la discusión (el sofista es un productor de simulacros), el Extranjero advierte que este escurridizo personaje podría objetar la definición, señalando que no hay algo así como imágenes y falsedades:

"En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse y parecer, sin llegar a ser⁸², y decir algo, aunque no la verdad⁸³, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades, y pronunciar eso sin incurrir

⁸⁰ Tal como señala Marcos (1995:107-8), el análisis y la distinción de imágenes evoca la crítica de *República* X a los artistas: dejan de lado las proporciones reales de los objetos para embellecer sus objetos y, de este modo, retener la mirada del espectador en el ámbito de las imágenes sensibles. La diferencia entre el sofista y los artistas visuales radica en que sus simulacros no son visuales sino verbales. Los simulacros o apariencias en los discursos desfiguran las realidades que dicen reflejar, constituyéndose, de este modo, en falsedades.

⁸¹ Ambuel (2007: 70-82) realiza un rastreo de las apariciones de los términos εἶδωλον, φάντασμα y εἰκόν en varios diálogos platónicos, especialmente *Rep.*, y concluye que la distinción entre apariencias y figuras es suprimida por Platón o, más precisamente, que en el transcurso del *Sofista*, la figura es reducida a simulacro: toda imagen, en la medida en que se asemeja pero no es el original que imita, es (semejante) y no es (es diferente) del modelo. El término más abarcativo εἶδωλον -en la medida que implica copia deficiente o mero reflejo, se opone a un modelo genuino como la verdad a la falsedad. En este sentido, εἶδωλον y φάντασμα son intercambiables en el vocabulario platónico.

⁸² De acuerdo con Cornford (2007: 254-5) esta expresión implica el problema metafísico de la existencia de un mundo del parecer que no se identifica ni con la realidad absoluta ni con lo enteramente inexistente. Parménides habría negado que exista semejante plano de la realidad: lo que es y lo que no es, lo son absolutamente. Platón habría avanzado sobre el terreno de las apariencias al pretender explicar el estatus del objeto de la opinión y la creencia (puesto que participan tanto del ser como del no-ser) y al intentar explicar que las cosas sensibles son meras copias o imágenes de las Formas.

⁸³ Puesto que Parménides sancionó la identidad entre ser y pensar, el problema que este pasaje suscita es cómo puede conocerse y expresarse lo que no es. Si el pensamiento tiene un objeto, este debe ser real, debe ser un hecho. ¿Cómo puede afirmarse lo que no es como un hecho si no hay hecho alguno que afirmar? De acuerdo con Cornford (2007:255), aquí se encuentra en juego también el problema del significado de los enunciados negativos.

necesariamente en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil" (236d9-237a).
Trad. Cordero (1982), Gredos, Madrid..

¿Por qué es contradictorio afirmar la existencia de imágenes (algo que es pero aparenta ser lo que no es) y la posibilidad de la falsedad (decir algo aunque no la verdad)? El Extranjero señala que ambas afirmaciones violan la ontología parmenídea (237a8-9): lo que no es, no es *absolutamente* y es imposible de investigar (no puede ni pensarse ni decirse). Puesto que la falsedad implica la existencia del no ser (decir o pensar lo que no es), quien afirme su posibilidad, afirmaría también -contradiciéndose a sí mismo-, que lo que no es es. En otras palabras, la contradicción radica en atribuirle ser al no ser absoluto, es decir, en combinarlos. Puesto que es imposible pensar y decir cosas inexistentes, los juicios y enunciados que sostienen la existencia del no ser son contradictorios y, por ende, carentes de todo sentido⁸⁴, es decir, son meros sonidos insignificantes.

Las imágenes en general y las imágenes habladas en particular, en tanto *loci* de la falsedad y del no ser, presentan las mismas dificultades que aquellas nociones: su conflictivo status ontológico consiste en una combinación ilegítima de ser y no ser (240b12-240c5, 240d6-241b3). En efecto, en tanto imágenes, semejanzas o representaciones son algo existente; pero, en tanto imitaciones, difieren del modelo que imitan, es decir, no son lo que aparentan ser. Ante la acusación de producir simulacros engañosos (φαντάσματα), el sofista contraatacaría señalando que es imposible producir algo que es (una imagen) y no es (lo que aparenta ser): nuestra acusación presupone la contradicción de combinar ser y no ser⁸⁵. En otras palabras, valiéndose del *dictum* parmenídeo, el sofista niega que exista algo así como las apariencias, y, en consecuencia, que el arte sofístico consista en producir ilusiones engañosas. Por lo tanto, si la séptima definición ha de mantenerse en pie, el Extranjero y Teeteto deben dar cuenta de la

⁸⁴ Crombie (1963:506) señala que, si un enunciado falso es contradictorio, entonces carece de sentido, no dice nada en absoluto y no constituye, en rigor, un auténtico enunciado. Marcos (1995:111) señala que, si los enunciados falsos fuesen equivalentes a sinsentidos, entonces la tesis de la falsedad carecería de validez, puesto que todo lo dicho sería siempre verdadero.

⁸⁵ Para Jordan (1984: 122), Platón aborda la co-presencia de ser y no ser en el *Sofista*, mientras que Parménides se interesó en la inteligibilidad del no ser.

posibilidad de las imágenes y la falsedad, "poniendo a prueba el argumento paterno" (237a8-b3, 241d5-7), es decir, refutando su concepción del no-ser⁸⁶.

Ahora bien, es importante destacar que el sofista pretende fundar la tesis de la imposibilidad del discurso falso en la noción del no-ser absoluto tal como fue conceptualizada por Parménides: la nada que no puede constituirse en objeto del pensamiento y del lenguaje. Si intentamos pensar y decir lo que no es, sencillamente no podremos pensar ni decir algo con sentido porque la nada carece de determinaciones positivas. El pensamiento y discurso falsos son imposibles porque tienen indefectiblemente por objeto lo que es, es decir, no pueden tener por objeto la nada (que, por definición, no puede constituirse en objeto de referencia). Sin embargo, la identificación entre falsedad y no ser no es una tesis parmenídea sino sofística: el Eléata nunca afirmó que la falsedad sea imposible porque el no ser es imposible. En este sentido, la estrategia platónica para probar la posibilidad de la falsedad radica en fundamentarla en una concepción alternativa del no ser. Puesto que la falsedad se encuentra indisolublemente ligada al no ser, la demostración de que el discurso y el pensamiento falsos son posibles presupone una prueba anterior, a saber, que el no ser, de algún modo, existe, es decir, que es lícita la combinación de ser y no ser (241d5-7).

La necesidad de conceptualizar una concepción alternativa del no-ser radica, en parte, en sortear las dificultades que se suscitan cuando intentamos pensar o decir la nada; dificultades que hacen patente la contradicción de quien pretende fundar la falsedad en la noción de no-ser absoluto⁸⁷. En esta línea consideramos que deben leerse las "paradojas del no-ser" (237b7-239c3); tras fracasar en su intento por refutar el no-ser parmenídeo, el Extranjero y Teeteto arribarán a un nuevo punto de partida: si el no-ser absoluto carece de significación, es inconcebible, y no puede pensarse ni decirse sin contradicción, entonces lo

⁸⁶ Como bien señala Cordero (1982:426, n. 212), la conceptualización del no-ser parmenídeo, de acuerdo con la interpretación platónica, implica una determinada concepción de su opuesto, es decir, del ser (250e5-8). Si el ser parmenídeo constituye un absoluto homogéneo, entonces el no-ser parmenídeo consiste en una nada absoluta. La estrategia platónica consistirá en mantener la oposición, es decir, en afirmar que el no-ser es lo otro, lo diferente, del ser, pero relativizará ambas nociones.

⁸⁷ En esta parte del diálogo, Platón intenta refutar, infructuosamente, la realidad de un no-ser absoluto o existencial que constituye lo contrario del ser. Si el ser se caracteriza por ser algo unitario (ser, es ser algo, y ser algo unitario), entonces el no-ser, en tanto negación suya, consiste en la negación de algo existente. Cf. Schipper (1964:231), Cornford (2007: 202), Owen (1971).

que pensamos y expresamos cuando decimos "lo que no es", no puede tratarse, en modo alguno, de la noción parmenídea, es decir, del no-ser que no se mezcla con el ser.

§3. Las aporías sobre el no-ser absoluto y un nuevo punto de partida.

Platón concluye que es necesario un nuevo punto de partida para pensar la falsedad luego de analizar la concepción parmenídea del no-ser y de arribar a una serie de conclusiones paradójicas. El Extranjero y Teeteto intentarán refutar al Eléata buscando y mostrando "algo" que no es. La refutación del no-ser se construye a partir de tres argumentos sucesivos: el primero (no hay nombre significativo para lo que no es) constituye la base del segundo (el no ser es impensable e indecible) y ambos sirven para fundamentar el tercero (es contradictorio hablar del no-ser).

El primer argumento (237b7-e7) puede esquematizarse del siguiente modo:

1. Partiendo de la distinción entre término y objeto denotado, el Extranjero se pregunta a qué refiere "lo que no es" y cuáles son los objetos que pueden recibir dicho nombre (237b10-c4).
2. Primer premisa acordada por los interlocutores (237c7-8): el nombre "lo que no es", no puede aplicarse, no le corresponde, a las cosas que son (Ἄλλ' οὐκ τοῦτό γε δῆλον, ὅτι τῶν ὄντων ἐπὶ <τι> τὸ μὴ ὄν οὐκ οἰστέον).
3. Segunda premisa acordada por los interlocutores (237d6-7): es necesario que quien dice alguna cosa, diga algo que es *una* cosa (ὡς ἀνάγκη τὸν τι λέγοντα ἔν γέ τι λέγειν;). En otras palabras, es condición de posibilidad del discurso significativo que este tenga un objeto definido, es decir, que refiera a algo que posee unidad y determinación.
4. Si "lo que no es" no se aplica a lo que es (τὸ ὄν), entonces tampoco puede aplicarse a algo (τις), es decir, a un objeto definido del discurso (237c10-11).
5. Por lo tanto, quien dice "lo que no es", o bien no dice nada en absoluto, o bien no dice nada con sentido (237d12-e6).

La argumentación presupone que lo que no es constituye lo opuesto de lo que es -que conforma la trilogía ser-algo-uno: todo lo que es, es algo y posee unidad. Los nombres, para poder significar, deben tener un objeto definido al cual referir; de lo contrario, no nombrarían nada y, por lo tanto, no serían auténticos nombres. Lo que sucede con la expresión "lo que no es" es que no es un verdadero nombre porque debería referir a lo que no es en absoluto, que se identifica con lo que no es nada ni posee unidad, es decir, un objeto indefinido e inexpressable por el λόγος. El corolario de este argumento es que el discurso refiere necesariamente a lo que es y que el nombre "lo que no es" carece de significación porque no cumple con los requisitos mínimos que debe cumplir cualquier nombre para denotar (referir a algo, a una unidad).

El segundo argumento (238a1-c13) señala que es ilegítimo agregar lo que es (el número) a lo que no es, puesto que únicamente puede agregarse a una cosa que es.

"Pero, ¿de qué modo podría alguien pronunciar por medio de su boca o captar en forma absoluta con el pensamiento las cosas que no son, o lo que no es, prescindiendo del número?" (238b6-8)

Puesto que el pensamiento y el lenguaje necesariamente se dirigen a lo que es, deben representar su objeto en el juicio y en el enunciado como una entidad dotada de unidad: pero, cuando pretenden captar o enunciar lo que no es, ilegítimamente le agregan la unidad necesaria para constituirlo en objeto. En otras palabras, no es posible pensar o expresar lo que no es, porque, al no tener unidad, no puede erigirse como objeto del pensamiento y del lenguaje (238c8-10); cuando intentamos expresar lo que no es, le proyectamos indebidamente una unidad que no le corresponde, es decir, la unidad característica de lo que es. En suma, puesto que lo que es posee unidad y otros atributos, mientras que lo que no es carece de cualquier determinación, ser y no ser permanecen disociados, sin comunicación posible. El status ontológico de la imagen viola precisamente este precepto: es (una imitación) y no es (lo imitado), es decir, aparenta ser lo que no es.

El tercer argumento contra el no-ser parmenídeo (238d1-239b5) señala la contradicción de quien pretende pensar y decir lo que no es (o, en otras palabras, la falsedad):

1. Lo que no es, no debe participar ni de la unidad ni de la multiplicidad, puesto que estas determinaciones convienen únicamente a lo que es (238d9-e3)
2. Es imposible expresar lo que no es (238e5-6)
3. Sin embargo, al expresar "lo que no es", le atribuimos forzosamente ser y unidad (238e8-239a6)
4. Por lo tanto, es necesario no decir nada de él, puesto que, al agregarle "es", le atribuiríamos ilícitamente unidad (239a8-11)

Cualquier enunciado sobre el no-ser parmenídeo constituye una contradicción: cuando decimos (o pensamos) "lo que no es", le atribuimos determinaciones a aquello que, en sí mismo, carece de cualquier determinación. El lenguaje (y el pensamiento), dirigidos necesariamente hacia lo que es, se revelan incompetentes para captar y expresar lo que no es en sí mismo y por sí mismo. La contradicción aparece incluso cuando afirmamos que el no-ser es inconcebible o inexpresable: para realizar esta afirmación le atribuimos indebidamente unidad, requisito mínimo e indispensable para pensar o hablar de cualquier cosa. La conclusión del argumento es que no puede nombrarse ni decirse nada de lo que no es sin incurrir en contradicción⁸⁸. Puesto que la posibilidad de la falsedad entraña pensar o decir lo que no es, la noción misma de falsedad es contradictoria: es imposible concebir o hablar de lo que no es sin incurrir en contradicción, es decir, sin combinar ilegítimamente ser y no ser.

Habiendo fracasado en refutar la noción parmenídea del no-ser, el Extranjero y Teeteto convienen en establecer un nuevo punto de partida de la discusión que gira en torno a la noción de imagen (239b-242a)⁸⁹. Luego de que Teeteto presenta algunos ejemplos particulares de imágenes (239d6), el Extranjero le hace la pregunta socrática: ¿qué tienen en común la multiplicidad de imágenes particulares que has nombrado? (240a5). Lo que

⁸⁸ Moravcsik (1962: 26-27) señala que nada puede decirse de lo que no existe (238d4-239b3) sobre la base de que (i) el no ser no tiene significación (237b7-e7) y que (ii) es imposible concebir la inexistencia (238a5-c11).

⁸⁹ Para Cordero (2016:107-8), este pasaje tiene implicancias cruciales para la filosofía platónica: la nueva concepción del ser reconceptualiza el estatus de las Formas, la realidad real de las entidades sensibles e implica, por lo tanto, la desaparición de la "separación" entre aquellas. Para la ontología anterior, la imagen estaba condenada al devenir (primer Platón) o al no ser (Parménides). La nueva conceptualización del ser (y del no-ser) vienen a confirmar la concepción de las cosas sensibles como imágenes-cópias de un modelo.

nombramos con un nombre en común ("imagen") comparte también una misma esencia. La definición que formula Teeteto será el puntapié inicial para la refutación de Parménides: (i) una imagen (εἶδωλον) es algo que ha sido producido como semejante de lo verdadero, es algo por el estilo pero diferente (240a7-8); es decir, la imagen es simultáneamente semejante y diferente de lo verdadero. (ii) En tanto semejanza y en tanto diferente de lo verdadero, la imagen no es verdadera (240a9-b2). A continuación los interlocutores asumen dos supuestos cruciales para la continuidad de la discusión: por un lado, el Extranjero sostiene que (iii) lo verdadero es lo que existe realmente, es decir, que verdad y ser se identifican: ser es ser verdadero (240b3)⁹⁰. Por otro lado, implícitamente presupone que la negación implica contrariedad: si la imagen no es verdadera, entonces es lo contrario de lo verdadero (240b5), así como ser y no-ser, verdadero y no-verdadero constituyen contrarios. La conclusión a la que arriba el Extranjero a partir de los supuestos anteriores es irreprochable: (iv) si Teeteto sostiene que lo que se parece (la imagen en tanto semejanza) es algo que no es verdadero, entonces debería afirmar también que no es (que no existe, que no es real) pero, sin embargo, afirma que existe (240b7-8). La contradicción es inmediatamente percibida por el joven: ¿cómo es que existe lo que no es? (240b9); en otras palabras, si lo contrario de lo verdadero no existe, ¿cómo puede existir la semejanza? De acuerdo con los supuestos asumidos, la semejanza debería quedar relegada al ámbito de lo que no es y, sin embargo, unas líneas después se afirma lo contrario: (v) la imagen no existe de un modo verdadero pero, no obstante, existe realmente *en tanto imagen* (240b10-11). Ante esta afirmación, el Extranjero le pregunta a Teeteto si la imagen no debería ser parte de lo que no es, ante lo que el joven responde que (vi) el no-ser se encuentra entrelazado con lo que es mediante una combinación (συμπλοκῆ) insólita (240b12-c2). En otras palabras, la imagen (en tanto semejante y diferente de lo verdadero) se encuentra combinada con lo que es (con lo real y existente). Aún resta que Platón precise los sentidos de ser y no-ser como comunicación y diferencia, respectivamente, pero en este punto queda asentado que (vii) el sofista "de muchas cabezas" ha forzado a los interlocutores a admitir que lo que no es, en cierto modo, es (240c3-5).

⁹⁰ Se trata de una concepción ontológica de la verdad que no ha sido formulada explícitamente por Parménides pero que puede rastrearse directamente en Antístenes (solo puede decirse la verdad, solo puede decirse lo que es, por ende, lo que es es verdadero) y, en cierto modo, en Protágoras (si lo que es es lo que aparece, y lo que aparece es siempre verdadero, lo que es se identifica con lo verdadero). En la próxima sección rastreamos y analizaremos esta concepción de la realidad y la verdad en el pensamiento platónico.

Habiendo admitido que el no-ser se encuentra entrelazado con el ser, los interlocutores pasan a examinar, una vez más, la técnica sofística (240c7-d4), y concluyen que el sofista, valiéndose de las apariencias, hace que el alma de sus víctimas piense cosas falsas, definiendo el pensamiento falso como aquel que piensa lo contrario de lo que es, es decir, lo que no es (240d6-10). Ante la pregunta por la existencia del no-ser, en tanto objeto de pensamiento, Teeteto responde que no es cierto que el no ser no exista absolutamente; por el contrario, es necesario que exista de algún modo si alguien piensa algo falso respecto de algo (240e1-4). En este punto se produce un cambio importante en la perspectiva de análisis del pensamiento (o discurso) falso⁹¹: la falsedad no radica en pensar el no ser, lo cual sería imposible y estaría sujeto a las paradojas anteriormente expuestas; por el contrario, el pensamiento falso consiste en pensar algo que no es respecto de lo que es. Este cambio de perspectiva queda sellado una líneas después, cuando el Extranjero dice que el discurso falso consiste en decir de lo que es, que no es y de lo que no, que es (240e10-241a1).

§4. Las combinaciones ontológica y discursiva.

Para demostrar que el discurso falso es posible, Platón debe probar que el ser se mezcla con su contrario (el no-ser) y que ambos, a su vez, se comunican con el lenguaje. La conclusión a la que arribará el filósofo es que tanto en el nivel ontológico como en el nivel discursivo se dan combinaciones (de entidades o de términos) y que el lenguaje, en virtud de su afinidad estructural con lo real, *puede* reproducir las combinaciones presentes en la realidad. El desafío de Platón es mostrar que el discurso, aunque forzosamente se dirige a lo que es, puede ser significativo y, no obstante, no reproducir lo que es tal cual es. La isomorfía estructural entre lenguaje y realidad le otorga al primero su significatividad, mientras que la correspondencia efectiva entre ambos niveles le confiere su valor de verdad.

⁹¹ Cordero (1982:383, n.139) destaca que en este nuevo punto de partida ya no se trata de pronunciar lo que no es (237b7-8), sino de enunciar algo sobre lo que no es (239b7-10). El autor señala que esta afirmación implica que la discusión girará en torno a un tipo de no-ser que tiene por lo menos la realidad necesaria para ser objeto de discurso y juicio. Platón replantea la cuestión que suscitó las aporías anteriores: ya no se trata de la posibilidad de "pensar lo que no es" sino de "pensar que lo que no es, es" (1982: 389, n. 152).

Ahora bien, tanto la concepción del lenguaje como combinación de términos como la teoría de la combinación de las Formas constituyen una respuesta al problema de la predicación: ¿cómo es posible designar una cosa con muchos nombres? (251a5-6).

"Hablamos del hombre y le aplicamos muchos otros nombres. Le atribuimos colores, formas, tamaños, defectos y virtudes. En todos estos casos -y en muchos más- no sólo decimos que es hombre, sino también que es bueno, e infinitas cosas diferentes. Y del mismo modo procedemos con todas las demás cosas: sostenemos que cada una es una y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres" (251a8-b3)

La dificultad que Platón expone radica en reconocer que cada cosa es una unidad y, sin embargo, puede recibir una multiplicidad de atributos distintos cuando le asignamos, predicativamente, nombres diferentes. A diferencia del nombrar (ὀνομάζειν), en la predicación (λέγειν) no se establece una referencia uno a uno (el término y lo denotado) sino una combinación entre lo uno (el objeto del discurso) y lo múltiple (varios nombres)⁹². La objeción de corte antisténico que Platón presenta consiste en señalar la presunta ilegitimidad de la predicación (plano discursivo) para referirnos a los objetos de los que hablamos (plano ontológico). Si cada término denota una entidad distinta con una esencia diferente, entonces cuando predicamos del hombre que es virtuoso, blanco, etc. le adjudicaríamos la definición de cada uno de estos nombres, es decir, estableceríamos la identidad entre ser hombre y ser x propiedad. En suma, la objeción cuestiona que la predicación constituya una vía legítima para acceder a la realidad-

Para sortear esta objeción importante, Platón se propone demostrar que en el plano ontológico, independientemente de las combinaciones que podemos realizar en el discurso, existen combinaciones que constituyen el fundamento de la significatividad de aquellas (Marcos, 1995:131-2).

"¿Dejaremos acaso de poner en relación el ser con el cambio y con el reposo, y toda cosa con toda otra cosa, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideraremos así en nuestros discursos (λόγοι)? ¿O reuniremos todas las cosas en

⁹² En palabras de Cornford (1969:318): la teoría que se desecha aquí como trivial se opone a que llamemos a una cosa con muchos nombres, porque una cosa no puede ser muchas, ni muchas cosas una. No debemos decir "este hombre es bueno", sino solo que "un bien es un bien", que "un hombre es un hombre", un nombre, en fin para cada cosa. Esta teoría no es una "negación de la predicación", sino más bien una "teoría de la predicación".

una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse recíprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí, y a otras no? (251d5-e1).

Aunque a esta altura del *Sofista* Platón no ha expuesto aún su concepción del discurso (λόγος) como combinación de términos, podemos encontrar en este pasaje una clara anticipación: el λόγος tiene por objeto, refiere y refleja lo real. Es por ello que, si en el plano ontológico nada se mezcla o combina con nada, el discurso debe evitar poner en relación la tríada ser-cambio-reposo. Contrariamente, si todas las entidades se encuentran mezcladas o combinadas, entonces el λόγος debe "reunir todas las cosas en una sola", es decir, combinar ser, movimiento y reposo. En tercer lugar, si algunas combinaciones en el plano ontológico son posibles y otras imposibles (252e2), entonces algunas combinaciones discursivas reflejarán lo que es, mientras que otras no lo harán.

§a. Combinaciones lingüísticas.

Antes de adentrarnos a examinar las combinaciones en el nivel ontológico, conviene adelantar algunos de los lineamientos principales de la concepción platónica del discurso. En primer lugar, el Extranjero señala que el lenguaje es forzosamente sobre algo (τινός, 262e6): recordemos que el discurso es concebido en el *Sofista* como una imagen (εικόν) de los objetos reales. La imagen, en tanto tal, es sobre algo, es decir, refiere a un objeto diferente en virtud de su semejanza. Sin embargo, hay dos modalidades en las que las imágenes pueden remitir a los objetos: o como figura (εἶδωλον), si reproduce las proporciones reales de los objetos, o como simulacro (φάντασμα), si pretende substituir al objeto en virtud de sus proporciones más bellas. El discurso, en este sentido, es concebido como una combinación de términos, en oposición a los términos considerados individualmente (los nombres y los verbos⁹³). Puesto que en el *Crátilo* Platón había criticado la concepción mimética de los nombres, podemos asumir que aquí rescata la teoría naturalista únicamente en lo que concierne al discurso entendido como combinación de términos. Los nombres, de acuerdo con la concepción platónica madura, no pueden

⁹³ La distinción entre ὄνομα y λόγος es fundamental en la concepción platónica madura del lenguaje: puesto que el discurso no se reduce a nombrar, sino a predicar, es que puede dar lugar a enunciados falsos. Por otro lado, la afirmación que tanto el nombre como el verbo expresan el ser, excluye las paradojas sobre decir nada o hablar acerca de objetos inexistentes.

significar del mismo modo que el discurso: en el *Crátilo*, Sócrates sugería que los términos significan en virtud de una convencional social. Siguiendo esta indicación, podemos afirmar que el discurso, formado a partir de la combinación de términos convencionales, produce y significa imágenes que refieren a los objetos en virtud de su semejanza. Los términos, considerados individualmente, no significan por asemejarse a los objetos, sino por el uso y la costumbre. Ahora bien, la referencia entre las imágenes producidas por el discurso y la realidad misma se encuentra mediatizada por un tercer plano, el pensamiento: cuando hablamos acerca de algo, quien emite un discurso y quien lo escucha mientan una imagen de las cosas, es decir, una imagen que se asemeja a los objetos reales. El discurso significa una imagen que se produce en el pensamiento. Es por ello que el discurso sofístico puede producir el engaño en quienes lo escuchan: al producir un simulacro lo suficientemente verosímil y persuasivo, imponen en el pensamiento de los engañados una determinada imagen de las cosas que estos toman por real.

En segundo lugar, el Extranjero destaca que los términos considerados individualmente y las combinaciones ilícitas (meras sucesiones de nombres o verbos) no constituyen discurso en absoluto porque carecen de significación (262a9-11). La combinación lícita entre ciertos términos del lenguaje constituye la condición necesaria y suficiente de la significación del λόγος (261d4-262a11). Algunos términos se combinan significativamente y otros no (262d8-e1), es decir, no todas las combinaciones denotan objetos. Si hay significatividad es porque hay una articulación entre las partes que hace que el compuesto devenga significativo. Para que una combinación de términos constituya un discurso es necesario que denote algo, que tenga un objeto de referencia (262e5-6) puesto que es imposible un discurso que verse sobre nada (263c9-11). En segundo lugar, el λόγος conformado por un nombre y un verbo (el más pequeño de todos dice el Extranjero), no es significativo porque se limite a nombrar (ὀνομάζειν) algo existente, sino porque afirma (λέγειν) algo del objeto denotado (262d2-6). En la predicación (y en el juicio) se dice algo de algo y con ello se ofrece información acerca del objeto (esta estructura enunciativa compleja es posibilitada por la combinación de nombres y verbos).

Ahora bien, la distinción conceptual entre nombrar y predicar tiene por objeto demostrar que la cuestión de la significatividad del lenguaje es diferente al problema de su valor de verdad. En efecto, el modo en que nombres y enunciados refieren a sus objetos es diferente:

los primeros únicamente denotan, no afirman nada de nada. Si un nombre es empleado correctamente, entonces denota su objeto; caso contrario, no refiere absolutamente a nada. El empleo correcto e incorrecto de los nombres no implica verdad o falsedad sino denotación o falta de referencia. En el caso de la predicación, si el compuesto predicativo no consiste en una combinación legítima, carece de significación y, por lo tanto, de valor de verdad. Si el enunciado es formado correctamente tiene significado (refiere a algo que es), y puede ser evaluado como verdadero o falso, puesto que *dice algo* del objeto de discurso. Los enunciados se componen de nombres y verbos, términos que en sí mismos poseen significado: cuando estos integran el compuesto predicativo, el todo adquiere un significado propio y diferente al de sus elementos componentes. Puesto que el discurso requiere de un sujeto al cual nombrar, no es posible que enuncie lo que no es, que se refiera a la nada, puesto que su vínculo con la realidad se establece mediante el nombre. En consecuencia, el discurso falso no puede equipararse con la ausencia de referencia o con decir sinsentidos; por otro lado, el discurso verdadero tampoco puede consistir en hablar acerca de las cosas: todo discurso se refiere a lo que es. Sin embargo, en la combinación lingüística se da la posibilidad de decir algo que puede o no corresponderse con lo que es. Los ejemplos formulados por Platón en 263a8 (Teeteto, con el que estoy hablando, vuela) muestran que es posible decir falsedades que tienen sentido. El sentido del discurso falso se fundamenta en que la articulación del enunciado es legítima e incluye entre sus términos un nombre (Teeteto) que refiere necesariamente a algo que es. En otras palabras, la referencia del discurso a lo que es, es decir, su significatividad, se encuentra garantizada por el nombre, que refiere al sujeto sobre el cual versa el discurso. Para que el discurso afirme algo de algo, debe referir necesariamente a algo que es: la función del nombre es garantizar la denotación.

§b. Combinaciones ontológicas.

Platón interpreta que la objeción antisténica contra la predicación no versa sobre enunciados que tienen por objeto cosas individuales, sino que ataca la participación⁹⁴ de las

⁹⁴ Para referirse a las combinaciones o mezclas presentes en el plano ontológico, Platón se vale de diferentes verbos o adjetivos verbales. 1) μεταλαμβάνειν y μετέχειν se traducen como "participación" y se emplean para

Formas entre sí⁹⁵ (Cornford 1969:319). En efecto, los nombres comunes no nombran entidades individuales que se asemejan entre sí, sino que refieren a un significado universal, a la Forma que todas las cosas en cuestión comparten. Si las entidades sensibles, participan de una pluralidad de Formas diferentes, ¿qué sucede con las Formas mismas? ¿Se mezclan entre sí o permanecen separadas e incomunicadas? Al respecto Platón ofrece tres hipótesis a evaluar⁹⁶: (i) nada se combina con nada, (ii) todo se mezcla con todo y, (iii) algunas combinaciones son posibles y otras imposibles⁹⁷. Respecto de la primera hipótesis, El Extranjero presenta tres argumentos para rechazarla:

1. Si nada puede comunicarse con nada, entonces el cambio y el reposo no participarían del ser, con lo cual ninguno de los dos podría existir (251e7-252a4). Sin embargo, esta conclusión contradice un acuerdo previo, a saber, que tanto el movimiento como el reposo existen en virtud de su comunicación con el ser (250b7-10). "Esta admisión, según parece, pone rápidamente a todos en ruinas, tanto a los que sostienen que todo cambia, como a los partidarios de la unidad inalterable, como a quienes afirman que el ser reside en Formas que permanecen siempre idénticas e inmutables. Pues todos estos ponen al ser en comunicación, tanto los que dicen que realmente cambia, como los que sostienen que está en reposo" (252a5-10).

significar las relaciones combinatorias entre los géneros mayores. La relación de participación se caracteriza por ser asimétrica: la Forma de movimiento participa del ser, pero ello no implica que el ser participe, a su vez, del movimiento. 2) Los verbos, asjetivos y substantivos relacionados con ἄμεικτα son empleados en los contextos en lo que Platón formula las hipótesis sobre la ausencia de combinación y sobre la combinación selectiva. También encontramos estos verbos en el establecimiento de los géneros mayores y en la descripción de las relaciones de compatibilidad e incompatibilidad entre estos. 3) Finalmente, ἐπικοινωνεῖν ("tener comunidad" o "comunicarse con"), es empleado mayormente en el contexto de la hipótesis que sostiene que todo se combina irrestrictamente con todo, y presupone una simetría en las relaciones entre las Formas, es decir, que estas se combinan mutuamente.

⁹⁵ Sin embargo, Cornford (1969:322) sostiene que "de la combinación o no combinación de las Formas entre sí, se siguen consecuencias que se refieren a la verdad y falsedad de los enunciados sobre las cosas individuales. Por ejemplo, si la Forma Movimiento no participara de la Existencia, entonces ningún enunciado que implicara que una cosa móvil o un movimiento particular existe sería verdadero".

⁹⁶ Los intérpretes han discutido extensamente si los criterios y las razones aducidas por Platón para rechazar las hipótesis I y II son fundamentalmente lingüísticos (Ackrill, 1965: 203-2) u ontológicos (Marcos, 1995: 141-144). Esta polémica, no obstante, debe enmarcarse en la discusión acerca del *status* de las Formas en el *Sofista* (ver nota 97). Por nuestra parte, consideramos que si bien Platón esgrime argumentos que apuntan a ambos aspectos, otorga una mayor importancia a la dimensión ontológica.

⁹⁷ Como podemos constatar, el tratamiento de las combinaciones lingüísticas presupone y es paralelo al análisis de las combinaciones ontológicas: en virtud del isomorfismo estructural entre ambos planos, la hipótesis III tiene validez no solo en el plano ontológico sino también en el discursivo.

2. Platón señala que, si adoptamos la tesis ontológica de acuerdo con la cual nada se comunica con nada, entonces se sigue una consecuencia inadmisibles en el plano del lenguaje: no podríamos hablar de nada (252b1-6). Puesto que la realidad se reduce a una unidad indiferenciada, nuestras combinaciones discursivas carecerían de un objeto de discurso diferenciado, es decir, no referirían a nada en absoluto. Si en el plano ontológico las Formas permanecen separadas y sin combinación, entonces no es lícito predicar una de la otra, únicamente podemos nombrar cada Forma. De ser acertada, la objeción antisténica tendría una consecuencia crítica para la teoría platónica: así como las Formas no pueden participar unas de las otras, tampoco las cosas sensibles podrían participar de aquellas. En otras palabras, si no podemos formular un enunciado predicativo verdadero respecto de las Formas, tampoco podemos hacerlo respecto de las entidades sensibles.
3. Una segunda consecuencia importante en el plano del discurso refuta el planteo antisténico (252c2-9): quienes niegan que las combinaciones sean posibles no pueden formular esta tesis sin combinar términos, con lo cual muestran que es posible realizar combinaciones significativas en el plano discursivo y, por ende, se autocontradican y se autorefutan. En otras palabras, si la tesis separatista fuese verdadera, entonces sería infundable. Puesto que efectivamente los separatistas pueden combinar términos y formular su tesis, esto demuestra su falsedad. Platón sostendría que, si las combinaciones en el plano lingüístico son posibles (es decir, son significativas y, por ende, refieren a algo en la realidad), es porque presuponen que en el plano ontológico tienen lugar combinaciones. En otras palabras, las combinaciones discursivas significan las combinaciones ontológicas.

A continuación (252d2-11), Platón rechaza la segunda hipótesis por la misma razón que refutó la primera: si la incomunicación del movimiento y del reposo con el ser imposibilita su existencia, la combinación indiscriminada de todo lo que es también compromete su ser; en otras palabras, si todo se mezcla, entonces "el cambio mismo estaría completamente en reposo, y el reposo mismo, a su vez, cambiaría" (252d6-8), es decir, serían indistinguibles. Puesto que movimiento y reposo no solo *son* sino que son diferentes entre sí, debemos reconocer que es imposible su comunicación recíproca pero que ambos, no obstante, se

mezclan con el ser. De ello no solo se sigue que la segunda hipótesis es falsa, sino que la tercera es la única posibilidad viable: para Platón algunas combinaciones son posibles y otras no. Sin embargo, esto no significa que las relaciones entre las Formas sean arbitrarias o azarosas; puesto que las combinaciones dependen de la naturaleza peculiar de cada Forma, las relaciones entre los géneros constituyen un sistema sujeto a leyes y restricciones específicas⁹⁸. El Extranjero no expone la totalidad de las combinaciones posibles entre los cinco géneros supremos pero, no obstante, nos brinda el ejemplo de las relaciones que mantiene el movimiento con el resto de las Formas. Los especialistas acuerdan que el ejemplo del análisis del movimiento nos permite deducir las relaciones entre el resto de los géneros supremos. Antes de analizar el ejemplo en cuestión conviene exponer, aunque sea esquemáticamente, los argumentos platónicos que tienen por finalidad establecer cuáles son los géneros “mayores”, puesto que allí adelanta algunas de las combinaciones posibles entre las Formas.

Al refutar la hipótesis de la mezcla irrestricta, Platón demostraba que la realidad no es indistinguible, es decir, que pueden identificarse y diferenciarse tanto las entidades en el plano sensible como las Formas en el plano inteligible⁹⁹. Cuando el Extranjero debe

⁹⁸ En 252e-253e Platón afirma que el conocimiento de las relaciones mutuas entre las Formas corresponde a la dialéctica, es decir, el saber propio del filósofo.

⁹⁹ No podemos dejar de mencionar aquí la extensa polémica sobre la presencia de la Teoría de las Formas en el presente diálogo. En una lectura pionera, G. Ryle (1939) sostuvo que luego del *Parménides*, las Ideas platónicas no deben concebirse como entidades inteligibles realmente existentes, sino como conceptos y categorías del lenguaje -en cuyo caso la ontología platónica a una teoría lógica de la definición y el discurso. En una línea de continuidad Ackrill (1965) sostiene que la tarea filosófica de los últimos diálogos consiste en la investigación de las relaciones entre conceptos a través de un estudio de las combinaciones lingüísticas que hacen significativo al discurso. Las Ideas son concebidas como simples paradigmas del lenguaje, como herramientas a priori para la definición y el significado de las palabras: correlativamente, el análisis filosófico se reduce a una teoría semántica de la ambigüedad. En esta línea, Peck (1952:39), Xenakis (1957:30) y Griswold (1977:559) sostienen que no hay alusión alguna en el diálogo al *status* metafísico de las Formas, por lo que debe entenderse “genero” en un sentido lógico-lingüístico, mientras que Cornford (1969), Ross (1951:197) y Lacey (1959:43-53) concuerdan que las Formas son concebidas en el *Sofista* como entidades arquetípicas suprasensibles -tal como en la teoría clásica de los diálogos medios. Contra la primer línea,, Fronterotta (2001:336) destaca que la definición del sofista se da sobre el trasfondo de la ontología parmenídea, y que la solución al problema del discurso falso se da en el plano ontológico. Por su parte, Seligman (1974:66-7) ha argumentado que las formas de ser, mismidad y diferencia son tanto conceptos como entidades metafísicas. Ketchum (1978:59) intenta zanjar la discusión argumentando que la Teoría de las Formas se encuentra presente en el diálogo pero que no es presupuesta en los argumentos expuestos por el Extranjero. Aunque concordamos que la Teoría de las Formas no juega ningún papel explícito en el diálogo, ello no impide concebir a las Formas primariamente en un sentido ontológico y secundariamente en uno lógico-lingüístico. La teoría de las combinaciones mutuas de los cinco géneros supremos es, incluso, compatible con la ontología platónica de los diálogos medios. Las combinaciones ontológicas en el ámbito inteligible dan cuenta, no solo de las combinaciones en el ámbito sensible, sino también de multi-participación de las entidades sensibles en las Formas.

exponer cuáles son los “géneros mayores” afirma que, evidentemente, el ser, el reposo y el movimiento son las Formas que, manteniéndose diferentes entre sí, se comunican de algún modo (entre sí y con todo el resto de lo que es). Platón no argumenta aquí por qué es evidente que movimiento y reposo se cuentan entre los géneros supremos, pero podemos conjeturar que dicha afirmación se fundamenta en las indagaciones sobre el ser que realizaron los filósofos anteriores (242b-251a)¹⁰⁰. Respecto del ser como Forma distinta e independiente del movimiento y del reposo, el Extranjero formula un argumento que parte precisamente del consenso alcanzado previamente: mientras que algunas cosas permanecen incomunicadas, otras se mezclan entre sí. Puesto que el movimiento y el reposo no pueden mezclarse entre sí, y que el ser se combina con ambos -puesto que ambos *son*- pero, a la vez, no se identifica con ninguno de ellos, el ser constituye un género diferente e independiente de los otros dos (254d4-12). En otras palabras, si la esencia del ser se identificara con uno de los géneros contrarios, entonces sería imposible que se aplique también a su contrario, puesto que en dicho caso comprometería su esencia (si ser y movimiento se identificaran, entonces sería imposible atribuir ser al reposo, puesto que el reposo no puede moverse). En suma, puesto que el ser se atribuye a ambos contrarios, entonces no puede identificarse con ninguno de los dos y existe como un género distinto e independiente.

A continuación (254d13-255b7), la discusión se amplía e incluye a lo mismo y a lo diferente como posibles candidatos a géneros mayores: puesto que movimiento, reposo y ser son diferentes entre sí pero cada uno es igual a sí mismo, ¿debemos considerar que "mismo" y "diferente" hacen alusión a géneros diferentes e independientes de aquellos tres? La predicación común de "mismo" y "diferente" a los tres géneros mayores suscita la pregunta de su peculiar *status*: ¿el ser, el movimiento y el reposo poseen mismidad y diferencia en virtud de su propia esencia o porque participan de las Formas de lo mismo y lo diferente? (254e2-255a1). Platón argumenta que, si atribuimos lo mismo y lo diferente tanto al movimiento como al reposo, entonces no pueden consistir en la esencia de una de estas Formas (255a4-b4), puesto que entonces:

¹⁰⁰ Nos referimos, por un lado, a los pluralistas y monistas y, por el otro, a los idealistas y materialistas.

"el cambio estaría en reposo, y el reposo cambiaría. Cualquiera de ellos que llegue a ser el otro, obligara a su vez a este a cambiar su propia naturaleza por lo contrario, pues participará de lo contrario" (255a10-b1).

Al igual que el caso del ser, mismidad y diferencia no se reducen a atributos propios de las Formas en discusión porque, de ser el caso, no podrían aplicarse a géneros opuestos como movimiento y reposo. Si estos atributos se predicen en común de una pluralidad de entidades y, en particular, de los tres géneros mayores, entonces constituyen Formas distintas e independientes (en virtud de cuya participación ser, movimiento, y reposo son diferentes entre sí y son iguales a sí mismos sin identificarse, no obstante, con lo mismo y lo diferente). Así como en los diálogos medios, la participación tiene aquí un papel fundamental: de acuerdo con la teoría clásica de las Formas, una entidad sensible x que participa de la Forma F , adquiere una propiedad f (copia) que se asemeja a F (modelo), sin por ello suprimirse la diferencia ontológica entre ambas. Las entidades sensibles son f imperfectamente, relativamente y transitoriamente, mientras que las Formas son F perfectamente, absolutamente y eternamente. En el contexto del *Sofista*, no obstante, la participación no tiene lugar entre entidades de distintos niveles ontológicos sino entre entidades del mismo nivel (los géneros supremos): la mezcla entre las Formas permite que estas adquieran propiedades que no se encuentran contenidas en su propia esencia (mismidad y diferencia) sin que ello implique la supresión de la diferencia ontológica entre los géneros supremos, es decir, cada género mantiene su propia esencia y, por ende, se distingue de las restantes Formas. De este modo, Platón revela que la condición de posibilidad de la participación mutua entre las Formas es que todas ellas participen necesariamente de "lo mismo" y "lo diferente". La participación y mezcla con dichos géneros supremos permite que las Formas mantengan su identidad y puedan combinarse: en efecto, si las Formas carecieran por completo de los atributos de mismidad y diferencia, constituirían una realidad homogénea incapaz de comunicación alguna.

Habiendo dado cuenta de que "lo mismo" y "lo diferente" constituyen Formas diferentes e independientes del movimiento y del reposo (puesto que ambos admiten dichos predicados sin identificarse con ellos), el Extranjero procede a explicar por qué tampoco pueden identificarse con el ser. El primer argumento (255b8-c4), apunta a impugnar la identidad entre ser y mismidad: si ambos constituyeran la misma Forma, entonces los

géneros opuestos (movimiento y reposo) que participan del ser-mismidad serían indistinguibles, es decir, serían idénticos entre sí, lo cual es rechazado por absurdo¹⁰¹. El segundo argumento (255c5-e7) -dirigido a rechazar la identificación entre ser y ser diferente-, parte de la distinción entre "ser en virtud de sí mismo" y "ser en virtud de la relación con otra cosa": algunas cosas se enuncian en sí mismas, mientras que otras lo son con referencia a otra entidad. La naturaleza de lo diferente se encuadra precisamente en la segunda modalidad de ser: una entidad es diferente siempre en relación con otra cosa. Esta peculiaridad de la Forma de lo diferente revela su heterogeneidad con el género del ser: si bien lo diferente participa del ser (porque *es*), no se identifica con este, puesto que en tal caso perdería su peculiar modalidad de ser para ser diferente en y por sí mismo, lo cual es absurdo: nada puede ser diferente si no relaciona con algo diferente. Por lo tanto, concluye el Extranjero, lo diferente debe consistir en un género independiente del resto:

"y diremos que ella [la Forma de lo diferente] atraviesa todas las otras [Formas]. Cada una de ellas, en efecto, es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa de la forma de lo diferente" (255e3-6).

En suma, la participación en lo diferente da cuenta del ser diferente de las Formas entre sí, mientras que la participación en lo mismo explica la identidad consigo mismo de cada género, y la participación en el ser revela la existencia de cada entidad eidética participante¹⁰². Esta conclusión se deriva de los enunciados que el Extranjero formula sobre el movimiento (255e8-257a11):

1) El movimiento **no es** reposo (255e11-15)

¹⁰¹ De acuerdo con Peck (1952: 152), en su argumentación Platón comete una falacia que se sustenta en la ambigüedad del término τὸ αὐτόν, que puede tener un significado completo ("lo mismo") o uno incompleto ("lo mismo que"). Al afirmar que "el cambio es lo mismo", el filósofo suprime la parte calificativa del predicado ("a sí mismo"), de manera que la expresión signifique "lo mismo uno al otro". Al afirmar que el movimiento y el reposo son, diríamos que son lo mismo. Sócrates critica a Dionisodoro el uso de esta falacia en el *Eutidemo* (238d). Por el contrario, Marcos (1995:157-8) considera que el argumento no es falaz: si ser no se diferenciase en nada de ser lo mismo, entonces la alteridad (diferencia con las otras cosas) quedaría suprimida; ser entraña mismidad (consigo mismo) y alteridad. La participación con los otros géneros implica que movimiento y reposo no son lo que son únicamente en virtud de sí mismos, sino en virtud de tal participación.

¹⁰² En *Theaet.* 186a2-3, incluye al ser, lo mismo y lo diferente como "comunes", captables por el pensamiento sin la participación de los sentidos.

- 2) El movimiento existe porque participa del ser¹⁰³ (256a1)
- 3) El movimiento **no es** lo mismo (256a3-6), pero es igual a sí mismo porque participa de lo mismo (256a7-8)
- 4) El movimiento **no es** lo diferente (256c4-7), pero es diferente porque participa de lo diferente (256c7-8)
- 5) El movimiento **no es** el ser (256d5-9), pero es porque participa del ser (256d8-9)

Mientras que los enunciados negativos dan cuenta de la diferencia, es decir, de la no identidad entre el movimiento y el resto de los géneros mayores, los enunciados positivos explican por qué el movimiento es igual a sí mismo, es diferente de lo diferente y existe en virtud de participar de las Formas de lo mismo, lo diferente y el ser. La Forma de lo diferente tiene un papel fundamental en el entramado de las relaciones entre los géneros mayores: puesto que todas las Formas participan de lo diferente, adquieren la diferencia necesaria para no identificarse entre sí, es decir, para ser entidades independientes que, no obstante, pueden participar unas de otras. Es por ello que Platón formula el tercer enunciado sobre el movimiento:

"Hay que admitir, entonces, y sin enojarse, que el cambio es lo mismo y no lo mismo". Cuando decimos que él es lo mismo y no lo mismo, no hablamos en el mismo sentido, sino que afirmamos que es lo mismo cuando nos referimos a su participación con lo mismo en sí, y cuando decimos que es no-lo-mismo aludimos a su comunicación con lo diferente, gracias a la cual se separa de lo mismo y se convierte no en aquello, sino en algo diferente. De este modo, también es correcto afirmar que es no-lo-mismo".

El movimiento participa de tres géneros mayores: del ser (porque es), de lo diferente (porque se distingue del resto de las Formas) y de lo idéntico (porque es idéntico a sí mismo). La identidad del movimiento consigo mismo se funda *simultáneamente* en la

¹⁰³ Es importante destacar la polémica entre los intérpretes en torno al valor del verbo "ser" en el *Sofista*. Para un numeroso grupo de especialistas como Cornford (1982:296-7), Ackrill (1971:210-222), Crombie (1962:500), y Heiniman (1983:1-17), Platón emplea el verbo "ser" con valor existencial en diferentes pasajes del diálogo. Autores como Frede (1967:29) y Owen (1971:241-267), niegan tal uso del verbo ser y sostienen que sólo se encuentra presente un empleo "copulativo". Prior (1980:206) sostiene que en el *Sofista* "ser" equivale a "participar", por lo que "participar del ser", significaría "existir". En contra, Malcolm (1976:139), arguye que "participar del ser" no implica existencia: significa aplicar "ser a X", y sea en un sentido existencial o predicativo. Para Cordero (1982:431, n. 233), las significaciones existencial e identidad conviven en el diálogo, puesto que reflejan la dualidad de significaciones del no-ser, a saber, como opuesto del ser y como diferente del ser. De acuerdo a la teoría de la participación, el uso predicativo del verbo ser implicaría participación: "no ser X" equivale a "no participar de X".

participación de las Formas de lo diferente y de lo mismo: en virtud de su participación con lo diferente, el movimiento se constituye como una entidad diferente e independiente de lo mismo, mientras que en virtud de la participación de lo mismo posee identidad (consigo misma). El enunciado "el cambio es lo mismo y no lo mismo" no es contradictorio porque, tal como el filósofo destaca, se trata de dos sentidos diferentes de identidad: "el cambio es lo mismo" significa que participa de lo mismo y, por ello mismo, posee mismidad, mientras que "el cambio no es lo mismo" implica que el movimiento no constituye la misma Forma que lo mismo, es decir, que es una Forma no-idéntica, *diferente*. Este sentido de "diferencia" es sumamente relevante porque no es equivalente al sentido implicado en la primera afirmación (el movimiento no es reposo): allí el Extranjero afirmaba la inmezclabilidad, la diferencia absoluta, y la contrariedad entre los géneros en cuestión. En el resto de los enunciados, no obstante, se afirma una diferencia relativa entre los géneros mayores que posibilita su comunicación. El movimiento, por ejemplo, si bien participa del ser, es diferente de este, por lo que puede denominarse "no ser":

Extr. - ¿Diremos, entonces, en forma polémica y sin temor alguno que el cambio es diferente del ser?

Teet. - Sin el más mínimo temor.

Extr. - "¿No es acaso evidente que el cambio es realmente algo que no es, aunque también sea, pues participa del ser?"

Teet. - Es evidentísimo

Extr. - Es, entonces, necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros. Pues en cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es" (256d5-e3).

Puesto que el movimiento se comunica con lo diferente, se distingue del ser y puede recibir el nombre de "no ser" (y lo mismo sucede con los restantes géneros mayores). La participación de los géneros mayores en lo diferente es la condición de posibilidad de la comunicación entre las Formas, lo que a su vez implica la existencia del no-ser (Eslick, 1955:47). En otras palabras, puesto que las Formas se comunican entre sí, puede afirmarse que no son, es decir, que son diferentes de los géneros en los cuales participan. De acuerdo con el argumento platónico (256d11-e3), el movimiento y el resto de los géneros mayores participan simultáneamente del ser y de lo diferente: en virtud de participar del ser,

podemos afirmar que existen y que son algo que es pero, en virtud de participar de lo diferente, debemos reconocer también que son algo diferente del ser y, por lo tanto, que constituyen algo que no es. El movimiento *simultáneamente* es (participa del ser) y no es (participa de lo diferente). Esta paradójica afirmación alcanza incluso al ser mismo (257a1-6): en la medida en que la Forma del ser participa de lo diferente, se diferencia del resto de las entidades y puede afirmarse coherentemente que *no es*. Esta afirmación no solo viola el *dictum* paterno, sino también demuestra que el ser puede mezclarse con su contrario. Ahora bien, el sentido de "no-ser" aquí conceptualizado no implica lo contrario del ser (la nada absoluta), sino *diferencia*¹⁰⁴, es decir, alteridad (257b3-4). Si la negación no implica contrariedad sino diferencia (257b9-c3), entonces el nombre "no ser" no hace referencia a un no ser absoluto, sino a un ser "otro" del ser, tan real como este (258a9-b3, 258b8-c4).

"(i) Que no se nos diga, entonces, que cuando nos atrevemos a afirmar que el no-ser existe, hacemos alusión al contrario del ser. En efecto: respecto del contrario del ser, hace tiempo le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional. Sobre lo que acabamos de decir acerca de la existencia del no-ser, que algún refutador nos convenza de que no hablamos correctamente, o, en la medida que ello no sea posible, que se diga lo mismo que decimos nosotros, es decir, (ii) que los géneros se mezclan mutuamente, y que el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación (iii) lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es. (iv) El ser, por su parte, como participa de lo diferente, viene a ser diferente de los otros géneros, y al ser diferente de todos aquellos, el no-ser no es cada uno de ellos, ni la totalidad de todos ellos, sino solo él mismo; de este modo -indudablemente- el ser, a su vez no es infinitas veces respecto de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual o colectivamente, en muchos casos son, y en muchos otros, no son" (258e6-259b6).

(i) En una breve pero contundente frase ("respecto del contrario del ser, hace tiempo le hemos dado la despedida"), Platón afirma la inutilidad e inviabilidad de una investigación que tenga por objeto el no-ser parmenídeo. Si se pretende semejante investigación, las paradojas sobre el no-ser absoluto son ineludibles: no podemos pensar y decir la nada. El no-ser que puede pensarse y decirse (ii) se deriva de la comunicación mutua de los géneros

¹⁰⁴ ¿En qué sentido entiende Platón la noción de "diferencia"? Algunos especialistas sostienen dos sentidos de "diferente" en el diálogo: como no-idéntico (254c-257") y como "contrario" (263d). En este segundo sentido, "contrario" significaría "incompatible" (258^a11-b3). En esta línea pueden ubicarse Kostman (1973:198-200), Keyt (1973:298-9), Pelletier (1975:143). Otros autores niegan la existencia de este segundo sentido y reducen "lo diferente" a la primera significación. Cf. Ketchum (1978:45), Owen (1971: 232, n.19), Jordan (1984:152), Lewis 1977:93).

mayores, es decir, (iii) es el no-ser relativo. (iv) El ser mismo, en virtud de participar de la diferencia, *no es* el resto de las entidades, con lo cual queda refutado¹⁰⁵ el *dictum* paterno: ser y no-ser se comunican entre sí.

“Y bien: nosotros demostramos no solo que existe lo que no es, sino que pusimos en evidencia la existencia de una Forma que se corresponde al no ser. Una vez demostrada la existencia de la naturaleza de lo diferente, así como su repartición a lo largo de todas las cosas que existen –las unas en relación con las otras-, nos atrevemos a decir que cada parte suya que está opuesta a lo que es, es realmente, ella misma, lo que no es” (258d5-e3).

Aunque el Extranjero dice categóricamente que la noción de no-ser investigada no se identifica con el no-ser absoluto, no es lo suficientemente claro respecto del *status* del no-ser como alteridad, puesto que en pasajes como el citado anteriormente pareciera afirmar que el no-ser constituye una Forma independiente con una naturaleza propia (258a7-258c4). Si el no-ser es una Forma como el ser, entonces -al igual que los contrarios movimiento y reposo-, debería consistir en lo opuesto de su contrario, es decir, una pura nada, en un no-ser “en sí y por sí”, pero ello contradiría el carácter relativo del no-ser afirmado por el Extranjero. En segundo lugar, si la Forma del “no-ser” absoluto fuera posible, entonces dos conclusiones inadmisibles deberían seguirse: (i) los géneros supremos y las entidades que participaran de ellos no deberían existir y (ii) el ser (junto con todas las entidades que se comunican con él) serían incapaces de mezclarse con el no-ser. Por otro lado, el planteo platónico se complejiza aún más si tenemos en cuenta la doctrina de las “partes” de la diferencia: el género de lo diferente incluye, como partes suyas, lo no-grande, lo no-bello, lo no-justo, que se oponen a sus correspondientes Formas “positivas” (257b3-

¹⁰⁵ ¿Podemos efectivamente hablar de refutación y parricidio? Si bien Platón se adentra en investigar la vía del no-ser -contra las advertencias del Eléata-, explícitamente afirma que se trata de *otro sentido* de no-ser: no se trata del no-ser absoluto (ininteligible), sino de lo diferente. Podría, incluso, sostenerse que Platón no viola el *dictum* paterno: aunque pueda expresarse el no-ser, este constituye algo que es, es decir, algo que es *diferente* de otra cosa pero que, no obstante, existe. De este modo, queda salvaguardada la prohibición parmenídea: quien habla dice algo y, por lo tanto, dice lo que es. Por otro lado, “Parménides vería con muy buenos ojos la doctrina de alguien que afirma que existe falsedad y que no todo discurso es verdadero” (M. G. Casnati, 2005: 115, n. 12). De acuerdo con R. W. Jordan (1984: 122), tanto Parménides como Platón abordaron los problemas de la inteligibilidad del no-ser y la coexistencia de ser y no-ser, pero el Eléata se ocupó principalmente de la primera cuestión mientras que el ateniense se interesó más en la segunda.

4)¹⁰⁶. ¿Debe el no-ser considerarse una parte más de la diferencia o, por el contrario, debe identificarse con dicha Forma sin más?

A partir de la lectura del texto, se desprende que -a diferencia del ser-, el no-ser no constituye una Forma distinta e independiente del resto, sino un conjunto relativo de entidades que se deriva de la comunicación mutua de los géneros mayores, posibilitada por la participación de estos en la Forma de lo diferente. En la medida en que la diferencia atraviesa a todos los géneros, estos se diferencian entre sí y pueden mezclarse sin fusionarse. Las relaciones posibles entre las Formas presuponen su diferencia, es decir, que una Forma *no es* la otra. El "no-ser" de las Formas es una noción relativa que implica la oposición entre entidades diferentes: no-ser es siempre no ser X. La participación de una Forma en la diferencia conlleva que esta *no es* X, es decir, que existe como *diferente* de X (y de otras Formas).

La doctrina de las "partes"¹⁰⁷ de la diferencia presupone la relatividad de las nociones de ser y no-ser: lo no-grande, lo no-bello, y lo no-justo consisten en conjuntos específicos de entidades que se definen y se constituyen como no-ser X en función de la relación de oposición que mantienen con lo grande, lo bello y lo justo respectivamente. El paralelismo con el conocimiento es esclarecedor (257c5-e4): así como la ciencia es una pero contiene partes indeterminadas (que adquieren su correspondiente nombre cuando el conocimiento se aplica a un objeto determinado), lo diferente es una única Forma y cada parte suya se constituye y adquiere especificidad cuando esta se aplica a un conjunto determinado de entidades¹⁰⁸. En otras palabras, lo diferente atraviesa a todas las Formas: cuando se aplica a un ámbito específico (las cosas bellas), produce lo diferente de ese género, es decir, lo otro de lo bello. Puesto que en este contexto "no ser" X no significa contrariedad sino diferencia, el conjunto de las cosas no-bellas no consiste exclusivamente en las cosas feas,

¹⁰⁶ Los especialistas han discutido si es esta sección Platón supone la existencia de Formas "negativas". Mientras que Moravcsik sostiene que no habría inconvenientes en admitir su existencia (1962:71), Cornford (1969:293) y Ross (1951:197) rechazan las Formas negativas basándose en el pasaje de *Pol.* 262b, en el cual se niega la posibilidad de Formas como "no-griego". Si tenemos en cuenta el testimonio de Aristóteles (*Metaph.* 990b13), deberíamos rechazar la tesis de la existencia de las Formas negativas, puesto que el Estagirita negaba que los platónicos sostuvieran dichas Ideas y afirmaba que la negación es un compuesto de dos Formas, la diferencia y una naturaleza determinada.

¹⁰⁷ Para Cornford (1969: 293) la totalidad del reino de las Formas puede denominarse "lo diferente" porque cada parte suya es diferente del resto y puede llamarse simultáneamente "lo que es" y "parte de lo diferente". De allí que lo no-bello es el grupo de todas las Formas que se encuentran contrastadas con lo bello en sí".

¹⁰⁸ Cfr. E. N. Lee (1972:271-3).

sino también en la multiplicidad heterogénea de entidades que no participan de la belleza. De ello se sigue que lo no-bello es un conjunto relativo de entidades que se define y constituye como tal en oposición a las cosas que participan de la belleza. Sin embargo, las entidades de este conjunto relativo no agotan su naturaleza en *no ser* (ser diferentes de X), puesto que ellas mismas poseen positivamente una naturaleza propia. Consideradas en sí mismas, las partes de la diferencia constituyen cosas que son. En otras palabras, todo lo que es también no es si se consideran las relaciones de oposición que mantiene con otras cosas que son. De ello se sigue que los conjuntos que participan del ser y de lo diferente son co-extensivos: todo lo que es constituye una parte de lo diferente.

En suma, el no-ser consiste en la totalidad de las partes de la diferencia, es decir, en una pluralidad de conjuntos relativos de entidades que adquieren diferentes nombres y diferentes determinaciones en virtud de las relaciones de oposición que mantiene con lo que es. Estos conjuntos relativos de cosas que son adquieren su especificidad en relación con otras cosas que también son pero que se oponen a estas. La negación no implica contrariedad, sino oposición: las cosas no-bellas son diferentes de las entidades bellas.

§5. No-ser, falsedad, lenguaje y juicio.

Habiendo demostrado que el ser y el no-ser se mezclan, el Extranjero ha probado que las imágenes son algo que es y no es, es decir, herramientas aptas para la técnica simulativa y, por lo tanto, para el engaño retórico. Acorralado, el interlocutor sofista intentará objetar que el juicio y el discurso no se comunican con el no-ser, negando de este modo la falsedad y afirmando, correlativamente, la verdad de todo juicio y de todo discurso (260c1-2, 261c8-9). Si discurso equivale a discurso verdadero, entonces (i) consistiría en una imagen de lo que es que lo reproduce exactamente tal cual es. De ello se sigue que (ii) toda enunciación que no tenga por objeto lo que es (sino lo que no es), consistiría en hablar sinsentidos o no hablar en absoluto. Para refutar la objeción, el Extranjero propone a Teeteto definir la naturaleza del discurso (260a7-8) y, a partir de allí, demostrar su comunicación con el no-ser y la posibilidad del discurso falso significativo.

Tal como señalamos previamente (§4.a), la estructura combinatoria del lenguaje constituye la condición de posibilidad del discurso significativo y, por lo tanto, de los

enunciados verdaderos y falsos. En esta línea consideramos que debe interpretarse la enigmática afirmación del Extranjero: "el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las Formas" (259e5-6). Tanto la realidad inteligible como la sensible consisten en entramados específicos de relaciones entre entidades: en el primer caso, se trata de las combinaciones entre las Formas, mientras que, en el segundo, se trata de las múltiples relaciones de participación que mantienen las entidades sensibles con las Formas. Puesto que lo que es presenta una estructura combinatoria, la única posibilidad para que el lenguaje pueda significar algo de lo real es que también posea una estructura combinatoria. En otras palabras, la condición de posibilidad de la significación del discurso es su afinidad estructural con la realidad: si el discurso careciera de partes que se combinan entre sí o se limitara a nombrar, entonces sería incapaz de expresar lo que es. Cuando Platón afirma que el origen del discurso se debe a las combinaciones entre las Formas, lo que quiere decir es que el discurso, en tanto combinación de términos, consiste en un vehículo o herramienta de expresión de lo real porque posee afinidad estructural con lo que es. Si la realidad inteligible (y, por ende, la sensible) consistiera en una unidad homogénea o en un conjunto de unidades carentes de toda relación, entonces el lenguaje, en tanto combinación de nombres, sería incapaz de expresar lo que es. En virtud de la isomorfía estructural entre los planos del lenguaje y la realidad, el discurso, en tanto combinación lícita de términos, constituye una expresión dotada de un contenido con *sentido*, es decir, habla acerca de algo que es.

Ahora bien, el lenguaje no se encuentra limitado a expresar lo que es tal cual es: la combinación lícita de términos, aunque refiere necesariamente a lo que es, puede extralimitarse y producir combinaciones que no reflejan relaciones efectivamente presentes en las cosas. En esta línea, los ejemplos expuestos por el Extranjero tienen por finalidad mostrar que es posible formular enunciados con sentido y, no obstante, falsos:

- (i) Teeteto está sentado (263a2)
- (ii) Teeteto, con el que ahora estoy hablando, vuela (263a8)

Ambos enunciados poseen sentido en la medida en que constituyen combinaciones lícitas de términos que refieren a un objeto del discurso (Teeteto) en virtud de reproducir la

estructura combinatoria en el plano de lo real (en este caso, el plano sensible). En otras palabras, si los enunciados consistieran en combinaciones ilícitas no expresarían nada con sentido (en este caso, sobre Teeteto). Ambos enunciados dicen algo significativo pero, el primero dice algo verdadero y el segundo algo falso. El discurso puede construirse lícitamente y producir una determinada imagen que no se corresponde con lo que es. En la medida en que el discurso no se limita a denotar objetos sino a afirmar algo (un predicado) de algo (el sujeto), es decir, a mostrar las relaciones que el objeto de discurso mantiene con otros objetos, es que existe la posibilidad de atribuir algo que no es a lo que es. En esta línea, el segundo enunciado es falso porque dice "cosas que no son como cosas que son" (263b9), es decir, atribuye a un sujeto (Teeteto) un predicado (vuela) que no le corresponde, y afirma esta relación como efectivamente real¹⁰⁹. Platón sostiene que el discurso falso enuncia "cosas diferentes"¹¹⁰ de las que son" (263b7, 263b11), porque consiste en una mala imagen de la realidad, es decir, establece relaciones discursivas que carecen de una contrapartida en el plano ontológico. El lenguaje se comunica con el no-ser porque se mezcla indefectiblemente con la Forma de la Diferencia: en la medida en que el discurso puede producir una imagen cuyo contenido difiere de la realidad, es que produce algo que no es. La imagen falsa constituye un híbrido de ser y no ser: es (porque es una imagen), pero no es (porque su contenido expresa algo diferente de la realidad). La imagen no constituye un no-ser absoluto sino un no-ser relativo: no es en relación con las combinaciones efectivamente presentes en la realidad. En este sentido, la comunicación con la Forma de la Diferencia es intrínseca a la naturaleza del lenguaje: puesto que este consiste en una combinación de términos, puede constituirse tanto en una combinación que coincida con las combinaciones en el plano ontológico (discurso verdadero) o puede constituirse en

¹⁰⁹ Llama la atención que Platón haya formulado un ejemplo que nunca puede darse en la realidad. La finalidad del ejemplo, sostenemos, consiste en que el filósofo pretende mostrar que la cuestión del sentido y la significación es completamente distinta a la determinación de la verdad y la falsedad del juicio o discurso en cuestión. En esta línea, un enunciado que siempre será falso como "Teeteto vuela" posee sentido. En contraposición, el enunciado "Teeteto está sentado" puede ser a veces verdadero y a veces falso.

¹¹⁰ Para algunos especialistas, con el término "ἕτερον" Platón pretendió expresar más que mera diferencia u otredad, quizás "incompatible con" (Lorenz K. y Mittelstrass J., 1966:142), "en contraste con" (Moravcsik, 1962:69) o "contrario a" (Cornford, 1969). Por su parte, Frede (1992:420) sostiene que con ἕτερον, Platón se refiere al conjunto de enunciados falsos que pueden formularse respecto del sujeto de enunciación. Los enunciados falsos afirman algo diferente de todas aquellas cosas que son respecto del sujeto del enunciado, mientras que los verdaderos afirman, respecto del sujeto, cualquiera de las cosas que son, es decir, que le corresponden. Acordamos con Hestir (2003: 5) en que "ἕτερον" significa meramente "otro" o "diferente" y que no hay evidencias textuales que apoyen estas teorías incompatibilistas.

una combinación diferente (discurso falso). En otras palabras, en tanto imagen (εἶδωλον), el discurso puede asemejarse a la realidad o no: en el primer caso constituye una copia de lo real, mientras que en el segundo consiste en una simulación, algo diferente de lo que es.

Resta abordar un problema que ha aquejado a una buena parte de los especialistas y es sumamente relevante para explicar la concepción platónica de la verdad: ¿por qué Platón sostiene que hay lenguaje en virtud de la combinación de las Formas y luego emplea ejemplos que involucran individuos para dar cuenta de los enunciados verdaderos y falsos? Para Cornford (1986: 273, 285), no habría incompatibilidad alguna porque todos los enunciados, incluso aquellos que versan sobre cosas individuales, deben contener al menos una Forma¹¹¹. Ackrill (1965:205) y Moravcsik (1960:120) sostienen que la combinación o mezcla de Formas no se encuentra necesariamente en todo enunciado, sino que el discurso presupone el entramado de relaciones entre las Formas¹¹². Para Bluck (1957: 182-3), las relaciones entre las Formas constituyen un prerrequisito para la verdad de los enunciados que involucran entidades individuales. De este modo, en el enunciado "Teeteto está sentado" se da la combinación de la forma "Hombre" con la forma "Sentado". Puesto que este enunciado es contingente, la combinación de Formas no implica una verdad necesaria sino una verdad contingente¹¹³.

Siguiendo a Bluck, consideramos que la predicación (combinación de términos), presupone una combinación anterior a nivel ontológico que la dota de sentido. En otras palabras, puesto que en la realidad algunas combinaciones son posibles mientras que otras son imposibles, el entramado de combinaciones compatibles e incompatibles determina qué

¹¹¹ R. Bluck objeta la lectura de Cornford sobre la base de que el término συμπλοκή en 259e5-6 alude a una pluralidad de Formas. Ross (1951:116) concuerda con Cornford y también Frede y Moravcsik, quienes sostienen que el sujeto del juicio (Teeteto) instancia una Forma (la Forma de un "ente existente").

¹¹² Para Akcrill las combinaciones consisten en relaciones de compatibilidad e incompatibilidad entre conceptos. En la medida en que estas relaciones anteceden al uso de los términos, constituyen sus condiciones de significatividad. Aunque se distancia de la interpretación de Ackrill, Moravcsik señala que la combinación mutua de las Formas, en términos de compatibilidad e incompatibilidad, no equivale a afirmar que todas las Formas se relacionen entre sí del mismo modo. Para este autor, la posibilidad del discurso significativo se deriva de la Teoría de las Formas; por ende, las descripciones o juicios de identidad no son arbitrarios porque se basan en la estructura de la realidad.

¹¹³ Siguiendo parcialmente a Peck (1954:44), Marcos (1995:187) sostiene que la discusión platónica sobre el lenguaje se desenvuelve en dos etapas que no se distinguen claramente: por un lado, la explicación del génesis del discurso a partir de la combinación de Formas; por el otro, su definición por medio de los nombres. La ausencia de una distinción clara lleva a ver problemas donde no los hay. De acuerdo con Peck, la afirmación de la combinación de Formas como origen del discurso no dice nada acerca de la naturaleza del lenguaje, mientras que su definición en términos de "combinación de nombres" sí avanza en esa dirección. Los enunciados sobre Teeteto constituirían ejemplos legítimos de dicha definición.

enunciados predicativos tienen sentido y, por ende, verdad o falsedad. Los enunciados que refieren al plano sensible pueden referir a entidades individuales ("Teeteto está sentado") pero siempre, en última instancia, remiten a una estructura de relaciones que involucran Formas universales. En esta línea, los cinco géneros supremos (en particular, ser, mismidad y diferencia) consisten en Formas que atraviesan y constituyen el ser de todas las entidades, ya sean individuos en el plano sensible o Formas en el plano inteligible. Puesto que todas las entidades son atravesadas por lo Diferente, se encuentran insertas en una estructura de relaciones previas: "ser" es siempre "ser en relación a". Aunque los enunciados sobre individuos particulares no refieran inmediatamente a una Forma universal, presuponen una pluralidad de relaciones que constituyen y hacen posible el objeto de discurso: en efecto, si Teeteto no participara de Ser, lo Mismo, y lo Diferente, carecería de existencia, identidad e independencia ontológica, condiciones *sine qua non* para erigirse como objeto y como objeto de discurso.

De acuerdo con la ontología platónica de los diálogos medios, las entidades individuales del plano sensible se constituyen en virtud de la participación en múltiples Formas. En el enunciado "Teeteto está sentado", el individuo Teeteto no sólo participa de la Forma "sentado" sino también de otras Formas (como "Hombre"). Los individuos consisten meramente en instanciaciones imperfectas de las Formas inteligibles. La novedad del *Sofista* consiste en ampliar la relación de participación: en el plano inteligible las Formas participan entre sí, es decir, algunas se mezclan, mientras que otras no mantienen comunicación alguna. Tanto los individuos como las Formas participan de la Forma de lo diferente porque la relación misma de participación es posible únicamente en virtud de la comunicación con la diferencia.

En suma, los enunciados que involucran individuos no presuponen las Formas únicamente porque consisten en instancias particularizadas de aquellas; en ese caso, presupondrían Formas aisladas sin comunicación alguna. De acuerdo con la ontología del *Sofista*, los enunciados sobre individuos presuponen también *relaciones* entre las Formas: de este modo, el enunciado lícitamente construido "Teeteto está sentado" presupone y refleja la relación existente entre las Formas "Hombre" y "sentado". Puesto que estas Formas se relacionan contingentemente, la verdad del enunciado es también contingente.

En el caso del enunciado lícitamente construido “Teeteto vuela”, se establece una relación entre Formas que nunca se combinan, por lo cual es siempre falso¹¹⁴.

Los resultados obtenidos en el plano del lenguaje son rápidamente extrapolados por Platón al plano del razonamiento (διάνοια): puesto que este se define como un "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma" (263e3-5), se encuentra fuertemente emparentado con el discurso -que se define, a su vez, como expresión del razonamiento por medio de la voz (263e7-8, *Teet.* 206d). Esta escueta explicación da por sentada la isomorfía absoluta entre los planos del pensamiento y del lenguaje: si la combinación de términos que hace posible la significación, la verdad y la falsedad se encuentra presente en el discurso, entonces debe encontrarse de igual modo en el juicio. Así como el discurso consiste en una imagen que se forma a partir de una combinación de términos, el razonamiento consiste también en una imagen de la realidad que se constituye a partir de conceptos. Ahora bien, se trata de la misma imagen: el discurso expresa mediante la voz la imagen mentada en el razonamiento. Las operaciones discursivas denominadas “afirmación” y “negación” (263e10-264a2) refieren a las mismas operaciones que tienen lugar en el razonamiento: el Extranjero denomina pensamiento (δόξα) al resultado final del razonamiento, es decir, a la aserción de una determinada imagen de la realidad.

Por otro lado (264a3-4), la imaginación (φαντασία) es definida por el Extranjero como la mezcla de percepción y afirmación que se lleva a cabo en el acto de juzgar (Cornford 1969:319). Al igual que el discurso y el juicio, consiste en una combinación de términos y, por ello mismo, es pasible de ser evaluada como verdadera o falsa.

Habiendo arribado a la conclusión de que hay imágenes verdaderas e imágenes falsas (264b2-3, 264d3-5), el Extranjero y Teeteto retoman la discusión que habían suspendido respecto del arte retórico propio del sofista. Puesto que los sofistas producen imágenes¹¹⁵

¹¹⁴ Es importante tener en cuenta el modo en que difiere la falsedad de “Teeteto está sentado” y “Teeteto vuela”: como bien señala Levi (2013:70), en el primer caso el error no tiene por fundamento la falta de conexión entre Forma y particular, sino una condición empírica -el enunciado no se corresponde con los hechos. En caso del ámbito inteligible, por el contrario, el error reside en un juicio que une géneros incompatibles: los términos relacionados son reales, pero quien se equivoca dice lo que no es como si lo fuera, ya que afirma cosas diferentes de la verdad: en este lo que significa que el error se refiere al no ser. En otras palabras, mientras que el error en el ámbito inteligible implica falsedad en el ámbito sensible (“Teeteto vuela” nunca podrá ser verdadero), lo inverso no se cumple: toda falsedad que tenga por fundamento la experiencia, presupone la posibilidad de la combinación entre las Formas en cuestión.

¹¹⁵ A continuación (264b4-266d4), Platón señala que las técnicas divinas y humanas tienen por objeto tanto la producción de realidad como la producción de imágenes de aquellas realidades.

habladas que engañan y confunden el juicio de sus víctimas, el Extranjero afirma que su técnica se denomina simulativa (266d8-e1), más específicamente “imitación” (265a10-b2, 267a6-8). La sub-división siguiente del arte imitativo tiene por fundamento la distinción entre imitadores que obran por ignorancia y que obran con conocimiento (267b7-9, 267d1-2): los primeros realizan una imitación conjetural (δοξομιμητική) acompañada de opinión (δόξα), mientras que la imitación de los segundos se denomina erudita (ιστορική) por tener por fundamento la ciencia (ἐπιστήμη). Dentro de la primera clase de imitadores, se distinguen nuevamente dos géneros: aquellos que imitan ingenuamente, creyendo saber de lo que opinan, y aquellos que imitan con apariencias de conocimiento, es decir, aparentando ser sabios (imitadores irónicos). Los sofistas pertenecen a este género de imitadores: se distinguen de los oradores populares o demagogos (δημολογικοί) en que no ironizan en público con largos discursos dirigidos a la muchedumbre; por el contrario, operan en el ámbito privado, contradiciendo a sus interlocutores mediante discursos breves (268b1-5). El Extranjero cierra el diálogo afirmando que el nombre "sofista" refleja efectivamente que se trata de imitadores que, no sabiendo nada, imitan a los auténticos sabios (268b11-c4).

§5. - Conclusiones

La concepción platónica madura del lenguaje conduce a una reconceptualización de la Teoría de las Formas que da cuenta de la predicación en los ámbitos lingüístico y ontológico. La combinación de términos en el discurso, tal como se da en la predicación, refleja una isomorfía estructural con las combinaciones a nivel óntico: puesto que en la realidad tiene lugar un entramado complejo de relaciones, el lenguaje, si ha de significar algo, debe poder consistir en un entramado de nombres que pueden combinarse respetando las combinaciones posibles en la realidad. En esta línea, Platón critica la concepción nominal de la verdad, tal como había sido formulada por Antístenes y Pródico: la verdad no radica en la mera significación de nombres aislados sino en enunciados predicativos y las combinaciones que estos producen. En las combinaciones lingüísticas reside tanto la posibilidad de la verdad como de la falsedad: el enunciado verdadero dice lo que es tal como es, mientras que el falso dice lo que es tal como no es. En otras palabras, mientras que la verdad consiste en la adecuación lenguaje-realidad, la falsedad radica en significar, respecto de lo que es, algo diferente a lo que efectivamente es.

En Platón todo enunciado presupone una determinada relación entre Formas que determina su valor de verdad. En todo enunciado, incluso los enunciados sobre individuos, se presupone el entrecruzamiento de Formas, es decir, de universales. La ontología platónica explica cuáles son las condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad, mientras que la concepción madura del lenguaje da cuenta de la naturaleza del discurso, su relación con el no-ser, y su afinidad con el juicio, es decir, las condiciones discursivas de la verdad y la falsedad.

I.2. - *República*: La concepción platónica de la verdad ontológica

Para comprender la auténtica originalidad del pensamiento platónico maduro -expuesto en el *Sofista*-, es necesario contrastarlo no solo con la tradición filosófica preplatónica, sino también con el pensamiento del propio Platón tal como es expuesto en los diálogos medios. En particular, resultan llamativas las múltiples diferencias que pueden establecerse entre *República* y *Sofista*: la concepción del ser y la verdad, el status de las imágenes, y el rol de la dialéctica. Procuraremos mostrar que a lo largo de los libros V, VI y VII -donde Platón aborda la distinción entre conocimiento y opinión en relación con sus objetos, y las célebres alegorías del Sol, la Línea y la Caverna-, puede encontrarse una concepción ontológica de la verdad que luego es modificada por el filósofo ateniense.

Es necesario, primeramente, contextualizar los libros centrales de la *República*: las conceptualizaciones metafísicas y gnoseológicas de los libros V, VI y VII se encuentran estrechamente vinculadas con la propuesta política platónica (Libros II, III): puesto que la ciudad ideal debe ser gobernada por los filósofos, debe darse cuenta de su educación a partir de la distinción entre conocimiento y opinión, para lo cual se introduce la distinción ontológica entre sus objetos correspondientes (Formas y entidades sensibles).

Una vez bosquejada la ciudad ideal, los interlocutores se preguntan cómo puede realizarse en la práctica, ante lo cual Sócrates responde con tres propuestas políticas radicales que caracteriza como olas de creciente impacto: la inclusión y la educación de las mujeres en la clase de los guardianes, el establecimiento de una comunidad de mujeres y niños para los guardianes, y el gobierno de los filósofos. Sócrates enfatiza el impacto de la tercera ola: la coincidencia entre filosofía y poder político (473c11-e1) es la condición

esencial para la realización de la ciudad ideal. En la medida en que únicamente los filósofos conocen lo bello, lo justo, y lo bueno, se encuentran en posesión de un modelo que orienta su *práxis* política en la implementación y mantenimiento de normas para la ciudad (484c6-d3) con vistas a establecer la felicidad pública y privada. Así como en el *Sofista* se trata de distinguir entre el personaje homónimo y el filósofo (que se confunden en virtud de sus semejanzas), en *República V* se aborda la tarea de diferenciar al filósofo de otras figuras que se le asemejan, en particular, los amantes de los espectáculos. En este contexto, Platón expone algunas tesis sobre la existencia y cognoscibilidad de las Formas pero -y esta es la novedad del Libro V- en conexión con la distinción gnoseológica entre conocimiento y opinión: la distinción ontológica entre Formas y cosas sensibles tiene por finalidad definir al filósofo y establecer un criterio que permita distinguirlo de los amantes de espectáculos. En esta línea, el *filodoxo* es presentado como aquel dormido que no conoce la diferencia ontológica entre Formas y objetos sensibles, creyendo que las apariencias o copias son la auténtica realidad. Puesto que los amantes de espectáculos no pueden captar la Belleza en sí, sino las múltiples cosas bellas, sus creencias acerca de lo bello, lo justo, y lo bueno constituyen meras opiniones y no verdadero conocimiento. En contraposición, el filósofo es presentado como el despierto que conoce y distingue entre las Formas (modelo original) y las cosas que participan de ellas (semejanzas): en la medida en que capta las Formas únicas, idénticas a sí mismas, inmutables y eternas, posee conocimiento. En otras palabras, el estado cognitivo de uno y otro se correlacionan con los objetos de conocimiento.

No podemos dejar de mencionar algunos problemas interpretativos que han aquejado continuamente a los especialistas y que constituyen dificultades insoslayables para quien pretenda ofrecer una visión coherente de estos libros y, a la par, evitar cualquier flagrante contradicción con los desarrollos teóricos de otros diálogos en torno a la epistemología y la metafísica de la Teoría de las Formas. La primera dificultad -de carácter general- consiste en desentrañar el significado preciso de las imágenes que, por su propia naturaleza metafórica, no consisten en explicaciones directas y sin ambigüedades. Cada imagen comporta dificultades interpretativas específicas: por ejemplo, la analogía del Sol es bastante clara en la formulación del paralelismo entre los ámbitos sensible e inteligible: así como el sol es la causa de la visión y de la visibilidad de los objetos visibles, la Forma del

Bien es la causa del conocimiento y de la cognoscibilidad de los objetos de conocimiento (507c-508d). El sol es el vástago del Bien puesto que ocupa una posición análoga a la Forma del Bien en el ámbito sensible. Sin embargo el paralelismo se torna oscuro cuando Sócrates afirma que, así como el sol es causa de que los objetos lleguen a ser y crezcan, la Forma del bien constituye también la causa del ser de los objetos cognoscibles. ¿Qué quiere significar Platón cuando afirma que la Forma del Bien es causa de la existencia y la οὐσία (esencia) de las otras Formas, sin ser ella misma οὐσία en la medida en que está más allá de la οὐσία (509b6-10)? La alegoría, en este punto, dista de ser clara.

En la imagen de la Línea Dividida, las divisiones del ámbito sensible y del ámbito inteligible parecen responder a criterios diferentes: mientras que en la primera parte de la línea la división se realiza de acuerdo a objetos con diferente *status* ontológico (imágenes y cosas sensibles); en la segunda parte la división responde a diferentes procedimientos de investigación (pensamiento discursivo y dialéctica). El paralelismo entre los ámbitos sensible e inteligible vuelve a tornarse oscuro: o bien todos los estados cognitivos se individualizan por su objeto correspondiente (y ello coincide con *Rep.* V, donde se afirma que conocimiento y opinión se diferencian por sus objetos), o por su procedimiento particular de investigación, o bien no hay criterios comunes en la demarcación de estados o grados cognitivos. Por otro lado, la diferenciación entre δίανοια y νόησις estriba en que, si bien ambas parten de hipótesis o supuestos, la primera desciende hacia la conclusión valiéndose de imágenes sensibles, mientras que la segunda asciende hasta el principio no-hipotético prescindiendo de imágenes. En segundo lugar, el pensamiento discursivo da por sentado los supuestos, mientras que la intelección se vale únicamente de Formas para ascender hasta intuir intelectualmente un principio que permite cancelar el carácter hipotético de las hipótesis utilizadas en el ascenso, esto es, justificarlas. Aunque la mayoría de los especialistas acuerda en identificar el principio no-hipotético con la Forma del Bien, Platón no afirma explícitamente nada sobre dicho principio. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que las dificultades interpretativas se complejizan aún más cuando pretendemos realizar correlaciones entre las alegorías, es decir, cuando intentamos realizar una lectura unitaria. Por ejemplo, en la alegoría de la Caverna, Sócrates afirma que la mayoría de los hombres se encuentra en el estado más oscuro del conocimiento, esto es, toma por reales las sombras de los objetos que se encuentran en el cautiverio. De acuerdo

con la imagen de la Línea Dividida, este estado cognitivo consiste en la εἰκασία: tomar por real una mera imagen de las cosas sensibles. La πίστις se correspondería con la contemplación directa de los objetos en la oscuridad de la caverna, mientras que la visión de los objetos iluminados por la luz del sol consiste en la διάνοια (visión indirecta con ayuda de reflejos) o νόησις (contemplación directa sin intermediarios). Pero, ¿qué sentido tiene afirmar que la mayoría de los hombres se encuentra en el estado de εἰκασία?¹¹⁶ ¿Realmente Platón considera que la humanidad se encuentra en el estado cognitivo más bajo de la Línea? De acuerdo con la epistemología platónica de los diálogos tempranos y medios, la mayoría de los interlocutores toman por reales las cosas sensibles (copias imperfectas de las Formas) y no las imágenes de aquellas. En el tratamiento anterior sobre el filodoxo, Platón afirma que este se limita a la comprensión de la multiplicidad de cosas sensibles, es decir, el nivel de la πίστις. Si la mayoría de la humanidad posee πίστις y no εἰκασία, entonces la correlación entre las imágenes de la Caverna y la Línea no resulta tan sencilla como parece a primera vista.

Algunos intérpretes sostienen que la Línea representa una clasificación explícita de cuatro estados cognitivos graduados en claridad de acuerdo a la realidad de sus objetos correspondientes¹¹⁷. Otros estudiosos rechazan que la Línea consista en una clasificación de estados cognitivos de acuerdo con su claridad en virtud de su correspondencia con la

¹¹⁶ Sobre esta cuestión, Dominick (2010:4) señala que es absurdo pensar que hay un estado inicial del conocimiento humano en el que únicamente podemos percibir sombras de entidades sensibles. Es absurdo que la εἰκασία tenga por objeto las sombras reales y se caracterice por la confusión con sus originales. En contra, Gutiérrez (2017: 35-45) sostiene una lectura metafórica de la εἰκασία; de acuerdo con un criterio de claridad/oscuridad, podemos distinguir dos modos de ser del género visible: las cosas que producen sensaciones opuestas y confusas y, por el contrario, las cosas que son suficientemente claras o determinadas para la sensación: "las comunicaciones propias de la *eikasía* surgen cuando nuestra atención está dirigida a las propiedades de los entes sensibles. Definitivamente son menos claras y definidas que la percepción de estos entes considerados en sí mismos por la πίστις. Ciertamente, las primeras pueden ser entendidas como «sombras» y «reflejos» de las segundas, de manera que, desde mi perspectiva, no hay ninguna necesidad de entender literalmente las imágenes a las que se refiere la *eikasía* y, de ese modo, estas son despojadas de su supuesto carácter «atópico». Pero quien califica como «imágenes» a los «objetos» de esas «extrañas comunicaciones» es el intelecto o el filósofo, no quienes las reciben, es decir, los prisioneros en la caverna. Estos no saben que lo que perciben son «imágenes», pues viven «imaginándose» que los contrarios son uno y lo mismo" (p. 44-5). De acuerdo con su interpretación, los objetos de la εἰκασία en la Línea y la Caverna son diferentes: en esta última, el contenido de las sombras refiere a las concepciones comunes de la justicia y las teorías que las fundamentan.

¹¹⁷ R. L. Nettleship (1963) sostiene un paralelismo estrecho entre la alegoría de la Caverna y el símil de la Línea: los cuatro estadios de ascenso de la oscuridad de la caverna (ignorancia) a la luz del exterior (conocimiento) consisten en los cuatro grados cognoscitivos de la Línea. Gutiérrez (2017:42), por su parte, sugiere que el paralelismo entre ambas imágenes se funda en que el camino de ascenso de la caverna y las fases ontoepistemológicas de la Línea adquieren sentido en función de la meta a la que conducen, a saber, la Idea del Bien. En efecto, quien la ha contemplado, puede conocer cada imagen y el objeto que representa.

realidad de sus objetos y argumentan que el símil consiste en una continuación de la imagen del Sol, es decir, en completar la comparación entre el astro y la Forma del Bien¹¹⁸. La finalidad del símil consiste en ilustrar simbólicamente dos métodos de investigación de las realidades inteligibles (matemática y filosofía) que pueden conducir al conocimiento de lo trascendente. El símil emplea el ámbito sensible como ilustración para mostrar las diferencias entre los métodos de indagación de lo inteligible: mientras que el segmento inferior representa en su totalidad el ámbito sensible, la subdivisión entre objetos e imágenes tiene por objeto representar la relación entre las subdivisiones superiores (matemáticas y filosofía): la diferencia en claridad entre la *διάνοια* y la dialéctica es análoga a la diferencia en claridad entre imágenes y objetos¹¹⁹.

Por otro lado, los críticos de esta lectura tradicional rechazan el paralelismo entre las alegorías de la Línea y la Caverna, puesto que la función de esta última no consiste en ilustrar el ascenso gradual hacia el conocimiento, sino la oposición entre dos modos de vida (dentro y fuera del cautiverio) producto del contexto socio-político ateniense (Ferguson, 1922:15). Mientras que el interior de la caverna representa la sociedad corrupta y falsa en la que filosofía y poder político se encuentran divorciados, el exterior simboliza la sociedad gobernada por quienes conocen la Forma del bien y gobiernan, consecuentemente, con valores verdaderos.

Contra esta interpretación del símil de la Línea, se ha sostenido, por un lado, que Platón podría haber sido más claro respecto a la supuesta función ilustrativa de la línea, graficando dos líneas paralelas en vez de una continua. Por otro lado, el uso de imágenes por parte de los matemáticos conlleva una implicación importante: si emplean como imágenes lo que en el estadio epistémico anterior (*πίστις*) constituía el modelo original, ello se debe a que los cuatro sub-estados cognitivos se ordenan en un orden progresivo de claridad y realidad de

¹¹⁸ Ferguson (1921:136), argumenta que las tres alegorías hacen uso de la metáfora de la luz para ilustrar sus temáticas. Por otro lado, sostiene que la función de la sección inferior de la Línea es meramente ilustrativa (1934:200): mostrar las diferencias en el ámbito inteligible a partir de la diferencia entre imágenes y modelos.

¹¹⁹ De acuerdo con Sheppard (2009:113-5), la alegoría tiene dos propósitos que se corresponden con las divisiones horizontales y verticales: en el primer eje, trata de establecer una analogía esclarecedora del ámbito inteligible a partir del sensible, mientras que en el segundo tiene por objeto diferenciar el objeto de la *διάνοια* del objeto de la *νόησις* (siguiendo la distinción entre *εἰκασίᾳ* y *πίστις*). En la lectura de Denyer (2007:305), ambos propósitos son compatibles, mientras que Annas (1981:251) señala que en el texto no hay afirmaciones contundentes sobre la postulación de objetos inteligibles propios de las matemáticas (ni sensibles ni Formas). Si las matemáticas tienen por objeto las Formas, entonces la analogía entre las divisiones horizontales se quiebra.

sus objetos. Si ello es así, la parte inferior de la Línea, abarcaría la multiplicidad de particulares sensibles, el objeto de creencia del amante de espectáculos (Cross y Wozzley, 1994:212). A favor de la correlación entre el símil de la Línea y la alegoría de la Caverna¹²⁰ se ha sostenido que la imagen de la línea constituye la tesis platónica sobre los grados de inteligibilidad y que se aplica coherentemente al relato de la Caverna, ya sea que Platón lo haya concebido con este propósito o no (Murphy, 1934:213). Por otra parte, el segmento inferior de la línea (en su conjunto) no consiste en una mera ilustración de las diferencias en las subsecciones superiores, puesto que representa -en sí mismo-, el ámbito de la opinión. La distinción entre imágenes (copias) y objetos (modelos) en la parte inferior de línea sí constituye una metáfora y representa la relación copia-modelo que mantienen los ámbitos sensible e inteligible de la Línea. De este modo, la distinción entre sombras y objetos en el interior de la Caverna ilustra la distinción entre el interior y el exterior del cautiverio y el progreso que se produce epistemológicamente desde el ámbito sensible al inteligible (Murphy, 1934: 151-164).

En otra línea de lectura unitaria, se ha argumentado que las tres imágenes constituyen una única respuesta metafórica a la pregunta de Glaucón por el objeto superior de conocimiento y el método que deben emplear los filósofos para alcanzarlo y, en consecuencia, poder gobernar (Benson, 2015: 237). Para responder, Sócrates emprende un "camino largo" que tiene por finalidad esclarecer la naturaleza de la Forma del Bien y el método dialéctico que permite su conocimiento. De este modo, lo que comienza como una simple comparación entre el sol y el Bien se torna en una amalgama de analogías. La complejidad interpretativa de los símiles se debe a que Platón elabora la Línea Dividida para remarcar dos cuestiones diferentes: en primer lugar, explicar cómo los objetos de opinión se relacionan con los objetos de conocimiento, empleando el ámbito sensible como

¹²⁰ Cross y Wozzley (1994: 215) señalan ciertas sugerencias textuales que implicarían el paralelismo entre ambas imágenes: en lo que sigue a 533a, luego de explicar el rol de los estudios matemáticos en la liberación de los prisioneros, Platón regresa al diagrama de la Línea, evocando los nombres que les asignó a los cuatro estados epistémicos del símil. Por otro lado, el uso del vocabulario en torno a la relación copia-modelo es empleado por Platón en ambas metáforas. Para Raven (1963:32), el símil de la Línea desempeña una función dual: completar la analogía entre los ámbitos visible-sensible e invisible-inteligible y, por otro lado, reintroducir al lector a la distinción entre opinión y conocimiento. En continuidad con la alegoría del Sol, la sección inferior de la línea constituye una analogía que tiene por fin esclarecer lo inteligible pero, en relación con la alegoría de la Caverna, tiene por finalidad ilustrar el interior del cautiverio y exponer el contraste con el exterior. Las dificultades de interpretación en torno a este símil se basan en que comienza como una analogía pero acaba en un contraste.

imagen-espejo del ámbito inteligible. En segundo lugar, la finalidad de la Línea consiste en mostrar el lugar destacado que ocupan las matemáticas como estudio preliminar a la filosofía (Pappas, 2013:171). En efecto, si bien el símil del Sol constituye una prolongación del tratamiento de la distinción entre los ámbitos epistémicos, el símil de la Línea ahonda detalladamente en las diferencias entre δίανοια y dialéctica.

Indudablemente, Platón ofrece las tres imágenes de forma consecutiva para que su lectura conjunta pueda dar a conocer su concepción sobre la naturaleza y la relación entre los ámbitos sensible e inteligible. Al margen del problema irresoluble de la perfecta armonización entre las tres imágenes, sin dudas Platón expone los símiles de forma consecutiva para que los relacionemos, aunque ciertamente con ellas persigue distintos propósitos. En la analogía del sol el propósito es metafísico: ilustrar la distinción ontológica entre Formas y cosas sensibles y afirmar la necesidad de un principio para las Formas mismas; en la imagen de la línea el propósito es claramente gnoseológico: poner en correspondencia los grados del ser con grados del saber; por último, en la alegoría de la caverna, la finalidad es político-educativa: quien ha de gobernar debe tener conocimiento de las Formas.

La analogía del Sol tiene por objeto ilustrar la distinción ontológica entre Formas y cosas sensibles y, a la par, su relación con la distinción gnoseológica entre conocimiento y opinión. La correcta comprensión de la alegoría, no puede prescindir de la argumentación previa que aborda dichas distinciones en el argumento de los opuestos (*Rep. V*) y, a la vez, debe remitirse a la imagen de la Línea, que es introducida para esclarecer su carácter metafórico. La alegoría de la Caverna, a su vez, es desarrollada para explicar la imagen de la Línea, razón por la cual coincide en varios puntos con la alegoría del Sol.

Antes de abordar el argumento de los opuestos en *Rep. V* cabe destacar que, al igual que en otros diálogos, en la *República* Platón no conceptualiza expresamente una “Teoría de las Formas”. Por otro lado, la distinción onto-gnoseológica entre Formas y cosas sensibles varía de diálogo en diálogo en función de su argumento dramático-filosófico. De este modo, en el *Fedón* afirma que las Formas trascienden la realidad empírica, por lo cual su conocimiento pleno solo será posible cuando el alma abandone el cuerpo (su prisión material). En la *República*, en cambio, no hay afirmaciones contundentes acerca de los dos

clases de seres: la distinción entre Formas y cosas sensibles no implica una separación de ámbitos¹²¹ aunque, ciertamente, puede interpretarse en dicha dirección.

En *Rep.* V Platón se propone demostrar al amante de espectáculos -que ignora los fundamentos de la Teoría de las Formas-, que no posee conocimiento, sino opinión -en la medida que no toma por real a las Formas sino a sus copias, las cosas sensibles. El filósofo, por el contrario, es aquel que contempla la verdad (475e-480a). Para esclarecer la oscura naturaleza de los objetos de opinión (que simultáneamente son y no son) y demostrar que se distinguen de las Formas, Platón ofrece el argumento de la copresencia de opuestos, que puede esquematizarse del siguiente modo:

- (1) El conocimiento se refiere a lo que es (476e7-477a5), mientras que la ignorancia tiene por objeto lo que no es (477a9-10). En otras palabras, lo que no es no puede ser conocido.
- (2) La opinión se aplica a lo que es y no es, es decir, se distingue del conocimiento porque posee un objeto propio (477a6-b9, 477e8-478b4). Por otro lado, la opinión también se distingue de la ignorancia, puesto que es imposible que tenga por objeto lo que no es -necesariamente se opina sobre algo que existe (478b6-c9). En consecuencia, la opinión será un término medio entre ambos, más oscura que el conocimiento pero más clara que la ignorancia (478c10-d12).
- (3) Cada uno de los múltiples Fs (cosas bellas) es tanto F (bella) como no F (fea) (478e7-479b10, 479c6-d1).
- (4) Las opiniones de los filodoxos acerca de los múltiples Fs son y no son (479d3-5)
- (5) Por lo tanto, los filodoxos no tienen conocimiento, sino opinión (acerca de los múltiples Fs) (497e1-5).
- (6) Si el conocimiento es posible, entonces debe haber objetos de conocimiento no sensibles. Por lo tanto, hay Formas (479e6-480a11).

¹²¹ Eggers Lan (1975:87-99) sostiene que en *Rep.* no hay un “mundo inteligible”, entendido como lugar de residencia de las Formas, puesto que estas se encuentran en el mismo ámbito sensible. La distinción entre Formas y cosas sensibles responde a una estratificación metafísica que implica la superioridad del “género pensable” por sobre el “género visible”. La Forma constituye la οὐσία, es decir, la esencia que respalda la estructura lingüística que damos a cada multiplicidad de cosas sensibles. La esencia no está en las cosas concretas individuales, sino más allá de estas, las cuales aspiran a parecerse a aquella. Por su parte, Gail Fine (1990:85-115) sostiene que Platón no concibe un “mundo inteligible” distinto y separado del “mundo sensible”: conocimiento y opinión pueden tener como objetos tanto a las cosas sensibles como a las Formas.

El argumento concluye que aquellos que conocen las Formas (entidades idénticas a sí mismas, estables, y determinadas) tienen conocimiento, mientras que aquellos que están limitados a los múltiples Fs (susceptibles de recibir predicados opuestos, inestables e indeterminados) tienen opinión¹²². Para Platón, el objeto de conocimiento debe consistir en una instancia absoluta de la propiedad F que, a su vez, excluya a su contrario.

El problema central concerniente a la interpretación de este argumento es crucial para comprender la concepción ontológica de la verdad desarrollada en las alegorías posteriores: ¿qué significado tiene el verbo “ser”?¹²³ ¿qué quiere significar Platón cuando habla de “lo que es”, “lo que no es” y “lo que es y no es” (intermediario entre ambos)? Puesto que el verbo “ser” puede tener un significado existencial, predicativo o veritativo, encontramos entre los especialistas tres posiciones interpretativas diferentes¹²⁴:

i) Para la interpretación tradicional¹²⁵, el verbo ser tiene un significado existencial: “lo que es” y “lo que no es” deben interpretarse como “existente” e “inexistente”, mientras que “lo que es y no es”, debe entenderse como un objeto intermedio que “existe a medias”. Esta interpretación atribuye a Platón una concepción de “grados de existencia” de acuerdo a criterios tales como identidad, inmutabilidad, eternidad, etc.: en esta línea, las Formas existen plenamente porque escapan al devenir, mientras que las cosas sensibles existen en menor grado por estar sujetas al cambio y a la corrupción. Correlativamente a cada nivel ontológico le correspondería diferentes “grados de cognoscibilidad”: lo que es en sentido

¹²² Cross & Wozzley (1994: 159) sostienen que el argumento no prueba la existencia de Formas: el alma se vería forzada a separar cosas sensibles de Formas si la presencia de los atributos relacionales opuestos implican una contradicción. No obstante, si se tiene en cuenta un tercer término de comparación, la presencia de opuestos en las cosas sensibles no implica contradicción alguna. Julia Annas (1981:206-7), por su parte, sostiene que, aun aceptando que la aplicación de términos éticos y relativos a particulares sensibles nunca es absoluta, de ello no se sigue que existan Formas, entendidas como entidades que poseen absolutamente el predicado F.

¹²³ Sobre el problema del sentido del verbo ser en este pasaje, véase Kahn (1973)

¹²⁴ De acuerdo con Hestir (2000:318-20), no hay razones para sostener que Platón fuese consciente, o incluso estuviese comprometido, con los tres mencionados usos del verbo ser. De acuerdo con su interpretación, en este pasaje “ser” y “no ser” refieren a los objetos de conocimiento y opinión (sin distinguir sentidos existencial, predicativo, o veritativo). En este contexto, “ser” consiste en la οὐσία, es decir, en la Forma que se distingue de la multiplicidad de apariencias sensibles. La diferencia entre conocer y opinar puede explicarse, de acuerdo con Hestir, atendiendo a la diferencia entre conocimiento objetual (conozco x) y conocimiento proposicional (conozco que x ...). En general, Platón emplea el verbo conocer con un objeto directo pero, cuando incluye una subordinada, el verbo adquiere un sentido veritativo que compromete al hablante con lo enunciado, mientras que en el verbo opinar no ocurre tal compromiso.

¹²⁵ Cross y Wozzley (1994:145-8.); White (1976:105ss.); M. Vegetti (2000:29-32, 96-102); Fronterrotta (2007:115-60).

absoluto (las Formas) constituye el objeto de conocimiento en sentido pleno; lo que es y no es consistiría en el objeto de mera opinión y lo que no es sería incognoscible por carecer de realidad alguna. Si bien esta imagen se corresponde con cierta concepción metafísica mencionada en el *Cratilo* e insinuada en el *Fedón*, no hay rastros en *República* de que, efectivamente, se encuentre presupuesta o implicada en el argumento de los opuestos. Puesto que Platón conceptualiza los objetos de conocimiento (lo que es) y de opinión (lo que es y no es) como algo realmente existente -no se puede conocer ni opinar acerca de lo que no es *en sentido absoluto*-, consideramos que puede descartarse el valor existencial del verbo ser.

(ii) Por otro lado, la interpretación veritativa¹²⁶ sostiene que “ser” se identifica con “verdadero” y “no-ser” con “falso”: de este modo, “lo que es” y “lo que no es” especifican las proposiciones que son los contenidos posibles del conocimiento (proposiciones verdaderas) y de opinión (proposiciones verdaderas o falsas). En otras palabras, “ser” y “no ser” no refieren a los objetos de conocimiento y opinión, sino al contenido proposicional de estas. Sin embargo, esta interpretación no puede aplicarse a todo el argumento: de 477a-b y 478b-c la opinión se distingue de la ignorancia porque su objeto consiste en “lo que no es”. Si en este contexto el “no ser” equivaliera a falsedad, entonces los objetos de ignorancia y opinión no se diferenciarían en absolutamente nada (Annas, 1981:198).

iii) Finalmente, para la interpretación “predicativa”¹²⁷, el verbo “ser” constituye la cópula de un predicado determinado: de este modo, la diferencia entre “lo que es” y “lo que es y no es” no constituye la contraposición entre “existente” e “inexistente”, sino entre diferentes modalidades de existencia (lo que es F absolutamente, y lo que es, simultáneamente, F y no F). En otras palabras, la diferencia ontológica entre Formas (unidad) y cosas sensibles (multiplicidad) no refiere a la cuestión de la existencia, sino al modo peculiar en que cada realidad existe: mientras las Formas constituyen objetos idénticos a sí mismos (son siempre F sin especificación o respecto), las cosas sensibles constituyen entidades que son, a la vez, F y no F (dependiendo del contexto, el lugar, etc.). Mientras que el objeto de conocimiento se identifica con el ser puro (las Formas), el objeto de la opinión -ubicado entre el ser y el no ser-, se identifica con la infinita multiplicidad de

¹²⁶ Cfr. Fine (1978: 122-29) y (1990: 87-91), Baltzly (1997) y, en alguna medida, Khan (1973).

¹²⁷ Cfr. Vlastos (1998:19-23), Annas (1981: Cap. 8, n. 7) y Ferrari (2000).

cosas sensibles que aparecen a la vez justas e injustas, pías e impías, grandes y pequeñas, livianas y pesadas, bellas y feas.

La interpretación predicativa tiene la ventaja de evitar atribuir a Platón una concepción metafísica extraña sobre los objetos sensibles (existen y no existen simultáneamente) pero, a la vez, reconoce la diferencia ontológica fundamental entre dichas entidades y las Formas. Tal como es formulada en *Rep.* V, esta diferencia ontológica constituye el fundamento de la diferencia cognoscitiva entre *epistémé* y *dóxa*: el conocimiento se caracteriza por la estabilidad de sus objetos; puesto que las Formas son siempre y perfectamente F, el conocimiento sobre la Forma F es invariable e infalible (excluye el error); la opinión, por el contrario, es inestable y relativa porque su objeto, las cosas sensibles, son relativa e imperfectamente F. En otras palabras, no podemos conocer un objeto que es F únicamente bajo ciertos respectos y en circunstancias determinadas; sobre este objeto solo podemos tener opinión. La ignorancia, por su parte, tiene por "objeto" la ausencia de la propiedad en cuestión, por lo que excluye la posibilidad de la verdad. A diferencia de la ignorancia, el objeto de opinión no carece absolutamente de la propiedad F, sino que la posee pero, a la vez, es susceptible de cualificarse por su opuesto (no-F)¹²⁸.

El argumento de los opuestos concluye señalando la correlación entre las *potencias* cognoscitivas y sus objetos: a la opinión le corresponde la multiplicidad de cosas sensibles (que son F y no-F), mientras que el conocimiento refiere a la Forma (ser F). Mientras que el conocimiento es infalible, la opinión es falible (477c1-e6); por lo tanto se trata de capacidades diferentes que se diferencian por sus efectos y sus objetos (477e6-478a3-4). La correlación capacidades-objeto será desarrollada a lo largo de las alegorías y tendrá por fundamento una concepción ontológica de la verdad: puesto que ser y verdad se identifican, esta constituye una propiedad de los objetos.

En suma, el filósofo -a diferencia del amante de espectáculos-, contempla la verdad (475d1-e4), es decir, dirige su mirada hacia las Formas (476b6-7), capta tanto la diferencia como la relación entre las entidades inteligibles y las múltiples cosas sensibles que

¹²⁸ De acuerdo con Vlastos (1965:1-19), el sentido de "real" implicado en los grados de realidad es cognitivo: las entidades sensibles son y no son F porque presentan un conocimiento deficiente y falible, mientras que las Formas son F porque presentan un conocimiento perfecto e infalible de la esencia F. Las propiedades sensibles se encuentran contingentemente vinculadas con las cosas sensibles, mientras que las propiedades inteligibles de las Formas se hallan atadas a su ser. En otras palabras, las cosas sensibles no son F por sí mismas, es decir, su ser no implica dicha propiedad, mientras que las Formas son F por su propia esencia.

participan de aquellas (476c9-d3). La diferencia entre uno y otro es equivalente a la diferencia entre dormidos y despiertos: mientras que los primeros toman por real lo aparente, los segundos conocen la verdad-realidad y reconocen el vínculo entre cosas sensibles (copias-múltiples) y Formas (modelo-unidad). Encontramos en la definición del filósofo un adelanto de la asociación entre ser y verdad: al percibir las Formas, el filósofo contempla la verdad.

I.2.1 - Exposición y análisis de las Alegorías.

I.2.1.1 - Alegoría del Sol.

Luego de recordar la distinción entre la multiplicidad de cosas sensibles (captadas por la sensación) y las realidades inteligibles (captadas por el pensamiento) (507b-c), la alegoría traza un paralelismo entre la visión y las condiciones de visibilidad, por un lado, y el conocimiento/opinión y las condiciones de cognición, por el otro (507a-509c): así como la visión requiere de un medio adecuado para captar sus objetos (la luz que proviene del sol), el conocimiento precisa de la verdad-luminosidad que proviene de la Forma del Bien para aprehender las Formas. Las funciones del sol y la Forma del bien son análogas: así como el primero constituye una causa doble (es condición de posibilidad de la luz, que ilumina los objetos en el ámbito sensible para que el ojo pueda ver y, a su vez, posibilita la generación y el crecimiento de dichas entidades), la Forma de Bien no solo posibilita la verdad (condición del conocimiento de los objetos en el ámbito sensible), sino también es causa del ser y la esencia de las entidades inteligibles. Las asociaciones, entonces, pueden resumirse del siguiente modo:

Ámbito Sensible	Ámbito Inteligible
Sol	Forma del Bien
Luz	Verdad
Entidad visible (objeto sensible)	Objeto de conocimiento (Formas)
Vista	Conocimiento

La primera dificultad interpretativa que enfrenta el lector contemporáneo consiste en dilucidar qué entiende Platón por la Forma del Bien¹²⁹ (Annas, 1981:244-7): puesto que el predicado "bueno" siempre requiere de una especificación, no es para nada claro en qué consistiría "lo bueno en sí" ni si existe realmente una instancia absoluta del predicado¹³⁰. Ciertamente, Platón no considera necesario argumentar a favor de la Forma del Bien, ni problematiza el status especial de las Formas de valores éticos. Por otro lado, tampoco es claro por qué la Forma del bien constituye la causa del ser y la esencia de las Formas ni por qué es la condición de posibilidad del conocimiento de dichas entidades.

Consideramos que algunas respuestas a estos interrogantes pueden encontrarse en algunos pasajes de la analogía del sol a partir de una lectura retrospectiva desde las imágenes de la Línea y la Caverna:

"Del mismo modo piensa así en lo que conviene al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad (ἀλήθεια) y lo real (τό ὄν), lo piensa, conoce y parece tener inteligencia (νοῦς). Pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, lo que nace y perece, entonces opina (δοξάζει) y ve débilmente opiniones (δόξας) que la hacen ir de aquí para allá, y parece no tener inteligencia" (508d4-9). Trad. Eggers Lan (1975), *El Sol, la Línea y la Caverna*, Buenos Aires, Eudeba.

En este pasaje, Platón parece enraizar la claridad del conocimiento en cualidades propias de las Formas (realidad y verdad), mientras que vincula la obscuridad de la opinión a las características de los objetos sensibles (apariencia y falsedad). Este pasaje se condice con una afirmación anterior del argumento de los opuestos, donde Sócrates sostiene que "los que contemplan muchas cosas bellas, pero no perciben lo bello en sí [...], diremos que opinan sobre todo pero que no conocen las cosas sobre las cuales opinan" (479e1-5); es decir, que conocimiento y opinión se distinguen netamente por sus objetos. Sin embargo, una línea después, Sócrates afirma que las Formas son conocidas únicamente en virtud de un principio superior, a saber, la Forma del Bien (508e1-509a5). Al igual que en el símil de la Línea, el estado cognoscitivo del alma se vincula no solo con el status del objeto de

¹²⁹ De acuerdo con Pappas (2013: 167-8), la Forma del Bien consiste en una suerte de "Forma de Forma" o la 'Forma en sí', puesto que, al igual que el resto de las Formas, es única, diferente del resto, admite la autopredicación pero, a diferencia de aquellas, se caracteriza por encarnar la perfección que conlleva ser una entidad inteligible. En esta línea, consiste en una suerte de causa teleológica (bien) a la que aspiran todas las entidades inteligibles.

¹³⁰ Aristóteles critica a Platón precisamente en esta cuestión, *EN I*, 6.

conocimiento, sino también con la aprehensión (o falta de captación) del principio no-hipotético. Siguiendo a González (2017:158-160), consideramos que la referencia a la Forma del Bien es fundamental para explicar las correlaciones conocimiento-Formas y opinión-entidades sensibles: lo inteligible es aquello que únicamente se conoce a la luz de la verdad y del ser, es decir, en conexión con la Forma del Bien. Las Formas son inteligibles y cognoscibles únicamente cuando se establece su vínculo con las Forma del Bien como su principio y fundamento. El conocimiento, en sentido estricto, es sistemático y abarcativo, lo cual implica una red de conexiones entre todas las Formas que es posible únicamente a partir de la aprehensión de la Forma del Bien. A diferencia del conocimiento, la opinión -tanto verdadera como falsa- se caracteriza por la ausencia de un vínculo fundante con la Forma del Bien: no tiene por objeto la realidad inteligible (iluminada por el principio no-hipotético), sino con algunas de las múltiples apariencias posibles que puede manifestar una Forma. La opinión es en sí misma falsa porque toma por real una de las múltiples apariencias de la Formas: en esta línea, “toda δόξα, incluso la verdadera, es igualmente en cierta manera falsa, pues confiere indebidamente valor universal a aquello que no es verdadero más que desde una perspectiva particular y puntual” (Delcominette, 2008:24). La opinión verdadera, se encuentra ajena al razonamiento (o explicación) causal que vincula el efecto (la propiedad sensible F) a su causa (la Forma F). En esta línea, es imposible hablar de opinión *verdadera* sobre las Formas inteligibles: la verdad abarca el conocimiento de la multiplicidad de manifestaciones o instanciaciones de la Forma (las muchas cosas F), la conciencia del vínculo causal cosas sensibles-Formas, y la diferencia ontológica entre causa y efecto. Por otro lado, tampoco podemos hablar, en sentido estricto, de conocimiento de las entidades sensibles: cada potencia cognoscitiva se corresponde con su objeto propio, a la opinión le corresponde lo opinable, es decir, la multiplicidad de las apariencias sensibles. El conocimiento de lo sensible es únicamente posible de modo derivado: el prisionero liberado de la caverna tiene conocimiento porque ha captado las realidades inteligibles, y puede reconocer la multiplicidad de apariencias como lo que son, meras copias de las Formas (520c-d). En otras palabras, no conocemos lo sensible en sí mismo, conocemos su aspecto inteligible, que reconocemos como producto de la participación con la(s) Forma(s) correspondiente(s).

Al final de la analogía del Sol, Platón sintetiza la función cognoscitiva fundamental de la Forma del Bien:

“Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y al que conoce le otorga la facultad de conocer, puedes decir que es la Idea de Bien. Y por ser causa de la ciencia (ἐπιστήμη) y la verdad, concíbela [la Forma del Bien] como cognoscible, aun siendo bellas ambas cosas -el conocimiento (γνώσις) y la verdad-, para considerar correctamente el asunto, consideramos que la Idea del Bien es algo distinto y más hermoso que ellas. Y así como dijimos que era correcto tener a la luz y a la vista como afines al sol, pero sería erróneo creer que son el sol, ahora es correcto considerar que ambas cosas, la verdad y el conocimiento, son afines al Bien, pero sería erróneo considerar que una u otra fueran el bien, ya que la naturaleza del bien es mucho más digna de estima" (508e1-509a5).

La verdad (y la cognoscibilidad) son propiedades de los objetos de conocimiento porque estos participan de la Forma del Bien que, si bien se asemeja a dichas propiedades, posee un valor superior en la medida en que es causa de la verdad y del conocimiento. La superioridad del Bien radica en que es condición ontológica de posibilidad de la verdad y del conocimiento, pero, por sobre todas las cosas, del ser del resto de las Formas:

"Y así dirás que a las cosas cognoscibles no solo les viene del Bien el ser conocidas sino que también les llega de él el existir (τό εἶναι) y la esencia (οὐσία), aunque el bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto dignidad y potencia" (509b6-10).

Así como las entidades sensibles existen y son lo que son por participar de las Formas, estas, a su vez, existen y son lo que son por participar de la Forma del Bien. Esta peculiar Forma constituye la condición ontológica de la verdad y del ser y, en tanto tal, se distingue de la verdad (condición de posibilidad del conocimiento) y de la existencia del resto de las entidades, ya sea que posean una esencia propia (Formas) o derivada (entidades sensibles). Podemos conjeturar que a esta altura del pensamiento platónico la Forma del Bien cumple un papel análogo al de los tres géneros supremos (Ser, mismidad y diferencia): en la medida en que cada Forma participa del Bien, estas adquieren existencia, y una esencia propia, y diferente del resto. La Forma del Bien es trascendente, *trasciende* las esencias (Formas), pero no en términos espaciales o de un más allá: el Bien posee la trascendencia propia que tiene el todo respecto de las partes (Eggers Lan, 1975:93). En otras palabras, así

como cada multiplicidad de apariencias sensibles se encuentran estructurada en función de una única causa (la Forma o esencia), el ámbito inteligible (multiplicidad de Formas) se estructura y jerarquiza en virtud de un único principio inteligible. El Bien es causa del ser y de la esencia del resto de las Formas pero no en un sentido moral, sino ontológico: en la medida que participan del Bien, las Formas realizan con plenitud su ser y su esencia.

En el contexto de la analogía del Sol, ser y verdad constituyen los efectos indisolubles de la Forma del Bien: lo que es (la Forma), es verdaderamente F en virtud de la luz-verdad que emana del Bien. En otras palabras, las Formas son F en sentido estricto, constituyen esencias, en virtud de participar de la Forma suprema. Por el contrario, las cosas sensibles permanecen en la oscuridad, es decir, constituyen una multiplicidad de apariencias inconexas (entre sí y con la Forma del Bien) que son contingentemente F y, por lo tanto -en tanto objeto de opinión-, nunca pueden ser verdaderas. La verdad es concebida aquí como el medio que permite el conocimiento: así como la luz permite la visión, la verdad constituye la condición de posibilidad del conocimiento. Así como los objetos iluminados por la luz son visibles, las Formas iluminadas por la verdad son verdaderas y, en consecuencia, cognoscibles.

I.2.1.2 - Símil de la Línea Dividida.

Antes de comenzar con el análisis del símil de la Línea, es conveniente revisar la terminología platónica sobre los estados cognitivos a la luz de la influencia parmenídea¹³¹. El principal sentido de δόξα en la filosofía presocrática es “opinión” y “parecer”, es decir, un estado de conciencia que toma por verdadera realidad lo que constituye una realidad aparente. Tanto el Eléata como Platón usan el término δόξα para denotar un estado cognitivo que resulta del empleo de los sentidos para aprehender lo que parece ser pero que, en rigor, no es (la multiplicidad sensible siempre cambiante e inaprensible para el conocimiento). En la filosofía parmenídea, la δόξα refiere a un proceso de búsqueda mediante la percepción sensible que tiene por resultado el máximo grado de saber posible sobre el mundo físico circundante. Sin embargo, a diferencia de Parménides, Platón no consideró que la totalidad de lo que es pueda abordarse tanto desde el punto de vista de la

¹³¹ Cfr. Robinson, 2003:15-24

opinión (δόξα) como desde el conocimiento (νόησις): para el ateniense, ambas potencias cognitivas se corresponden con objetos ontológicamente diferentes. El Eléata considera que el universo es uno solo, pero que los mortales han tergiversado su indagación al instituir nombres falsos para referirse a las apariencias sensibles; por ende, ese único universo puede ser conocido intelectualmente.

Por otro lado, ambos filósofos usan términos emparentados con el verbo *voeîn* (νόησις, γνώσις, y γιγνώσκειν) para referirse a un proceso de búsqueda intelectual que tiene por finalidad llegar a ser consciente de una realidad o, en otras palabras, conocer lo que auténticamente es. En su acepción original, *voeîn* implicaba un “ver discerniendo”, de allí que luego pasara a significar “visión inteligible” o “intuición”: algo es objeto de *voeîn* cuando se lo aprehende directa e infaliblemente tal cual es. En el caso de Parménides, esta aprehensión directa e infalible de lo que es como es y en cuanto es se identifica con el ser (“es lo mismo el pensar y el ser”), es decir, que el objeto de intuición debe ser inteligible. El objeto de conocimiento, para Parménides, consiste en lo real captado intelectualmente como totalidad, esto es, una unidad homogénea, atemporal, inmutable, finita, y esférica (B. 8). Algunas de estas características son atribuidas por Platón a las Formas, puesto que son entidades únicamente inteligibles, unidades (idénticas a sí mismas), homogéneas, eternas, e inmutables. Si bien para ambos filósofos el conocimiento es universal (abarca la totalidad de lo que es), Platón consideró que su objeto (las Formas) es trascendente.

En la epistemología platónica de la *República*, el término νόησις designa la captación de la sección más elevada de la Línea (las Formas y, a partir de ellas, el principio no hipotético). En oposición a νόησις -entendida como captación intelectual inmediata-, Platón habla de διάνοια para referirse al pensamiento discursivo, esto es, el pensar que procede por razonamientos, y tiene por objeto la sección inteligible inferior de la línea. El cuarto y último estado cognitivo, la νόησις, no se distingue de la διάνοια en virtud de su objeto (ambas conocen entidades inteligibles), sino en su modo de investigación: mientras que la διάνοια emplea imágenes sensibles y argumenta a partir de premisas o hipótesis¹³² no

¹³² Sobre el vocabulario y los sentidos de hipótesis en Platón, ver G.E.R. Lloyd (1963:40-77), F.M. Cornford (1965:63-65), R. M. Hare (1965:22), A Szabó (1969: 299-300), J. Klein (1968:64-65). Sobre la formulación del método hipotético y su aplicación en *Menón*, *Fedón* y *República* ver Benson (2015), para quien se trata de uno y el mismo método, aplicado incorrectamente en los dos primeros diálogos y aplicado correctamente en el último. Nosotros seguimos la reconstrucción del método de Robinson (1962) en su análisis del *Fedón*.

fundamentadas, la dialéctica¹³³ prescinde de todo contacto con lo sensible y procede bajo el examen crítico de sus hipótesis hasta fundamentarlas una vez aprehendido el principio no hipotético (510b-511d). Podríamos decir, en términos de movimiento, que ambos procesos cognitivos operan de modo diferente: mientras que la *διάνοια* adopta acríticamente hipótesis como verdaderas, y desde allí desciende hacia una conclusión, la dialéctica se vale de Formas para ascender a la captación del principio no hipotético (*ἀρχή*), y desde allí, desciende empleando hipótesis fundamentadas hacia conclusiones.

Con respecto a los términos que denotan los grados más bajos de cognición, Platón emplea *δόξα* para abarcar las dos secciones más bajas de la línea (*εἰκασία* y *πίστις*). Emparentada con el sustantivo *εἶκων* (representación o imagen), la palabra *εἰκασία* significa tanto representación como conjetura, y alude a un estado mental que toma acríticamente las cosas tal y como se presentan a simple vista, prescindiendo de cualquier evidencia o fundamento¹³⁴. Por otro lado, *πίστις* significa “creencia” o “confianza” y denota un estado cognitivo de plena seguridad en la evidencia provista por la percepción sensible: sin embargo, la confianza plena en que la meta del conocimiento ha sido alcanzada continúa reposando en conjeturas injustificadas. En ese sentido, la *πίστις* implica una noción y un criterio de evidencia (así como la conciencia de la necesidad de esa evidencia), que aporta un fundamento más sólido y confiable que las conjeturas de la *εἰκασία*. Sin embargo, la evidencia de la *πίστις* se limita a fundamentar las opiniones que conciernen al mundo sensible (toma por real únicamente lo percibido por los sentidos), ignorando por completo que el verdadero objeto de conocimiento (las Formas) y su fundamento (la Forma del Bien) se encuentran más allá de la experiencia sensible.

¹³³ De acuerdo con Benson (2015: 240, n. 16), Platón emplea “dialéctica” y términos relacionados en tres modos diferentes: en primer lugar (543e2-535a1), *διαλεκτική* refiere a una disciplina o ciencia (análoga a la aritmética, la geometría o la astronomía). En segundo lugar (531e3-4), el término denota un estado cognitivo inalterable (el conocimiento de la Forma del Bien) en virtud del cual los dialécticos pueden explicar el conocimiento necesario para el gobierno del filósofo. Por último (511b3, 532b4 y 533c8-9), Platón llama “dialéctica” al camino y búsqueda del conocimiento, es decir, como un método o procedimiento (estrictamente filosófico) de adquirir conocimiento. Nosotros entendemos que en el contexto de la Línea *διαλεκτική* refiere al método de indagación propio del cuarto estado epistémico, la *νόησις*. Sobre la ambigüedad del término ver también Kahn (1996: 292-4), McCabe (2000: 228-52, 281, 228, 251, n. 70), Keyt (2006: 198-99), Wolsdorf (2008;4).

¹³⁴ En este sentido, podría pensarse que los prisioneros de la caverna se encuentran en este grado cognitivo, puesto que toman la copia (las sombras) por el original (las estatuillas) sin distinguir que se trata de una mera semejanza. Por otro lado, los prisioneros de la caverna que han visto la escena que les estaba vedada (marionetas y fuego) son conscientes de un mundo tridimensional, y de los objetos que constituyen las causas de sus creencias anteriores, es decir, poseen *πίστις* (Cross y Woosley, 1964: 220-222).

El símil de la Línea¹³⁵ retoma la metáfora de la luz-obscuridad -expuesta en la analogía del Sol- y la aplica nuevamente a la distinción onto-gnoseológica de objetos desarrollada en *Rep. V*:

"Piensa entonces, como decíamos antes, quiénes son los que reinan: uno del género y en el lugar pensable (νοητῶν), otro en el visible (ὄρατῶν) [...] Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género que se ve y otra la de lo que se piensa (νοουμένων), y tendrás claridad y oscuridad de las secciones entre sí" (509d1-4)

¿Por qué Platón asocia la obscuridad con los objetos sensibles (la opinión), mientras que vincula la claridad con los objetos inteligibles (el conocimiento)? La metáfora lumínica en la alegoría del Sol tenía por finalidad esclarecer el estatus onto-gnoseológico de los objetos de opinión y de conocimiento: mientras que las entidades sensibles permanecen en la obscuridad porque carecen de vínculo alguno con la Forma de Bien, las Formas brillan con claridad porque presuponen la aprehensión del principio fundante, de allí que el conocimiento tenga fundamento y la opinión no. Si bien, como veremos, el recurso al principio no-hipotético fundante tiene un rol crucial en la distinción entre las secciones superiores de la línea (διάνοια y dialéctica), la Forma del Bien no es invocada para explicar la diferencia en claridad entre los segmentos que se corresponden con el ámbito sensible y con el ámbito inteligible. La explicación no es desarrollada explícitamente: en su lugar, Platón aborda inmediatamente la distinción de objetos en el ámbito sensible (509d-510a): mientras que la εἰκασία tiene por objeto imágenes (sombras, reflejos, etc.), la πίστις refiere a entidades sensibles. Al finalizar la comparación, Platón sostiene que:

"¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida en cuanto a su verdad o no verdad de modo que lo opinable (τὸ δοξαστὸν) es a lo cognoscible (τὸ γνωστῶν) como la copia es a aquello de lo que es copiado?" (510a8-10).

Si bien este pasaje aparece a continuación de la distinción de secciones de la δόξα (la εἰκασία refiere a una mera copia, mientras que la πίστις tiene por objeto el modelo original), se refiere, en realidad, a la distinción general entre los dos primeros y los dos

¹³⁵ De acuerdo con Eggers Lan (1973), la alegoría no constituye una imagen de dos mundos sino el recorrido mental (gnoseológico) del alma.

últimos segmentos de la línea: las entidades del ámbito sensible constituyen copias o imágenes de las entidades del ámbito inteligible, las realidades o modelos originales. La distinción copia-original refiere en el *corpus* platónicum a la relación mimética-participativa que mantienen las entidades sensibles con las Formas. En esta línea, las correspondencias pueden resumirse del siguiente modo:

verdad - modelo original - ámbito inteligible

falsedad - copia - ámbito sensible

Para completar este cuadro, resta incluir la metáfora de la luminosidad, que es retomada al final de la alegoría de la Línea:

"Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma: la inteligencia (νόησις) a la suprema, pensamiento discursivo (διάνοια) a la segunda; a la tercera asigna la creencia (πίστις) y a la cuarta la conjetura (εἰκασία), y ordénalas proporcionalmente, **considerando que cuanto más participen de la verdad, tanto más participarán de la claridad**" (511d6-e4).

La síntesis de las divisiones y las subdivisiones de la línea completa el cuadro: del lado de la verdad y de las Formas se encuentra la claridad, mientras que la oscuridad se corresponde con la falsedad y las entidades sensibles. Puesto que el primer cuadro empleaba un criterio exclusivamente ontológico para dividir la línea, el segundo lo corrige incorporando el grado de cognoscibilidad de los objetos (claridad/oscuridad) en función de su status ontológico. De este modo, Platón vuelve a establecer la correlación entre el status ontológico de las entidades y los grados cognoscitivos. Cabe destacar nuevamente que la verdad no es concebida aquí como una propiedad de enunciados o estados cognoscitivos que se corresponden con la realidad, sino como una propiedad -o incluso un modo de ser- de los objetos de conocimiento: en la medida en que constituyen los modelos originales, las Formas son verdaderas (son eternamente, inmutablemente, etc. F). Por el contrario, las entidades sensibles, constituyen meros objetos de opinión por ser copias o imágenes de las entidades inteligibles, es decir, por no ser F en sentido pleno (su propiedad F es derivada por participación, por lo tanto, no es eterna, inmutable, etc.). Platón emplea el vocabulario técnico de la participación (μέθεξις) para dar cuenta de la relación entre claridad y verdad:

las cosas son conocidas con mayor claridad mientras más participan de la verdad, es decir, del ser F de las Formas. Sabemos que la participación designa en los diálogos medios una relación causal entre entidades ontológicamente diferentes: la esencia F (modelo) de la Forma es causa de la propiedad sensible F (copia) de las entidades sensibles; por lo tanto, los grados cognitivos participan de la verdad en el mismo grado que sus objetos participan del ser F. En otras palabras, ser y verdad constituyen dos caras de la misma moneda: lo verdadero, en sentido estricto, se identifica con lo que existe realmente, es decir, con las Formas inteligibles (F en sentido pleno). Si tenemos en cuenta la analogía del Sol, deberíamos afirmar que la verdad-ser de las Formas proviene de la luminosidad de la Forma del Bien.

Hasta aquí es esperable que el mismo criterio onto-gnoseológico empleado para distinguir los objetos de la εἰκασία y la πίστις por un lado, y la opinión y el conocimiento, por el otro, sea tenido en cuenta por Platón para diferenciar la δίανοια y la dialéctica pero, sin embargo, cambia de criterio. Las últimas dos secciones de la línea no se diferencian por el status ontológico de sus objetos, ya que ambos son entidades inteligibles que no constituyen copias o imágenes de otras entidades. El criterio de distinción entre δίανοια y dialéctica es puramente gnoseológico¹³⁶: el modo de acceso a lo inteligible se encuentra caracterizado por el recurso (o no) a imágenes sensibles, y la forma de emplear las hipótesis en la deducción (se las asume acríticamente o se las fundamenta). Si bien Platón plantea también un descenso en el caso de la dialéctica, es claro que subraya el ascenso, la necesidad de justificar las hipótesis que son como escalones hacia el principio no hipotético. Tal como señalamos anteriormente, la aprehensión del principio no-hipotético -presumiblemente la Forma del Bien-, distingue ambos estados cognitivos, justificando las hipótesis de la dialéctica. Sin embargo, no deja de ser problemático que, en la analogía del Sol, el ámbito inteligible, en su conjunto, se diferencia del sensible por su vinculación con la Forma del Bien, mientras que aquí dicho criterio es empleado para introducir distinciones dentro del ámbito inteligible mismo.

¹³⁶ Tanto para Fine (1990) como para Benson (2000), el método de los matemáticos y de los dialécticos no difieren esencialmente (constituyen el mismo método): para la primera, ambos procedimientos se diferencian por su alcance, mientras que para el segundo se distinguen por su completitud o corrección.

Nuestra hipótesis al respecto es que Platón se vio en la necesidad de establecer un ámbito intermedio entre la πίστις y el νοῦς¹³⁷: si los grados cognitivos se encuentran en una progresión, entonces es necesario concebir una clase de saber que se ha alejado de la confianza ciega en la percepción sensible pero que no ha logrado aún conocer con exactitud las Formas ni tampoco el entramado de relaciones en el ámbito inteligible a la luz del principio no-hipotético. Puesto que los matemáticos formulan hipótesis como si conocieran el objeto sobre el cual versan, no se ven en la necesidad de definir (exponer la esencia) o, mínimamente, aclarar a los interlocutores aquello sobre lo que discuten: proceden sin confirmar el contenido de sus creencias¹³⁸ y, por ende, las conclusiones a las que arriban son meramente hipotéticas. En otras palabras, no poseen un conocimiento preciso de la esencia de la entidad inteligible sobre la que basan sus razonamientos.

Los matemáticos se encuentran en una suerte de estado epistémico intermedio: si bien emplean dibujos para ver en ellos las Formas, son conscientes de que su semejanza presupone una diferencia ontológica fundamental, es decir, conocen la distinción copia-modelo. En otras palabras: sus razonamientos no versan sobre las figuras que dibujan sino sobre las entidades matemáticas que estos representan. Sin embargo, Platón objeta el uso de imágenes por parte de los matemáticos en el momento de deducción o *descenso* hacia las conclusiones (a diferencia de los dialécticos que emplean las Formas mismas en el momento de *ascenso* hacia el principio no-hipotético). Ello sugiere que para Platón la inferioridad del método de los matemáticos, en comparación al procedimiento de los dialécticos, no se funda únicamente en la justificación de la hipótesis misma sino en cierta deficiencia que tiene lugar en la inferencia de la conclusión desde la hipótesis adoptada (Benson, 2000: 196-203): al estudiar las Formas a través de imágenes sensibles, los matemáticos pueden confundir rasgos contingentes o propios de las instanciaciones sensibles de la Forma con rasgos necesarios y propios de esta. De este modo, infieren como genuinas consecuencias que no se deducen de la Forma inteligible.

¹³⁷ Para González (2017:58), la *diánoia* constituye un estado epistémico intermedio entre la opinión y el conocimiento: mientras que los amantes de espectáculos contemplan las cosas bellas y desconocen las Formas, los filósofos no solo son conscientes de la diferencia ontológica entre estas y aquellas, sino que llegan a contemplar las Ideas. La *diánoia*, por su parte, comprende la conciencia de la diferencia ontológica entre entidades sensibles e Ideas, pero solo puede contemplar aquellas a través de las imágenes sensibles.

¹³⁸ De acuerdo con Benson (2000:194), el pensamiento discursivo consiste en una aplicación incompleta del método hipotético tal como es expuesto en el *Menón* y aplicado en el *Fedón*: no llega a finalizar el proceso de confirmación (tal como sí lo hace la dialéctica).

Ambas falencias del pensamiento dianoético se encuentran vinculadas: puesto que los matemáticos no han fundamentado sus hipótesis, no poseen un conocimiento preciso de la esencia de su objeto y, por lo tanto, pueden incurrir en equivocaciones al deducir las consecuencias tomando como auxilio imágenes sensibles. En otras palabras, su conocimiento parcial de las Formas los conduce a emplear ciegamente imágenes sin advertir las dificultades que ello conlleva.

I.2.1.3 - Alegoría de la Caverna.

La tercera y última alegoría comienza con una indicación importante por parte de Sócrates: este relato, a diferencia de los anteriores, refiere a la naturaleza humana *en relación con su educación*. Recordemos que el proyecto político platónico en la *República* consiste en una reforma radical del gobierno y de la sociedad de la *pólis* que se sustenta fundamentalmente en el establecimiento de una educación especial para la clase de los guardianes -quienes, a diferencia de la mayoría de los hombres, se han liberado de las cadenas de la ignorancia en virtud de la filosofía. En esta línea, Eggers Lan (1975: 38, n. 64) sostiene que esta alegoría se distingue de las anteriores por su carácter eminentemente pedagógico: mientras que la primera imagen tematiza el fundamento ontológico y la segunda desarrolla las operaciones mentales involucradas en el pasaje del ámbito sensible al inteligible, la alegoría de la Caverna daría cuenta de la pedagogía que permite al alma realizar tales operaciones, y expone las razones por las cuales el filósofo debe alcanzar el conocimiento.

Teniendo en cuenta las conceptualizaciones previas, la tercera alegoría puede resumirse del siguiente modo: el grado epistémico del alma de los prisioneros se correlaciona con las entidades que tienen por objeto; de este modo, los prisioneros que toman por reales y verdaderas las sombras proyectadas en las paredes de la caverna poseen εἰκασία (515c1-2), mientras que aquellos que han contemplado los objetos en sí mismos a la luz del fuego pero aún dentro del cautiverio poseen πίστις (515c-d). Ambos grados epistémicos se corresponden con la δόξα en la medida en que tienen lugar dentro de la caverna, es decir, lejos de la luz proveniente del Bien-sol (ámbito sensible); la distinción de grados estriba en que el primero confunde copia y modelo, mientras que el segundo es consciente de esta

diferencia. En contraste, los objetos que se encuentran en el exterior de la caverna (ámbito inteligible) se corresponde con la νόησις-ἐπιστήμη (515e-516c). Así como en el paradigma de la línea los grados epistémicos no se diferencian por sus objetos sino por su modo de investigación, aquí Sócrates expone esta diferencia en términos metafóricos: el prisionero liberado, acostumbrado a las sombras, no podrá ver directamente los objetos exteriores a causa de la luminosidad proveniente del Sol (515e6-516a3); en su lugar, deberá emplear algún medio que permita su visión (sombras, figuras, imágenes, etc.). Por otro lado, tampoco podrá contemplar directamente el cielo y los astros que iluminan los objetos fuera de la caverna a menos que sea de noche. Ambos procedimientos refieren indudablemente al pensamiento discursivo, puesto que este precisa de imágenes y es incapaz de aprehender la totalidad del ámbito inteligible iluminado directamente por la Forma del Bien.

Una vez alcanzada la contemplación directa de los objetos (inteligibles), el νοῦς se encuentra apto para aprehender sin imágenes o recursos intermediarios el Sol (la Forma del Bien o principio no-hipotético), es decir, la causa de la visión que lo gobierna todo (516b4-c2). Finalmente, la alegoría cierra con el retorno del prisionero liberado al interior de la caverna, una contundente alusión a la misión política que el filósofo debe afrontar (...): el ascenso al ámbito inteligible implica un descenso hacia el sensible, es decir, la aplicación del conocimiento de las Formas al ámbito humano.

Esta reconstrucción de la alegoría de la Caverna, remitiendo a las anteriores, no se encuentra exenta de dificultades interpretativas, las cuales abordaremos a continuación:

(i) Si la alegoría de la Caverna constituye una ilustración gráfica de la Línea, ¿por qué Platón afirma que la mayoría de los hombres se encuentra en el nivel más bajo (la contemplación de sombras, reflejos e imágenes), tomando por real la copia y desconociendo el modelo original? Ello no constituye una descripción acertada de la experiencia cognitiva común de los seres humanos y tampoco se condice con la conceptualización platónica de la δόξα humana: tanto en la caracterización del *philodoxo* en *Rep.* V como en otras partes del *corpus*, Platón identifica el objeto de la opinión con la multiplicidad de objetos sensibles, y no con meras copias o imágenes de dichos objetos. En este sentido, la alegoría de la Caverna ofrece una imagen pesimista de la naturaleza humana: somos prisioneros que desconocen su estado, ni siquiera podemos obtener

conocimiento de nuestra experiencia ordinaria y nuestras opiniones son formadas por nuestros carceleros.

De acuerdo con Julia Annas (1981:252-7), la interpretación de la Alegoría de la caverna en este punto puede iluminarse a la luz del Libro X de la *República*, donde Platón realiza la crítica a la poesía tradicional. De acuerdo con la ontología platónica allí expuesta, podemos trazar una distinción y una jerarquía ontológica entre las entidades en virtud de la relación copia-modelo (597b13-14): las Formas constituyen los objetos originales (597b6-7), las producciones de los artesanos constituyen sus copias (596a5, b7, d9), mientras que las creaciones artísticas consisten en copias de aquellas, es decir, copias de copias (597e3-4)¹³⁹. Los artesanos no producen la esencia de, por ejemplo, una cama, sino una cama particular (597a2) que, en tanto copia, carece de la realidad-verdad de la Forma de cama (596b9-10, 597a5). Puesto que constituyen copias de las esencias (597a2, a4), las producciones de los artesanos se encuentran alejadas en un grado de la verdad (*son camas pero imperfectamente, por un determinado tiempo, etc.*). Las artes miméticas como la pintura, en cambio, no tienen por objeto de imitación lo que es tal cual es, sino lo que parece tal como aparece (598b8, b3). En otras palabras, las artes miméticas producen apariencias de objetos sensibles y no su naturaleza, por lo que se encuentran separadas en tres grados de la verdad (599a1-2). Los poetas, en tanto poseedores de un arte mimético (600e4-5), producen meras imitaciones, es decir, apariencias de los objetos copiados (las acciones humanas). En esta línea, los poetas tradicionales producen imágenes falsas de la virtud que se dirigen a las partes bajas del alma (605a5-6, 605b3-8), consolidando un régimen injusto (605b7-8) que tiende a producir conductas inmorales de acuerdo con esa falsa concepción de la virtud (605b-c). El poder y la seducción de la poesía estriba en que embellece las imágenes que produce, haciendo que el alma tome por verdaderas meras apariencias distorsionadas de la virtud: las partes inferiores del alma, desvinculadas de la parte racional (603a1-2, 605a9-10), tienden a reproducir las acciones viciosas que han contemplado (606d6-7)

De acuerdo con la lectura de Annas, la alegoría de la Caverna es, ante todo, un relato que presupone el contexto histórico-político de la *polis* ateniense: educados por la poesía, los ciudadanos han tomado por reales y verdaderas meras imágenes de la virtud. Así, la

¹³⁹ El imitador es definido como un "artesano de imágenes", *cfr.* 599d3, 599a7, 600e5, 601b9, 605c3 y, correlativamente, el producto de su arte mimético es denominado φάντασμα (apariencia) o εἶδωλον (imágenes), puesto que imita lo fabricado por el artesano, *cfr.* 598b8, 599a7..

alegoría presupone la crítica metafísica a la poesía: la mayoría de los hombres posee εἰκασία porque se encuentra separada de la verdad en dos grados. Ante los ojos de Platón, en la sociedad ateniense no hay lugar para la verdad sino para la imagen pública y la manipulación de la opinión pública (Annas: 1981: 257).

En una línea similar, Cross y Woosley (1994: 220-224) sostienen que las sombras de la Caverna y las imágenes de la sección inferior de la Línea simbolizan las imitaciones de justicia, bondad, etc. creadas por los sofistas en los tribunales y en las asambleas. El arte retórico produce apariencias que tienen por finalidad persuadir, independientemente de la verdad, a quienes escuchan su discurso. Correlativamente, quienes caen presa de su discurso, no pueden reconocer que se trata de meras imitaciones sin verdad alguna, es decir, se encuentran en el estado epistémico de εἰκασία. En contraste, la segunda sección de la Línea y la contemplación directa de los objetos a la luz del fuego *dentro* de la caverna, representan la opinión de quienes observan los hechos por sí mismos y obtienen sus propias conclusiones. Se trata de diferentes clases de δόξα: mientras que las opiniones "de primera mano" tienen por objeto los hechos, las opiniones "de segunda mano" tienen por objeto imágenes, producidas por los retóricos¹⁴⁰, que se interponen entre las almas de los hombres y los objetos en sí mismos¹⁴¹.

La similitud entre la crítica a la poesía tradicional (*Rep. X*) y a la sofística (*Sofista*) es llamativa: ambas producen apariencias a partir del lenguaje, y producen un estado mental específico en sus oyentes: estos aceptan acríticamente lo que se les aparece, volviéndose

¹⁴⁰ En varios de sus diálogos Platón expone el peligro de las prácticas y enseñanzas sofísticas (*Rep.* 492a-493d, *Gorgias* 464a-465a, *Teet.* 173a). En el *Sofista*, tal como vimos, los sofistas son retratados como magos encantadores que emplean el lenguaje para producir imágenes que hechizan a sus víctimas.

¹⁴¹ Si bien las interpretaciones citadas anteriormente pasan del nivel de la realidad (copia y modelo) al nivel epistémico (opiniones de primera y segunda mano) y al nivel lingüístico (discurso verdadero y falso), lo cierto es que la metáfora de la imagen (producida por el pintor) es empleada por Platón para dar una respuesta a dos interrogantes fundamentales: por un lado, explicar la relación imitativa -es decir, basada en la semejanza o comunidad-, entre cosas sensibles y Formas y, por el otro, dar cuenta de la naturaleza de las imitaciones producidas por los poetas y los sofistas. En otras palabras, el filósofo ateniense emplea la misma metáfora para dar cuenta del status de las cosas sensibles y para esclarecer la naturaleza del lenguaje. Tal vez sin advertirlo o tal vez sin exponerlo con suficiente claridad, en *República* ambas cuestiones se entrecruzan: el discurso poético/sofístico posee una dimensión creadora, produce imitaciones que impactan en el alma de sus oyentes, generando en aquellos un estado cognitivo equivalente al que produciría la contemplación de imágenes falsas y engañosas. En esta línea, (1) el status ontológico de las cosas sensibles y del discurso falso es homologado, y, en consecuencia (2) el ámbito de la opinión se compone de la percepción acrítica de las imágenes visuales y discursivas. En los diálogos medios Platón no se cuestiona la metáfora de la imagen para dar cuenta de la participación, y habrá que esperar al *Sofista* para un examen crítico de esta metáfora y sus implicancias para la Teoría de las Formas. Ver la sección final de este capítulo.

incapaces de distinguir apariencia de realidad, copia de modelo, etc. En esta línea, podríamos conjeturar que en la Alegoría de la Caverna el proceso ascendente al conocimiento no puede producirse sin una toma de conciencia de la εἰκασία, es decir, del precario estado del conocimiento humano. Bien podría suceder que los prisioneros de la Caverna nunca abandonen la δόξα: podrían contentarse con tener mera creencia (πίστις). Pero Platón enfatiza en la alegoría la precaria situación educativa y política de su época, que impide el acceso a la verdad/realidad al encontrarse alejada en dos grados de ella.

(ii) Si, por tanto, podemos trazar una correlación entre εἰκασία y contemplación de las sombras en la Caverna, podemos hacer otro tanto con el resto de los estados epistémicos de la Línea. Esta interpretación encuentra arraigo en la caracterización de los diferentes estadios de la alegoría: los prisioneros creen acríticamente que las sombras que observan son verdaderas (515c1-2), la percepción directa de los objetos iluminados por el fuego dentro de la caverna es "más verdadera" que la visión de sus sombras (515d1-7), mientras que la contemplación de las cosas visibles fuera de la caverna se corresponde con la verdad en sentido estricto (517a8-d2) En suma, así como la diferencia ontológica de objetos *dentro* de la Caverna explica los diferentes grados de claridad epistémica y su proximidad a la verdad, la diferencia ontológica entre los objetos del interior y del exterior del cautiverio explica la distinción entre δόξα y νοῦς. Nuevamente, la verdad se encuentra aquí indisolublemente asociada al status ontológico del objeto conocido: el alma se encuentra más alejada o más próxima a la verdad en la medida en que su objeto de conocimiento sea más verdadero y más real, es decir, exhiba más plenamente su esencia F. Puesto que las sombras constituyen meras imágenes, copias de copias, su status ontológico implica ausencia total de verdad, mientras que los objetos sensibles constituyen un objeto "intermedio" entre lo que no es y lo que es plenamente F (las Formas).

(iii) La alegoría de la Caverna retoma la distinción entre ámbitos sensible e inteligible tal como es desarrollada en la analogía del Sol (sin distinciones ulteriores en cada ámbito):

Pues bien, debemos aplicar esta alegoría a las cosas que anteriormente han sido dichas. Por un lado, comparamos la región que se muestra por medio de la vista a la morada-prisión, y la luz del fuego [que hay] en ella a la potencia del sol; por otro lado, compara con el ascenso y contemplación de las cosas [que hay] arriba, el camino del alma hacia el lugar pensable y no te equivocarás en cuanto a lo que pienso, ya que es eso lo que deseas oír. Dios sabe si esto es verdad en realidad; en todo caso, lo que a mí

me parece es que en lo cognoscible lo que aparece al final, y con dificultad de la vista, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluir que es la causa de todas las cosas rectas y bellas que en el [lugar] visible ha engendrado la luz y es su señor, y que en el [lugar] pensable es señora y productora de la verdad y del pensamiento (voũς), y que es necesario verla para poder obrar con sabiduría tanto privada como públicamente (517b4-c5)

En este nuevo paralelismo entre los ámbitos sensible e inteligible, el interior de la Caverna simboliza el mundo sensible y el fuego en su interior representa el Sol, mientras que el mundo inteligible es equiparado al exterior del cautiverio y la Forma del Bien. De acuerdo con la interpretación platónica de la alegoría, la caverna es el ámbito que se conoce por la vista, y la luz del fuego emula el poder del sol en el exterior. El ascenso y la posterior contemplación de las cosas en el exterior simbolizan el recorrido que el alma realiza hacia el ámbito inteligible. El prisionero liberado llega a conocer, al final del ascenso, que la Forma del Bien es la causa del ser, la verdad y, por tanto, del conocimiento. En otras palabras, no solo llega a conocer la causa y el fundamento ontológico de los objetos que creía conocer en el interior de la caverna, sino también el fundamento-causa de todo lo real, la luz que ilumina y produce todo lo que es en el ámbito inteligible, la Forma del Bien.

I.2.2 - Verdad predicativa y verdad ontológica.

A diferencia del planteo del *Sofista* -donde Platón concibe la verdad (y la falsedad) como cualidades de enunciados-, en *República* conceptualiza la verdad como propiedad de los objetos en virtud de la cual estos son conocidos. En *Rep.V* las entidades sensibles son caracterizadas como ontológicamente deficientes: en la medida en que admiten la copresencia de opuestos, la presencia de su propiedad característica (F) en ellas es imperfecta. Por el contrario, las Formas *son* F esencialmente¹⁴², puesto que son incapaces de recibir su opuesto (no F). En suma, la diferencia ontológica entre entidades sensibles y Formas implica diferentes grados cognitivos, tal como es expuesto en la Línea. Sin embargo, Platón también afirma que el ser y la verdad -dos caras de la misma moneda-, de las Formas tiene por causa o fundamento la luz del Sol, es decir, su vinculación con la

¹⁴² De acuerdo con la conocida reconstrucción de Vlastos, en el diálogo *Parménides* Platón desarrolla una de sus críticas contra la Teoría de las Ideas sobre la base de la autopredicación de la Forma, en particular el "tercer hombre" (132a-132b, 132d-133a).

Forma del Bien. El conocimiento pleno de las Formas (conocerlas en tanto Formas) es imposible si no se vinculan con la Forma del Bien, de allí que la aprehensión de la propiedad F sin referencia al Bien se corresponde con la percepción de la multiplicidad de cosas sensibles que son F y no F. En otras palabras, las Formas son verdaderamente F, son esencialmente F, porque poseen determinación y unidad (a causa de su vinculación con el Bien), mientras que la multiplicidad sensible no es verdadera ni esencialmente F porque carece de determinación (admite opuestos) y unidad (se encuentra desconectada de la Forma suprema).

En esta línea, Platón realiza una distinción implícita entre verdad ontológica y fundamento ontológico de la verdad: mientras que la verdad-ser-esencia se corresponde con lo causado (las Formas), lo que está más allá del ser y la esencia, se corresponde con sus condiciones ontológicas de posibilidad (el Bien). Esta distinción crucial es retomada en el contexto del *Sofista*: la verdad predicativa consiste en lo fundamentado, mientras que la estructura del ámbito inteligible constituye su fundamento. En efecto, que "el discurso se originó, para nosotros, por la combinación mutua de las Formas" (259e5-6) implica que la posibilidad misma del lenguaje tiene por fundamento ontológico la existencia de los cinco géneros mayores y sus combinaciones posibles. Puesto que la verdad no es entendida aquí como una propiedad de objetos sino de enunciados, sus condiciones de posibilidad incluyen un fundamento lingüístico (el discurso)¹⁴³ que, a su vez, tiene un fundamento ontológico (el ámbito inteligible). La verdad predicativa implica estructura y combinaciones discursivas que presuponen un correlato en el plano de lo real: sin combinaciones de Formas, el lenguaje sería incapaz de enunciar nada sobre el ámbito extralingüístico. La significatividad del discurso presupone un entramado de relaciones posibles e imposibles entre las entidades del plano ontológico: si, por el contrario, la realidad fuese un todo homogéneo, sería refractaria de la significatividad del lenguaje. En otras palabras, hay discurso significativo porque hay combinación de Formas: la significación es, a su vez, la posibilidad misma de la verdad y la falsedad. Ahora bien, las combinaciones lingüísticas pueden ser significativas y, sin embargo, no reflejar las combinaciones *efectivas* en el plano ontológico.

Las diferencias existentes entre los diálogos *República* y *Sofista* en torno a la conceptualización de la verdad poseen varias aristas:

¹⁴³ Tal como señalamos, discurso y pensamiento son perfectamente isomórficos.

(i) Mientras que en el diálogo de madurez la importante distinción entre verdad y condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad se encuentra planteada a propósito de los objetos de conocimiento/opinión y la Forma de Bien, en el diálogo de vejez lo fundamentado es la relación entre los ámbitos lingüístico y ontológico, y el fundamento ontológico lo constituyen los cinco géneros supremos. En otras palabras, en el *Sofista* Platón desontologiza el concepto de verdad y, correlativamente, lo fundamenta en un ámbito inteligible que se encuentra estructurado de un modo diferente: ya no es la Forma del Bien el fundamento-origen de las Formas, sino los géneros supremos y las combinaciones que estas mantienen entre sí. Esta innovación en el plano ontológico implica una comunicación entre el fundamento ontológico de las Formas y las cosas sensibles: mientras que la Forma del Bien se encontraba desvinculada totalmente del ámbito sensible (de allí su oscuridad), aquí las cosas sensibles participan, al igual que las Formas, de los cinco géneros supremos. En otras palabras, mientras que en los diálogos medios la comunicación de las cosas sensibles con el ámbito inteligible se limitaba a las Formas, en la concepción del *Sofista* el ámbito sensible se encuentra atravesado y constituido por el mismo fundamento que el del plano inteligible¹⁴⁴.

(ii) En los diálogos medios la imagen es empleada como metáfora de la noción de participación, pero en *Sofista* la metáfora misma es abordada y problematizada. La metáfora de la imagen es especialmente conveniente para Platón porque implica una dependencia ontológica entre copia y modelo: las cosas sensibles no alcanzan a ser tan reales o tan perfectas como las Formas en las que participan, y dependen de su existencia para asemejarse. Por otro lado, la semejanza implica una relación asimétrica: la imagen se deriva y depende del modelo original, mientras que este es en sí mismo (no es imagen de la copia). Alegar que la noción de semejanza comporta simetría (el modelo se parece a la copia), conlleva la eliminación de la distinción copia-modelo y, con ello, el modelo explicativo de la participación, es decir, el vínculo entre entidades sensibles y Formas.

¹⁴⁴ En este sentido una serie de interrogantes que exceden los límites de esta exposición pueden plantearse: ¿acaso la participación de las entidades sensibles en los géneros mayores no constituye un intento de Platón de repensar la noción y el alcance de la participación? ¿Acaso Platón, al reconceptualizar y reconocer la realidad del no-ser no acepta también la realidad del ámbito sensible en tanto mezcla de ser y no-ser?

Si bien la noción de imagen constituye en sí misma un amplio campo de disputas interpretativas que exceden los límites de esta presentación¹⁴⁵, procuraremos dar algunos lineamientos generales suficientes para la reconstrucción del pensamiento platónico en torno al problema de la verdad.

En los diálogos medios, especialmente en *República*, las cosas sensibles eran concebidas como imágenes o copias: su deficiencia imitativa era explicada en términos de copresencia de opuestos (mezcla de ser y no ser). En *Sofista*, el lenguaje mismo es concebido como imagen y, especialmente el discurso falso, como combinación de ser y no ser (comunicación con el ser y con lo diferente).

Antes de abordar la problemática de la mezcla de ser y no-ser, conviene detenernos en la metáfora de la imagen: así como un retrato puede calificarse como verdadero en virtud de asemejarse adecuadamente a lo retratado, las cosas sensibles son verdaderas por imitar las Formas, y el discurso es verdadero por representar correctamente su objeto. Por tanto, las imágenes verbales falsas constituyen distorsiones al igual que los malos retratos: no representan correctamente su objeto. Sin embargo, la metáfora se torna oscura cuando indagamos el modo específico en que la pintura y el discurso constituyen representaciones, en particular de lo que no es¹⁴⁶. En el caso de la pintura, se trata de una "falsedad pictórica": la imitación no alcanza a representar fielmente su objeto al distorsionar sus proporciones reales. En esta línea, las representaciones pictóricas admiten grados de adecuación o corrección: hay retratos mejores que otros y, por ende, retratos más verdaderos que otros. Por el contrario, el discurso no admite grados de verdad: si dice lo que es el caso, es

¹⁴⁵ Tal es la polémica entre los especialistas por la función de las imágenes en el pensamiento platónico: si bien Platón critica la poesía tradicional por el uso de metáforas, él mismo las emplea para dar cuenta de cuestiones que, por su dificultad, escapan a la argumentación propia del entendimiento discursivo. Por ejemplo, González (2017:64) sostiene que las imágenes, en particular las bellas, poseen una ambigüedad constitutiva: la belleza, en tanto trascendencia immanente, puede producir atracción hacia la imagen (los amantes de los espectáculos y los poetas) o una búsqueda trascendente hacia el modelo que la imagen imita (el filósofo). La percepción de la imagen, en el segundo caso, capta algo que trasciende la imagen misma pero, sin embargo, no alcanza a captar racionalmente toda la realidad. Para la posición opuesta, Cf. Van Riel (2017:118-9), Cf. Nota 149. Por nuestra parte, consideramos que tal vez Platón concibió que, hasta que se produzca el conocimiento de las Formas, no hay modo de acceder a ellas si no es por medio imágenes, ya sea habladas o escritas (Sol, Línea, Caverna, y otras imágenes en los diálogos dan sustento a esta posición). Si el lenguaje se originó para nosotros en virtud de la combinación mutua de las formas, entonces constituye el único medio legítimo de alcanzarlas, ya sea mediante la formulación de hipótesis, aplicando el método de divisiones o dialéctico, o contando mitos.

¹⁴⁶ Bondeson (1976) sostiene que las imágenes, los enunciados, las creencias, el pensamiento y la percepción sensible son "verdaderos" y "falsos" en distintos sentidos.

verdadero, y si enuncia lo que no es el caso, es falso. Esta diferencia importante tiene por fundamento el diverso modo en que las pinturas y los discursos refieren a lo que no es: mientras que el primero representa algo inadecuadamente, el segundo dice algo de algo incorrectamente. En otras palabras, cuando el discurso dice lo que no es, dice algo diferente de lo real, mientras que las imágenes -a pesar de que no representan lo que es tal como es,- lo representan con cierto grado de semejanza. En el discurso falso se produce un divorcio total entre la representación y lo representado, mientras que en el caso de las pinturas no ocurre lo mismo: siempre que el retrato guarde una mínima semejanza con lo retratado, referirá a su objeto¹⁴⁷. Así, el discurso falso -en tanto mezcla de ser y no ser-, no se ajusta al modelo pictórico de la imagen, mientras que las entidades sensibles en *República* son concebidas bajo este modelo: se asemejan a lo que representan (porque son F en virtud de la participación) pero imperfectamente (admiten no-F).

Tanto las pinturas como el discurso, -independientemente de su valor de verdad-, consisten en semejanzas que no son lo imitado, en el sentido de que no son idénticas a las cosas que tienen por objeto. En efecto, si las representaciones fueran idénticas a sus objetos, entonces se produciría una duplicación de la realidad, tal como sostenía Sócrates en el *Crátilo* (...). En este sentido, algunos especialistas han señalado que el lenguaje en sí mismo -no solo el discurso falso,- consiste en una imagen (mezcla de ser y no-ser), es decir, todo discurso se caracteriza por su comunicación con el no-ser.¹⁴⁸ Aunque esta observación es correcta, consideramos que es ambigua y conlleva un problema interpretativo: si en la esencia del discurso se encuentra su mezcla con el no-ser, entonces no se diferenciaría en

¹⁴⁷ Para ilustrar esta diferencia, es conveniente comparar lo que sucede en diferentes casos de representaciones visuales y verbales. Supongamos que hay dos retratos de Teeteto: en el primero, el joven aparece pelado, narigón y orejudo, mientras que en el otro se lo representa como más alto y delgado. Claramente la segunda pintura es más verdadera que la primera porque lo representa más adecuadamente, es decir, se aproxima más al modelo original. Sin embargo, ambas representaciones son *sobre* Teeteto en la medida en que este constituye el sujeto de imitación: si la primera pintura no se pareciera en nada al individuo retratado, entonces no podríamos comparar ambas pinturas e, incluso, tampoco podríamos afirmar que el primer retrato versa sobre Teeteto. El caso del discurso es diferente: tal como señala el Extranjero (...), tanto los enunciados "Teeteto está sentado" como "Teeteto vuela" tienen como sujeto a su interlocutor (si uno de ellos no fuese sobre Teeteto, sería sobre alguien diferente). Sin embargo, el enunciado no es solo *sobre* Teeteto sino que *dice algo de* él. A diferencia de las imágenes visuales, las representaciones verbales no se componen únicamente de un sujeto de representación sino también de un predicado. Es por ello que la verdad o falsedad del discurso se funda en la correcta o incorrecta atribución del predicado al sujeto. Es por ello que hablamos de "verdad predicativa", en contraposición a una "verdad pictórica": esta se funda en la articulación significativa entre sujeto y predicado.

¹⁴⁸ Marcos (1995) y Amel (2007)

nada del discurso falso y, en consecuencia, se borraría la diferencia entre figuras y simulacros trazada por el propio Platón (Amuel 2007: 82, 88), eliminando de este modo la posibilidad de establecer un criterio demarcatorio entre enunciados verdaderos y falsos: todo discurso sería falso en virtud de su status ontológico¹⁴⁹. Ahora bien, si Platón traza la distinción entre dos técnicas imitativas y dos clases de imágenes, ello sugiere que el valor de verdad del discurso no se deriva de su status ontológico peculiar (mezcla de ser y no-ser), sino del modo específico en que este representa su objeto. Abordemos ambas cuestiones:

(a) El status ontológico de las imágenes. Tanto las representaciones visuales como las discursivas se caracterizan por remitir a realidades distintas de sí mismas; en el caso del discurso este posee *significación*, refiere a un objeto diferente en el plano extra-discursivo. Las imágenes *son* en tanto participan del ser, (en tanto son algo), pero *no son* en tanto se diferencian ontológicamente de aquello que representan. Esta comunicación con el no-ser, lejos de implicar una falsedad intrínseca, constituye la condición de posibilidad que tiene cualquier cosa que es de ser (en virtud de participar de lo Diferente, se distingue del resto de las cosas). En el caso específico del discurso, para que este sea significativo (para que pueda representar y, por ende, ser discurso), debe ser diferente de aquello que tiene por objeto.

(b) El valor de verdad del discurso. La dimensión significativa del lenguaje comporta que este pueda representar lo que es tal como es o como no es. Si el discurso dice lo que es tal como es (reflejo fiel) y no oculta las diferencias entre representación y objeto representado, entonces se trata de una εἰδωλον (figura). Si, por el contrario, el discurso dice lo que es como no es (representación inadecuada) y oculta la diferencia entre copia y modelo, entonces estamos en presencia de un φάντασμα (simulacro). Al utilizar ornamentos discursivos, el sofista produce el engaño en el alma de sus oyentes. La comunidad del

¹⁴⁹ Van Riel (2017:118-9) afirma que, para Platón, las imágenes nos permiten decir algo de los dioses pero que, simultáneamente, nos impiden acceder a un conocimiento directo de la divinidad. No podemos hablar de los dioses prescindiendo de símiles o alegorías; sin embargo, las imágenes representan la divinidad y, a la vez, producen una distancia infranqueable entre nosotros y ellos. La misma conclusión podríamos extrapolar al ámbito inteligible, en la medida en que las Formas son caracterizadas como divinas. Puesto que las imágenes son producidas desde una perspectiva humana, no constituyen un producto de la técnica imitativa sino de la simulativa. El autor sostiene que incluso, si pudiésemos producir figuras y no apariencias, tampoco podríamos franquear la distancia y acceder a la revelación de la verdadera naturaleza divina. De acuerdo con su interpretación, todas las imágenes -no solo las divinas- se caracterizan por la limitación de la perspectiva humana -que no puede representar proporcionalmente la divinidad desde su perspectiva.

discurso falso -en tanto expresión de falsedad- con el no-ser (la Forma de lo diferente) no se encuentra en su status ontológico sino en su status representacional: el enunciado falso no refiere a nada efectivamente real, sino a algo diferente. La metáfora de la imagen es útil para ilustrar las diferencias entre discurso verdadero y discurso falso: si el primero mantiene la semejanza mínima requerida para reconocer la relación de imitación entre copia y modelo, el segundo carece de cualquier parecido con aquello que pretende representar. En esta línea, la comunicación del discurso falso con el no-ser es doble: en tanto discurso consiste en una imitación y, en tanto discurso falso, falla en representar su objeto. Por el contrario, el discurso verdadero, en tanto representación, se comunica con el ser, es decir, con aquello que efectivamente se presenta como el discurso afirma¹⁵⁰. La diferencia entre enunciados verdaderos y falsos no se encuentra en su status ontológico -ambos son imágenes o imitaciones-, sino en su "contenido representacional".

(iii) Como señalamos previamente, en la *República* las entidades sensibles eran concebidas como imágenes o imitaciones de las Formas en la medida en que su participación conllevaba la deficiencia ontológica de admitir caracteres opuestos. En términos metafóricos, podríamos afirmar que, así como un retrato es imperfecto por introducir características ajenas a lo imitado, las cosas sensibles son imitaciones imperfectas porque distorsionan las Formas que imitan al introducir su carácter opuesto. Esta inestabilidad característica de las entidades sensibles implicaba que solo podían ser

¹⁵⁰ Mientras que especialistas renombrados como Cornford y Kahn convienen en atribuirle a Platón una suerte de teoría adecuacionista de la verdad, para Hestir (2003: 13-17) en el *Sofista* Platón no desarrolla una teoría explicativa de la noción de verdad, sino que meramente expone las condiciones necesarias y suficientes que explican la verdad o falsedad de un enunciado. En esta línea, Platón no habría sido el pionero de las teorías correspondentistas de la verdad, puesto que no hay evidencia textual de ningún compromiso con "hechos" o "estados de cosas" que, en tanto correlato de los enunciados, determinan su valor de verdad. El ateniense meramente sostiene que un discurso es verdadero cuando ciertas condiciones son satisfechas; no es verdadero porque se corresponda, de algún modo, con un hecho. Para Hestir, un enunciado es verdadero cuando afirma una relación (un modo de ser) efectivo entre el sujeto del enunciado y una Forma: que la Forma "sentado" se dé en Teeteto constituye la condición necesaria y suficiente de la verdad del enunciado "Teeteto está sentado". En otras palabras, si y solo si la propiedad se da en el sujeto, entonces el enunciado es verdadero. Si bien concordamos con el autor que el término empleado por Platón para denotar el correlato del enunciado (πράγματα) no puede reducirse a meros hechos (2003: 12), no nos parece atinada su afirmación de que no puede encontrarse evidencia conclusiva de que los enunciados verdaderos "reflejen", "espejen" o se "correspondan" con objetos compuestos, puesto que el discurso es, para Platón, imagen. En este sentido, para nosotros el lenguaje constituye una representación lingüística de lo que acontece en el plano ontológico, la participación de una entidad sensible en una o más Formas inteligibles.

objeto de opinión, puesto que el conocimiento versa sobre lo estable (las Formas). En *Sofista*, a diferencia del planteo de la Línea Dividida, el status ontológico de las entidades sensibles no se correlaciona ni con el valor veritativo de nuestro discurso ni con nuestro estado cognitivo: aunque consistan en imágenes (mezcla de ser y no-ser), las cosas sensibles pueden constituirse en objeto de discurso (y pensamiento) verdadero. El discurso/pensamiento no se define como verdadero en virtud de su objeto, sino en virtud de su correspondencia con el plano ontológico. En otras palabras, en su pensamiento maduro Platón rehabilitó el status de la imagen en el plano cognitivo: las figuras -en tanto guardan semejanza con lo representado-, conciernen al conocimiento, mientras que relega las apariencias o simulacros al ámbito de la opinión. Esta revalorización de las imágenes compete también a las entidades sensibles: nuestro discurso-pensamiento puede tener como objeto tanto el plano sensible (las cosas sensibles) como el inteligible (las Formas): en efecto, en el *Sofista*, Platón ilustra el discurso verdadero/falso a partir de enunciados que involucran individuos y luego -en su definición de la dialéctica-, sostiene que esta consiste en la ciencia que permite distinguir las combinaciones posibles entre las Formas (formulando enunciados sobre el movimiento y sus vínculos con otras Formas). Así como el individuo común puede conocer y hablar con verdad sobre el ámbito sensible, el dialéctico puede realizar juicios y enunciados verdaderos *sobre* las Formas¹⁵¹.

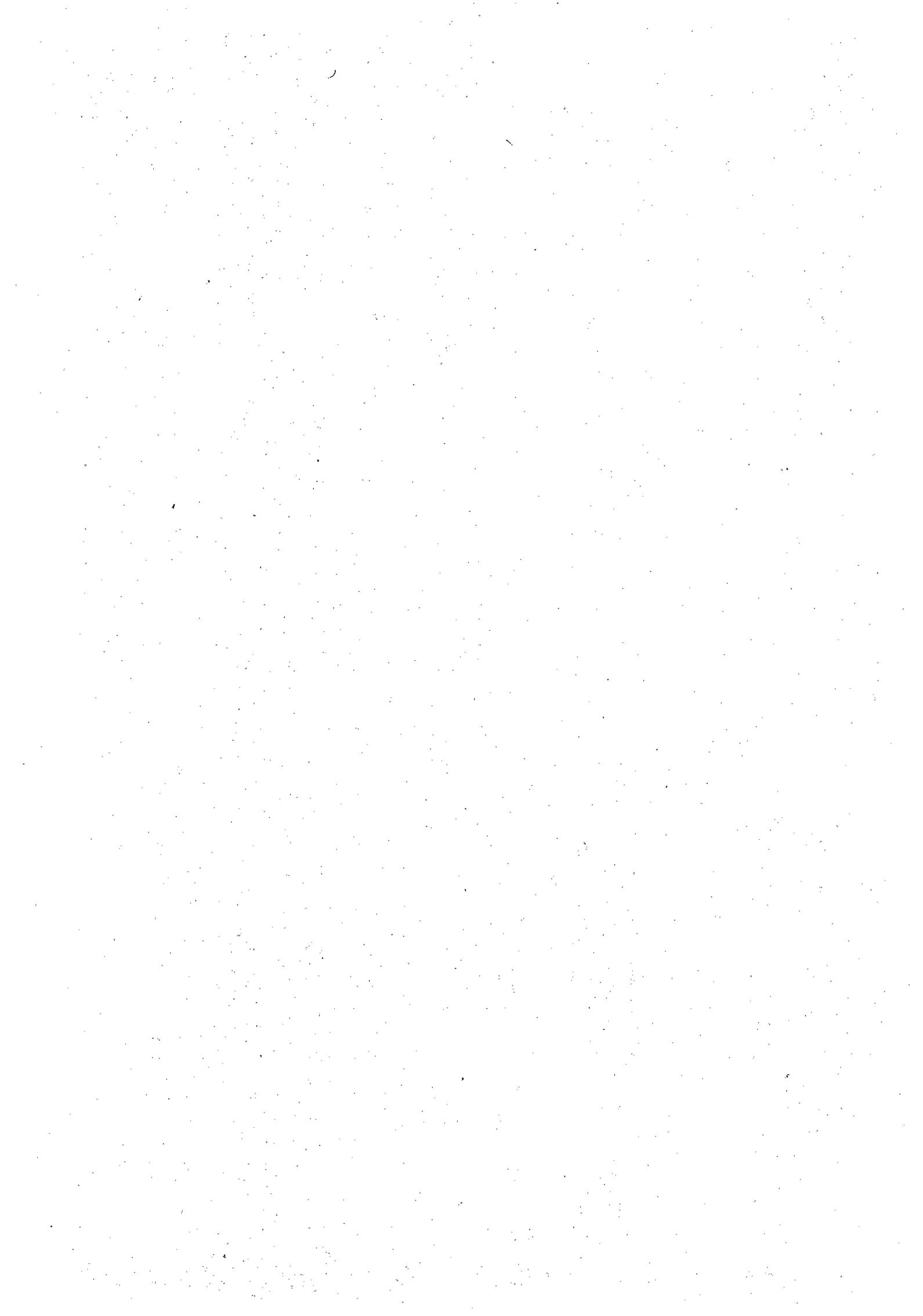
(iv) Una última cuestión sobre la que podemos profundizar aquí pero debemos, no obstante, mencionar es la reconceptualización que Platón realiza de la dialéctica en el *Sofista*¹⁵². Es evidente que la redefinición de la dialéctica se encuentra estrechamente

¹⁵¹ En una lectura retrospectiva desde la filosofía aristotélica, podemos decir que en su pensamiento maduro Platón concibió que el status ontológico del objeto de discurso no se correlaciona con su valor veritativo sino con su modalidad veritativa: de los objetos sensibles únicamente podemos formular enunciados verdaderos contingentes, mientras que de las Formas podemos solo decir verdades necesarias. De este modo, Platón reformula la distinción entre opinión verdadera y conocimiento: aunque ambas tienen por objeto lo verdadero (composiciones en el intelecto que se corresponden con lo combinado efectivamente en el plano ontológico), la primera versa meramente sobre casos particulares contingentes, mientras que la segunda abarca la totalidad de las relaciones combinatorias posibles.

¹⁵² Cabe destacar la polémica interpretativa entre los especialistas acerca del método dialéctico: por un lado, A. L. Peck (1952:45), J. Stenzel (1961:62) y F. M. Cornford (1957:267-272) identifican dialéctica y método de división. Por el otro, se encuentran quienes rechazan dicha interpretación: Gómez Lobo (1977:41-42) sostiene que se trata de un método nuevo para acceder al ser y al no ser en tanto Formas, mientras que S. Rosen (1983:20-258) afirma que no se trata de una ciencia sino de un método de caza. Moravcsik (1962:51) sostiene que la división forma parte del método dialéctico pero que este presupone como condición de posibilidad un aspecto fundamental de la dialéctica: el conocimiento de las relaciones mutuas entre las

vinculada a la reconceptualización platónica de la estructura del ámbito inteligible: mientras que en *República* la dialéctica era concebida como una metodología que tenía por finalidad aprehender el principio no-hipotético (el Bien) a partir de las Formas (en tanto hipótesis), en *Sofista* la dialéctica es caracterizada como la ciencia que tiene por objeto el discernimiento de las Formas, de sus concordancias mutuas, y, en suma, de la estructura misma de la realidad. El lugar fundante de la Forma del Bien es ocupado ahora por los cinco géneros mayores y, simultáneamente, la participación es extendida al ámbito inteligible en su totalidad (todas las Formas participan de los géneros mayores, incluso estos entre sí). Estas diferencias son significativas: en *Rep.* la dialéctica tiene por objeto únicamente el ámbito inteligible, las Formas solo se conocen en conexión con la Forma de Bien, y el conocimiento-verdad depende de la aprehensión intelectual del Bien; en *Sof.*, en cambio, la dialéctica tiene por objeto la estructura relacional del ámbito inteligible (compartida también por el ámbito sensible), las Formas se conocen relacionamente, y el conocimiento-verdad no se funda en la intelección de un principio último.

Formas. S. L. Tonti (1996:31-32), por su parte, sostiene que existe semejanza pero no identidad entre ambos métodos: la dialéctica es superior e independiente de la división: mientras que esta consiste en una mera habilidad clasificatoria cuyo fin es la obtención de una definición, aquella tiene por finalidad el discernimiento de las Formas. La división dicotómica es una instancia previa a la dialéctica, que pretende ilustrar con ejemplos la tarea del dialéctico.



CAPÍTULO II: LA VERDAD PREDICATIVA EN EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO.

"Lo indecible me será dado solo a través del lenguaje"
- Clarice Lispektor

En el presente capítulo procuraremos mostrar la apropiación aristotélica de la concepción platónica del lenguaje y la verdad, pero remarcando el distanciamiento que el discípulo efectúa respecto del maestro. En efecto, Aristóteles no se limita a adoptar los lineamientos básicos de la teoría predicativa de la verdad, puesto que esta supone la ontología platónica, plagada de serias dificultades desde su perspectiva¹.

En el pensamiento platónico y aristotélico, podemos hablar de la predicación como el correlato lingüístico de una composición en el juicio (plano gnoseológico) que, a su vez, se corresponde con una composición en los entes (plano ontológico). En esta línea, Aristóteles habría reconocido la importancia de la predicación como acto lingüístico dirigido a reproducir en el enunciado la estructura combinatoria de las entidades en el plano ontológico. Sin embargo, el platonismo habría procedido ilícitamente al no distinguir entre predicación accidental y esencial, las cuales suponen una clara diferenciación entre las entidades, y las relaciones que estas mantienen entre sí. En efecto, la relación de participación que mantienen las entidades sensibles con las inteligibles constituye una hipótesis explicativa que pretende dilucidar el fundamento ontológico que subyace a la predicación de una propiedad (instanciación de la Idea universal) respecto de un particular sensible.

En otras palabras, la predicación consiste en un hilo conductor lógico-ontológico que orienta el pensamiento aristotélico (tal vez por consistir en una dificultad mayor en la filosofía platónica). La pregunta aristotélica por el ser, es decir, por el sentido del ser, puede

¹ En *Metaph.* I, 9 (990a25-991a32) el Estagirita resume algunas de las dificultades que conlleva la "doctrina de las Ideas": (i) las Formas platónicas constituyen una duplicidad innecesaria de la realidad; (ii) los argumentos que los platónicos aducen a favor de las Ideas no son conclusivos o tropiezan con la extensión que ellos mismos asignaron al ámbito inteligible; (iii) las Ideas son inútiles como principios explicativos, constituyen una hipótesis arbitraria e injustificable; (iv) la causalidad de las Ideas no puede dar cuenta del movimiento, la generación y la corrupción en el plano sensible, puesto que no son immanentes a las entidades sensibles sino separadas. En el tratado *Sobre las Ideas*, Aristóteles expone diferentes argumentos que tienen por finalidad desarrollar las tres primeras dificultades. *Cfr.* Di Camillo (2012: 57-91).

formularse en términos predicativos: ¿qué significa predicar que lo que es es? La ontología -en su conceptualización aristotélica-, aborda los predicados que le convienen a lo que es por el sólo hecho de ser -a diferencia de las ciencias particulares que abordan una determinada clase de predicados en virtud de la demarcación de sus respectivos objetos de estudio (*Metaph.* IV, 1). En abierta polémica con Platón, su discípulo sostiene que el ser no constituye un género unitario, es decir, que no se dice de modo unívoco respecto de aquello que se predica. En otras palabras, en la base del proyecto filosófico del Estagirita se encuentra la elucidación del uso predicativo del verbo ser: puesto que “el ser se dice en muchos sentidos” (*Metaph.* IV, 2), Aristóteles emprende la laboriosa tarea de distinguir y clasificar estos predicados de ser. Esta tarea es fundamental porque estos sentidos constituyen el correlato lingüístico de aquellos atributos que le corresponden a cualquier ente por el solo hecho de ser.. Entre estos sentidos se destacan las categorías (*Metaph.* V, 7), predicados que atraviesan a todo lo que es en tanto refieren a las determinaciones formales o estructurales de toda substancia sensible. Sin embargo, vale también destacar que “verdadero” y “falso” constituyen usos predicativos de la cópula “ser” (*Metaph.* V, 7 1017a31-34), es decir, sentidos en que es posible predicar el ser. Desde esta perspectiva, podemos adelantar que la concepción aristotélica de la verdad -a diferencia de las teorías correspondentistas contemporáneas²-, no se encuentra exenta de presupuestos ontológicos. Por el contrario, su teoría predicativa de la verdad presupone el esencialismo, la doctrina categorial, y el hilemorfismo.

El reconocimiento de la polisemia del verbo ser, y la consecuente distinción categorial conceptualizada por Aristóteles, es indisoluble de la distinción fundamental de dos clases de predicaciones expresados por la cópula “ser” (esencial y accidental): la predicación que expresa el enlace necesario y analítico entre sujeto y predicado, y la predicación que expresa el enlace contingente y sintético entre ambos términos (Vigo, 2006: 125). La diferencia entre sendas modalidades de predicación presupone la diferencia ontológica entre ítems substanciales y accidentales y, a la par, diferentes clases de unidad entre las entidades que denotan el sujeto y el predicado del enunciado. En esta línea, los errores del platonismo pueden explicarse en términos de confusión entre (i) entidades sustanciales y

² Cf. Frápoli (2012), Vigo (2006).

accidentales, (ii) predicación esencial y accidental, y (iii) diferentes clases de unidad subyacentes a la predicación.

En primer lugar, la negación del estatus sustancial de las entidades sensibles particulares, y su atribución a las Ideas, implica, desde la perspectiva aristotélica, la substancialización indebida de propiedades accidentales³ y universales⁴, es decir, una inversión del esquema categorial. En segundo lugar, la indistinción entre predicación esencial y accidental se encuentra en la base de las inconsistencias teóricas de la participación para explicar la atribución de una propiedad inteligible a un particular sensible y la pertenencia esencial de dicha propiedad a su Forma correspondiente. En su crítica a la participación (*Metaph. I*, 9 990b27-991a8), Aristóteles señala que se trata de una metáfora vacía⁵ porque no puede explicar la adjudicación de una esencia determinada a un particular concreto: es absurdo que la substancia exista separada de aquello que es substancia. ¿Cómo puede la Forma -siendo la esencia que constituye al objeto sensible en tanto tal-, poseer una existencia separada (trascendente e independiente) de dichos objetos? Al negar la unidad de las cosas sensibles con sus propias esencias, Platón afirma una separación infranqueable entre cosas e Ideas, lo que conduce a la falta de comunidad recíproca, y, por ende, a la afirmación de una mera relación de homonimia (coincidencia nominal) entre copias y modelos.

En tercer lugar, las consecuencias negativas de los argumentos del “Tercer Hombre”⁶ evidencian que la Forma platónica constituye un híbrido de dos clases de unidad: la unidad

³ Para Aristóteles (*Metaph. I*, 9 (991a22-30), los platónicos postulan ideas de accidentes (entidades dependientes ontológicamente), cuando deberían admitir únicamente ideas de substancias (entidades independientes), es decir, admiten entidades contradictorias.

⁴ En su crítica al argumento que parte de las ciencias (79, 5-15), Aristóteles señala que este solo prueba la existencia del universal (un predicado común a todos los individuos de la misma clase) pero no de Ideas (entidades particulares trascendentes). La diferencia ontológica entre universal y particular no implica el carácter separado y eterno del predicado universal.

⁵ *Metaph. VIII* 5, 1079b24-26, I 9, 991a20-22.

⁶ En sus dos versiones (84,21-85,4), el “argumento del tercer hombre” caracteriza a las Ideas como “lo que es en sentido pleno”, aquello a que las entidades sensibles se asemejan en virtud de la participación. El ejemplo es el de la Idea de hombre que se predica en común de múltiples particulares sin identificarse con ninguno de ellos. Si la Idea es numéricamente una, entonces puede considerarse que debe haber una tercera entidad distinta de Sócrates, Platón y la Idea de Hombre que se predica en común de estos. En la segunda versión, se alude explícitamente a una regresión infinita de Ideas, producto de conferir a la Idea la clase de existencia que le conviene al particular por propio derecho. La regresión vuelve superfluo el recurso a Ideas para explicar las cosas sensibles y dificulta la posibilidad del conocimiento. En *Metaph. I*, 9 (990b30-991a8), el Estagirita advierte que la comunidad entre Ideas y particulares se ve amenazada por la regresión al infinito y que la

específica (propia de los predicados universales) y la unidad numérica o concreta (propia de los individuos). La independencia ontológica de la Idea la constituye en οὐσία pero, por ello mismo, su unidad numérica se ve reñida con su carácter de predicado común: ¿cómo puede predicarse, es decir, estar presente en una pluralidad de entidades que participan de ella? ¿Cómo puede la substancia -aquello que es propio y privativo de una cosa- ser común a muchos? Por otra parte, si la participación de las cosas sensibles en la Idea explica por qué poseen determinadas propiedades, y la Idea misma admite la auto-predicación es decir, posee la propiedad de la que es Idea-, para explicar su esencia es necesario recurrir a una Idea diferente y así al infinito con lo cual la hipótesis de la participación y la posibilidad del conocimiento quedan en entredicho. Finalmente, si cada Idea se define por participar de dos naturalezas diferentes (por ejemplo, “Hombre” de “Animal” y “Bípedo”), entonces la Idea no constituye una unidad en sí misma sino una pluralidad de Ideas diferentes (*Metaph.* VIII, 6. 1045a14-22).

En el próximo capítulo (III.2), veremos que la predicación constituye un hilo conductor fundamental en el pensamiento aristotélico porque el Estagirita extrapola la estructura predicativa (compuesta de “sujeto” y “predicado”) para pensar otras problemáticas filosóficas tales como la definición (“género” - “diferencia específica”), la estructura ontológica de las entidades sensibles (“materia” - “forma”) o el fenómeno del movimiento (“substrato” - “determinación” - “privación”). En el presente capítulo, abordaremos la predicación lingüística (y su correlato en el pensamiento, la composición judicativa) en tanto *locus* de la verdad y la falsedad.

II.1 - El Triángulo Semántico.

Tal como vimos en el capítulo anterior, las reflexiones filosóficas pre-platónicas sobre los vínculos entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad, podían agruparse en dos corrientes opuestas: por un lado, la concepción eleática -apropiada y resignificada por la sofística-, de acuerdo con la cual la tríada decir-pensar-ser se presentaba en una variante integrada (Mársico, 2005:91), es decir, con correspondencia entre los tres planos:

insistencia en la separación, es decir, en la no-identidad entre dichas entidades, es una falsa solución: la trascendencia conduce a una mera conexión verbal entre Idea y participante.

únicamente se puede decir y se puede pensar lo que es, mientras que lo que no es es inexpresable e impensable; en efecto, el no ser no es y es imposible que sea, mientras que el ser es y es necesario que sea (DK 28 B. 2 y 6). La identidad del ser y del pensar implica que el no ser es inconcebible y, por lo tanto, indecible (Balmés, 1984: 24). En otras palabras, si el discurso únicamente puede expresar un pensamiento orientado a lo real, entonces necesariamente se trata de un discurso verdadero; por el contrario, el discurso falso es imposible porque el lenguaje es incapaz de expresar un pensamiento sin correlato real.

La concepción integrada de la tríada lenguaje-pensamiento-realidad fue también sostenida por el socrático 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". En efecto, para Antístenes el lenguaje se reduce al mero nombre y su función denotativa: o bien decimos lo que es (decimos la verdad por expresar un pensamiento que se corresponde con la realidad), o bien no decimos nada en absoluto. El lenguaje es una vía legítima para acceder al conocimiento de lo real porque entre ambos planos existe una férrea correlación: a cada cosa en el plano ontológico le corresponde su propio y único nombre. Aunque Antístenes no lo afirme explícitamente, podría sostenerse que en su concepción integrada de la tríada, el plano del pensamiento oficia de "puente" entre los planos del lenguaje y de la realidad: las palabras, al expresar un significado que se corresponde con las cosas, denota los objetos en el plano ontológico. En esta línea podría interpretarse el análisis (ἐπίσκεψις) de los nombres⁷: ante casos de polisemia o aparente incompatibilidad entre la morfología de una palabra y su significado, basta un análisis del término que revela la correlación perfecta entre el lenguaje y la realidad⁸. La tríada antisténica, por lo tanto, presupone significados objetivos de los términos y una significación natural -al estilo *Crátilo*- que constituyen los fundamentos de la correspondencia entre los planos en cuestión.

Por otro lado, se encuentra la variante disociada de la tríada lenguaje-pensamiento-realidad, expuesta por Gorgias en *Tratado del no ser*, en particular, en la tercera tesis: incluso suponiendo que existe algo real y que el pensamiento puede captarlo, el lenguaje es incapaz de significar las cosas porque no consiste en una herramienta válida para expresar

⁷ Cfr. Mársico, 2005:110-115.

⁸ En esta línea, el análisis semántico de los términos encuentra una fundamentación más adecuada en la hipótesis de un significado objetivo de los términos, puesto que la adopción del convencionalismo haría de la teoría antisténica una posición sumamente endeble. Cfr. Brancacci (1990:63).

el pensamiento, ya que entre los planos del lenguaje y del pensamiento existe un hiato insalvable. De acuerdo con el sofista, no podemos significar un objeto con nuestro discurso y que otro aprehenda ese mismo objeto, es decir, que establezca la conexión entre el enunciado y el objeto real al cual refiere. Los objetos reales producen sensaciones en nosotros y, correlativamente, un discurso interior que le corresponde en el plano del pensamiento. La *inadecuación* entre el plano del pensamiento y del lenguaje -y por extensión, la *inadecuación* entre el lenguaje y lo real-, tiene lugar cuando pretendemos comunicar este discurso interior: nuestro discurso exterior no es capaz de producir su causa (la sensación originaria), no transfiere nuestro pensamiento al otro, ni tampoco significa las cosas, puesto que en tanto sonido audible, solo se revela a sí mismo (los objetos no se significan o revelan entre sí). En suma, la estrategia gorgiana para argumentar la disociación de la tríada consiste en suprimir la dimensión simbólica del lenguaje, y reducirlo a su mera materialidad, a su dimensión de cosa sensible: el lenguaje es incapaz de significar el pensamiento y, por lo tanto, la realidad. Como veremos a continuación, parte importante de la conceptualización aristotélica tiene por objeto dar cuenta de los fundamentos de la significación lingüística.

Por último, cabe destacar a Platón, que en una suerte de “tercera posición”, intentó salir de la disyuntiva entre la tríada integrada y la tríada desintegrada mostrando que es posible tanto la correspondencia como la inadecuación entre los planos del lenguaje, el pensamiento y la realidad, es decir, que el discurso y el pensamiento no se encuentran forzosamente orientados ni hacia el ser (verdad) ni hacia el no ser (falsedad). Este será, precisamente, el camino que seguirá su discípulo, pero no sin antes advertir los problemas que el maestro planteó y las dificultades suscitadas por su teoría. Tal como señala Modrak (2009:16-19), podría interpretarse que el *Crátilo* cierra con una conclusión negativa respecto del discurso (439b): el intelecto debe aprehender la realidad directamente sin mediación del lenguaje, puesto que este no constituye una vía legítima para conocer la realidad. En este sentido, el *Crátilo* legaría un desafío al Estagirita: mostrar que el carácter dinámico del lenguaje, en tanto artificio, no socava su capacidad de servir de vehículo de la verdad en la palabra y en el pensamiento.

Para comprender cabalmente la conceptualización aristotélica de la verdad es fundamental analizar previamente su concepción del lenguaje teniendo en cuenta la

apropiación del pensamiento platónico de vejez. En el tratado que nosotros examinaremos a continuación, *De Interpretatione (DI)*, el Estagirita aborda una de las especies del lenguaje, el λόγος ἀποφαντικός (discurso declarativo), pasible de ser evaluable veritativamente⁹. Ya en el primer capítulo Aristóteles expone con detalle su concepción del discurso y los nexos que este mantiene con la realidad:

“(1) Aquello que hay en la voz (φωναί)¹⁰ es símbolo (σύμβολον) de las afecciones que hay en el alma (ψυχή παθημάτων), y (2) los caracteres escritos son símbolos (σύμβολα) de aquello que hay en la voz. (3) Y tal como las letras no son las mismas para todos los hombres, tampoco los sonidos vocales son los mismos para todos. (4) En cambio, aquellos ítems primeros de los que las voces son signos (σημεῖα) -las afecciones del alma- son los mismos para todos; y (5) aquellos ítems de los cuales dichas afecciones son semejanzas (ὁμοιώματα) (6) -las cosas (πράγματα)- son, desde luego, los mismos para todos” (*DI* 1, 16a3-8). Trad. Jorge Mittelmann, Losada (2009).

Aristóteles retoma la posición convencionalista expuesta por Platón en boca de Hermógenes cuando sostiene el carácter convencional de las palabras orales y escritas (3) pero, simultáneamente, asume la posición naturalista de Crátilo cuando afirma la semejanza que mantienen las afecciones del alma respecto de sus objetos (4). Esta combinación de posiciones fue insinuada ya por su maestro: mientras que los nombres denotan en virtud de un pacto o institución convencional (conclusión tácita del *Crátilo*), el discurso -entendido

⁹ Es importante destacar que Aristóteles no emprende un estudio sistemático del lenguaje en ninguna obra específica, por lo cual es necesario indagar en varias de sus tratados. Los desarrollos teóricos sobre el lenguaje en otras obras, como *Poética y Refutaciones Sofísticas*, pueden parecer incompatibles con *DI* si no se tienen en cuenta las diferentes perspectivas de cada obra. Por otro lado, hay que señalar posturas encontradas sobre *DI*: mientras que algunos especialistas entienden que Aristóteles desarrolló en este tratado una teoría general de la significación, otros lo niegan. En la primera línea podemos ubicar a Ackrill (1963), Irwin (1982) y, en algún sentido, Modrak (2001), mientras que en la segunda a Kretzman (1974).

¹⁰ De acuerdo con Aráoz San Martín (1999: 21-37), la voz es la clase de lenguaje más elemental y primaria que tiene como materia el sonido y presupone condiciones de posibilidad biológicas y psicológicas. “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*: afecciones de carácter sensible la voz, y nociones abstractas o universales la palabra” (1999:61). Palabra y voz también difieren en modo de significación: “mientras que la voz manifiesta de modo natural afecciones sensibles, la palabra expresa de modo convencional nociones universales. No se trata de una mera diferencia de grado, sino de substancia. La palabra difiere de la voz como lo racional de lo irracional” (1996:38). La voz animal, a diferencia del lenguaje humano, significa por naturaleza: sus señales expresan su contenido de forma necesaria, inmediata, inequívoca y universal. Por otro lado, hay que destacar la finalidad de la comunicación: a diferencia del lenguaje animal, el discurso humano no se limita a expresar el placer y el dolor (*De An.* II, 8 420b20), puesto que puede comunicar utilidad y valores humanos (*Pol.* 1253a7-18).

como composición de términos que produce una imagen de la realidad-, significa en virtud de la semejanza (isomorfía estructural) que mantiene con lo representado (tesis del *Sofista*).

En esta línea, el “Triángulo Semántico” aristotélico estaría compuesto por tres instancias: el lenguaje (de naturaleza simbólica¹¹), las “afecciones del alma” (de naturaleza imitativa) y los entes en la realidad.

II.1.3 - El plano lingüístico.

En el pasaje citado de *DI* 1, “voz” o “palabra”¹² -en tanto símbolo-, no refiere únicamente a nombres sino también a oraciones enunciativas complejas como las afirmaciones y las negaciones (24b1-2). La naturaleza simbólica del discurso se hace patente en la comparación que realiza Aristóteles entre el lenguaje hablado y el escrito (1, 2, 3): mientras que la escritura es símbolo (σύμβολα) de lo que está en la voz, esta es símbolo de lo que está en el alma, es decir, ambos representan sus respectivos objetos en un medio diferente (sonoro o escrito). La dimensión simbólica de las palabras estriba en que remiten a algo distinto de sí mismas, representan o significan un objeto extralingüístico. La relación de simbolización no es natural (*DI* 2, 16a27) sino convencional, pues las palabras escritas no guardan semejanza alguna con las habladas, y el lenguaje oral no se asemeja a las afecciones del alma. Los nombres, de acuerdo con el naturalismo, consistían en herramientas que son útiles únicamente si son empleadas de acuerdo a su propia naturaleza. Aristóteles rechaza esta posición (*DI* 4, 16b33-17a2), y sostiene que los nombres significan por convención (*DI* 3, 16b6-8), de allí que las palabras (escritas o habladas) puedan ser revocadas o modificadas, y que varíen en las distintas lenguas -las cuales manifiestan diferentes acuerdos o convenciones en cada cultura o sociedad.

¹¹ La naturaleza simbólica del discurso en *DI* 1 se encuentra en tensión con *Ret.* 1404a21, donde el Estagirita afirma que los nombres son imitaciones de las cosas. Puesto que en *DI* 1 Aristóteles rechaza la naturalidad de la significación y afirma su convencionalidad, la naturaleza mimética afirmada en *Retórica* no puede consistir en una relación figurativa entre copia y modelo (objeto de crítica de la filosofía platónica). En esta línea, Bordoni (1994:37) afirma que puede rastrearse en la obra aristotélica dos concepciones diferentes de *mimesis*: en la *Poética* y la *Retórica*, Aristóteles tematiza una *mimesis* estética vinculada a la metáfora y a su valor, ya no denotativo, sino emotivo. En *DI*, por el contrario, la *mimesis* sería abordada en su faz simbólica, es decir, en tanto signo que se vincula con su objeto por vía intelectual.

¹² Mientras algunos traductores interpretaban “τὰ ἐν τῇ φωνῇ” como cualquier expresión lingüística (Waitz) o cualquier sonido hablado (Ackrill), los comentaristas identificaban la expresión con los nombres y verbos (Amonio y Boecio) o con los enunciados (Santo Tomás).

Ahora bien, es importante remarcar que la significación lingüística, para ser efectiva, debe respetar una restricción importante: el objeto significado debe poseer unidad. En *Metaph.* IV, 4, en el contexto de la refutación del negador del PNC, Aristóteles dice:

“En primer lugar, es evidente que al menos esto es verdadero: que las palabras “ser y “no ser” significan algo determinado y, por tanto, no todo sería de este modo y no de este modo. Además, si “hombre” tiene un solo significado, sea éste, “animal bípedo”. Por “tener un solo significado” entiendo lo siguiente: si hombre” significa tal cosa, suponiendo que un individuo sea hombre, en tal cosa consistirá para él el ser-hombre. (Por lo demás, nada importa si se afirma que tiene más de un significado, con tal de que estos sean limitados: bastará, en efecto, con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados correspondientes. Quiero decir, por ejemplo, que, si no se afirma que “hombre” tiene un solo significado, sino muchos, “animal bípedo” será el enunciado de uno de ellos, y habrá, además, otros muchos, pero limitados en número: bastaría con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados. Y si el adversario no los pusiera, sino que afirmara que sus significados son infinitos, es evidente que no sería posible un lenguaje significativo, pues **no significar algo determinado es no significar nada**, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo. **Y es que no es posible concebir nada si no se concibe algo determinado, y si se puede concebir algo, cabrá poner un único nombre a tal cosa**). Sea, pues, como se dijo al comienzo, que el nombre posee cierto significado y que su significado es uno” (el énfasis es propio).

El Estagirita señala aquí que todo discurso, para ser significativo, debe referir a un objeto determinado; de no cumplir con este requisito fundamental, la palabra no significa nada en absoluto. En otras palabras, el discurso significativo no puede expresar una pluralidad indefinida de significados; por el contrario, debe significar un único significado. Este requisito tiene en cuenta, precisamente, la multiplicidad de significados que puede tener una palabra; es por ello que Aristóteles señala que los significados debe ser limitados en número, clarificados, y distinguidos mediante la asignación de nombres diferentes. Si el negador del PNC no respeta este requerimiento, entonces cada palabra que profiera referirá a una cosa, a otra cosa distinta, y a infinitas cosas más y, de este modo, la significación infinita lo conducirá a no significar nada¹³.

¹³ Si bien Aristóteles ejemplifica el requerimiento de significatividad mediante el término (y el concepto) de “hombre”, podemos considerar que su planteo se extiende también a las oraciones (y a las proposiciones), en la medida en que estas se componen de nombres y verbos: si los términos que componen una oración (o una proposición) no tienen un significado fijo, entonces esta carecerá también de un significado determinado y, por lo tanto, no significará nada. Halper (1989) señala que no es casual que Aristóteles ejemplifique el criterio de significatividad con un término que refiere a la esencia de una substancia, la única clase de entidad capaz de recibir definición en sentido estricto. El estagirita pudo haber formulado un ejemplo con términos

El requisito de unidad del objeto del lenguaje vale también para el objeto de pensamiento; de hecho ya Platón en las paradojas sobre el no-ser del *Sofista* señalaba que todo objeto de discurso y pensamiento presupone unidad. En el pasaje citado de *Metaph.* IV, el Estagirita afirma que un objeto indefinido o indeterminado es inconcebible. En este sentido, podemos constatar que: (i) los planos del lenguaje y del pensamiento son isomórficos y, en virtud de ello, (ii) comparte la unidad del objeto como condición de posibilidad de la significación y de la referencia.

La naturaleza simbólica del lenguaje es denotada por el Estagirita mediante los términos σύμβολα y σημεῖα, lo cual aprejo entre los especialistas una extensa disputa interpretativa cuyo objeto era elucidar si diferencia terminológica implica una diferencia conceptual¹⁴. Consideramos que el término σημεῖα engloba “signos” en un sentido amplio -que abarca tanto los signos naturales como convencionales (*An. Pr.* II, 27 70a7 ss.)-, mientras que σύμβολα denota los signos lingüísticos específicamente humanos, es decir, los símbolos convencionales. No es casual que las tres apariciones de σύμβολα en el pasaje introductorio de *DI* (16a3-8) -empleado para referirse a las palabras habladas y escritas-, refieran a símbolos convencionales, mientras que σημεῖα es utilizado para denotar la relación

sincategoremáticos, palabras que refieran a accidentes, o inclusive con homónimos; su elección del término “hombre” obedece a que busca refutar a su adversario haciendo que este acepte -sin darse cuenta- el esencialismo aristotélico. En efecto, la falta de significado propio que tienen los términos sincategoremáticos o la ambigüedad de los términos que refieren a accidentes, permitirían al adversario evadir la “trampa” aristotélica, a saber, la significación debe referir a un significado determinado. Whitaker (1997:190-1), por su parte, señala que “nombre” refiere a cualquier expresión con un mínimo de significado, por lo que cubre tanto los verbos como los nombres en sentido estricto. Los artículos y las conjunciones quedan fuera de los nombres porque, por sí mismos, carecen de un significado mínimo (este dependen del enunciado en el que aparecen). De acuerdo con el autor, el criterio de significatividad no se restringe solo a una clase específica de palabras, sino solo a los “nombres” en sentido amplio.

¹⁴ Aubenque (1962:109) consiera que σύμβολα es empleado por Aristóteles para referirse a la remisión del lenguaje al pensamiento, y es utilizado impropriamente para designar la relación entre el discurso y las cosas, para lo cual suele utilizar σημεῖα. De acuerdo con Whitaker (1996), σύμβολα es utilizado para destacar el aspecto convencional del lenguaje, mientras que σημεῖα no explicita ni niega su carácter convencional, sino que simplemente alude a la naturaleza representativa del discurso: cada palabra alude a un pensamiento y a una cosa. En cambio, para Bordoni (1994:33) σύμβολα señala la relación lenguaje-afecciones anímicas desde la perspectiva del pensamiento, mientras que σημεῖα indica la correspondencia desde la perspectiva del discurso. En esta línea, las palabras serían σύμβολα en tanto derivadas del pensamiento y σημεῖα en tanto remiten a las afecciones del alma. Se trata de relaciones distintas pero en estrecha complementariedad funcional. Crivelli (2009: 84) acuerda con Whitaker y sostiene que “ser un símbolo de” y “ser un signo de” son dos relaciones que encarnan diferentes perspectivas sobre los mismos ítems: la primera relación concierne a la perspectiva del hablante en la medida en que este concibe sus expresiones como señales de su pensamiento, inaccesible para sus oyentes. La segunda relación, por el contrario, involucra la perspectiva de los oyentes, en la medida en que estos reconocen una expresión como signo de algo. Por último, Kretzmann (1976:5-8), Bellemare (1982:267) y Rabossi (1982:175), niegan la equivalencia de los términos: los σύμβολα son signos subjetivos y convencionales, mientras que los σημεῖα son signos objetivos y naturales.

primaria del lenguaje con las afecciones del alma. En otras palabras, hablar de símbolos (σύμβολα) que primariamente significan afecciones del alma sería redundante, mientras que cualificar como primaria la significación de los signos (en el sentido amplio de σημεῖα) no sería redundante, sino una expresión sinónima de σύμβολα¹⁵.

Resta resolver otra dificultad interpretativa concerniente a la naturaleza simbólica del lenguaje¹⁶, a saber, la relación entre el lenguaje y las cosas: mientras que en *DI* 1 Aristóteles no dice nada al respecto, en *Ref. Sóf.* 1 afirma explícitamente que en las discusiones, en lugar de los objetos, empleamos sus nombres como símbolos (165a7). Podemos considerar que no hay contradicción alguna si tenemos en cuenta que (i) tampoco sentimos o pensamos las cosas mismas sino sus formas (sensibles o inteligibles), (ii) las cuales son simbolizadas por el lenguaje oral. (iii) En virtud de la mediación de la forma inteligible, podemos pensar y podemos hablar sobre las cosas, razón por la cual (iv) el discurso constituye un símbolo mediato de los objetos en el plano ontológico. Estos puntos serán esclarecidos a continuación al abordar los objetos simbolizados por las palabras, esto es, “las afecciones del alma”.

II.1.2 - El plano anímico.

Respecto del alcance del término “παθήματα” ha habido una amplia disputa interpretativa: los comentaristas premodernos -Amonio, Boecio y Tomás de Aquino-, identificaron las “afecciones del alma” con los conceptos (νοήματα)¹⁷. Sobre la base de *De An.* 432a7-14, Kretzman (1976: 8-9) propone entenderlos como impresiones sensibles o imágenes mentales de la sensación y de la memoria, y niega que puedan identificarse con los νοήματα, puesto que estos pueden ser verdaderos o falsos (semejantes o desemejantes respecto de los entes extramentales), mientras que los παθήματα son semejanzas de las πράγματα (cosas): si los pensamientos pueden ser verdaderos y falsos, entonces no son los

¹⁵ Seguimos la línea de Amonio (1897:20), Tomás (1882:13-19), Waitz (1844-46:324-5), Brandt (1965:33-5) y La Croce (1986-7:118), quienes -reconociendo las diferencias de significado entre σύμβολα y σημεῖα- consideran que en este contexto son empleados con un mismo sentido. Por el contrario, Boecio (1891:297), Bonitz (1960: 715b12-14) y Steinthal (1961: 186) consideran que dichos términos son sinónimos sin más.

¹⁶ Para un examen del lenguaje a partir del esquema cuádruple causal, *Cfr.* Bordoñi (1994) y Aráoz San Martín (1994). Siguiendo parcialmente sus análisis, podemos afirmar que los fonemas (escritos o hablados) constituyen su causa material, el significado expresado consiste en su forma, su causa final es la expresión, mientras que su causa eficiente es el emisor.

¹⁷ *Cfr.* Tomás de Aquino, *In Peri Herm.*, n° 16-21.

mismos para todos, mientras que las “afecciones del alma”, en tanto imágenes mentales, son compartidas por todos independientemente de nuestras lenguas¹⁸. Siguiendo esta línea, Ross (1965:45, 25-26) critica la concepción representacionista del conocimiento expuesta en *DI*: no solo las afecciones del alma consisten en imágenes de las cosas, sino que la estructura del pensamiento se reduce a ser una copia de la estructura de lo real.

En contra de estas interpretaciones, Bordoni (1994) señala que el pensamiento (en general) es un πάθημα que tiene lugar únicamente en el alma (*De An.* 403a3-11): el pensamiento es afección, es decir, es un experimentar algo del exterior, de ahí que se lo denomine *noûs pathetikós*. Compartimos la tesis de Bordoni: dentro de los παθήματα no solo debemos incluir los conceptos, sino también las proposiciones (afirmaciones y negaciones) y, en términos generales, las opiniones. Así como las expresiones en la voz no incluían únicamente nombres o términos aislados, sino también afirmaciones y negaciones, en el juicio tienen lugar composiciones predicativas más complejas. Dicho de otra manera, así como las palabras simbolizan conceptos, las afirmaciones y negaciones simbolizan uniones y divisiones de conceptos (*DI* 14, 24b1-2)¹⁹. Ello da cuenta de una correspondencia estructural entre los ámbitos del discurso y del pensamiento: las formas semánticas del lenguaje (nombre, verbo y enunciado) son correlativas a las formas de pensamiento (conceptos y proposiciones): aunque las palabras en las diferentes lenguas sean símbolos convencionales y variables, constituyen formas lingüísticas universalmente simbólicas, es decir, expresiones lingüísticas de las formas universales del pensamiento (“las afecciones del alma son las mismas para todos”).

¹⁸ En una línea similar a Kretzman podemos ubicar a Ackrill (1963: 113). Sin embargo, Kretzman no tuvo en cuenta que la verdad y la falsedad no conciernen a los conceptos en sí mismos (los cuales deben compartirse por los interlocutores para mantener un diálogo significativo) sino a las proposiciones que los incluyen. Los juicios pueden variar entre los humanos pero implican una combinación de conceptos. Los conceptos no admiten falsedad y, por lo tanto, no admiten desemejanza con lo real, de allí que puedan identificarse con las παθήματα. Si la composición de semejanzas (conceptos) puede dar lugar a desemejanzas (juicios falsos), entonces no hay impedimento en identificar las παθήματα también con los pensamientos o juicios. Por otro lado, como señala La Croce (1986-7:120), las impresiones mentales son privadas y particulares, pueden asemejarse entre sí (porque se asemejan al objeto extramental) pero no constituyen instancias idénticas de lo mismo; por el contrario, los conceptos -en tanto abstracciones de la forma- son universales.

¹⁹ Esta tesis es confirmada en el tratamiento de la verdad predicativa (VI. 4, 1027b30-1028a4), en donde el Estagirita afirma que el pensamiento discursivo, que enlaza nociones simples, constituye una afección (πάθος) (1027b30-1028a1)

Lo que parece claro por el contexto del pasaje es que los “παθήματα τῆς ψυχῆς” no pueden identificarse con las pasiones humanas en sentido amplio²⁰: en tanto contenido simbólico expresado en el lenguaje humano, no pueden consistir en las afecciones sensibles que compartimos con los animales irracionales (*De An.* II, 8 420b20), puesto que nuestro discurso puede comunicar nociones abstractas y universales, tales como la utilidad o los valores humanos (*Pol.* 1253a7-18). Sin embargo, el Estagirita afirma reiteradas veces que no es riguroso denominar πάθος²¹ a la aprehensión sensitiva y, especialmente, a la aprehensión intelectual. En el próximo capítulo (III.1.2), nos detendremos en los pormenores de esta espinosa cuestión cuando abordemos la teoría aristotélica del conocimiento; por ahora, basta señalar que los νοήματα podrían considerarse παθήματα en la medida en que constituyen las huellas o los registros mnémicos que quedan en el alma luego de una afección originaria, producto de la influencia de los objetos de conocimiento en nuestro aparato cognoscitivo²². Estas huellas anímicas constituyen la condición de posibilidad del conocimiento: en la medida que conservan en el alma la forma de los objetos en estado de potencialidad, posibilitan su actualización y, por ende, el conocimiento.

Para dar cuenta de esta hipótesis -los παθήματα son producto de una afección originaria-, debemos, no obstante, profundizar en la relación entre las afecciones del alma y las cosas: las primeras son “imágenes” (ὁμοιώματα) de las segundas. ¿Cómo entender esta relación de semejanza? En el contexto de *DI* 1, Aristóteles habla de “semejanza” y no de “símbolo” o “signo” porque quiere enfatizar la no-convencionalidad de la relación que hay entre pensamiento y cosas. Las palabras escritas y habladas no son las mismas para todos porque la relación de representación-significación entre palabra y pensamiento depende de una convención; por el contrario, las afecciones del alma son las mismas para todos porque guardan una relación no-convencional con los objetos, que son los mismos para todos. Las afecciones del alma no representan las cosas en virtud de una institución convencional, sino

²⁰ Aristóteles emplea el nombre “pasiones” para designar al deseo, la cólera, el temor, la audacia, la envidia, la alegría, etc. y, en general, a todas las afecciones a las que son concomitantes el placer o el dolor (*EN.* II 5, 1105b21). En *De An.* I 4, 408b5 ss. la pasión es descrita como un “ser movido”. En otras palabras, se trata de afecciones que suponen la alteración de un órgano corporal y una consecuente alteración anímica.

²¹ Sobre la impassibilidad de la sensación *Cfr.* *De an.* 431a4-5; de la intelección: 417b5-9, 429a15, 429b23, 430a17-18 y 29; y de ambas 429a29-b5.

²² Cuando el Estagirita afirma que el intelecto es inteligible como sus objetos, lo que quiere destacar es que el alma intelectual es capaz de tomar la forma del objeto inteligido (*De An.* 430a3-5).

en virtud de una relación causal: los objetos en el alma son producidos por los objetos externos. Como todos los hombres tienen almas semejantes (con sus funciones sensitivas e intelectivas), todos tienen las mismas percepciones y las mismas afecciones del alma.

“Y en general, si solamente existe lo sensible, nada existiría si no existieran también los seres animados, ya que no habría sensación. Desde luego, es seguramente verdad que no existirían sensibles ni sensaciones (estas son, en efecto, afecciones del que siente), pero que si no hubiera sensación no existirían cosas que producen la sensación, es imposible. Y es que la sensación no lo es de sí misma, sino que hay además algo distinto de la sensación que es necesariamente anterior a la sensación. En efecto, lo que mueve es por naturaleza anterior a lo movido, y no lo es menos por más que se diga que lo uno y lo otro son correlativos” (*Metaph.* V, 5 1010b30-1011a2. Ver también *Cat.* 7b15-8a12, 14b11-22, *DI* 18a39-b5, *Metaph.* IX.10.1051b5-9).

Sin entrar en los detalles de los libros II y III del *De Anima* -donde el Estagirita desarrolla su concepción de la percepción y de la intelección (objeto del capítulo III)-, podemos señalar que en pasajes como el citado Aristóteles muestra la anterioridad fundamental de las cosas frente a nuestro aparato cognoscitivo: nuestra sensación y nuestro intelecto captan las formas sensibles e inteligibles (desprovistas de materia) a partir del influjo de los objetos de percepción y de intelección²³. Tanto la parte sensitiva como la parte intelectual del alma no aprehenden los objetos mismos, sino la forma de estos (*De An.* III 8 431b24-432a). De acuerdo con esta teoría gnoseológica²⁴, la forma de los objetos es transferida al intelecto por vía causal: los objetos estimulan la percepción sensible, y en virtud de la mediación de la imaginación (*φαντασία*), la forma deviene presente en el intelecto. Esta relación mimética, a diferencia del vínculo convencional entre símbolos y afecciones del alma, es natural.

El Estagirita afirma que si bien los conceptos no son imágenes, tampoco se dan sin ellas (*De An.* III, 8 432a10-14); el intelecto no puede operar sin el concurso de imágenes (*De An.* III, 7 431a14-16, 431b2). ¿Cómo podemos entender el rol de las “imágenes” en el

²³ En el libro II del *De Anima*, como antecedente del tratamiento de la intelección, Aristóteles afirma que “la facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible ya es en acto. Por lo tanto, es afectada por no ser semejante, pero una vez que ha sido afectada se asemeja al objeto y es tal como él” (*De An.* 418a3-6. Trad. M. Boeri, Colihue (2009)). En el libro III, el Estagirita es explícito al respecto: “si efectivamente el inteligir es como el percibir sensorialmente, será o bien un cierto padecer por obra de lo inteligible, o bien alguna otra cosa por el estilo. Es forzoso, por tanto, que el inteligir sea capaz de recibir la forma, y sea en potencia tal como la forma, aunque no es esa forma; y del mismo modo como la facultad sensitiva es respecto de los sensibles, así también es el intelecto respecto de los inteligibles” (*De An.* 429a13-18).

²⁴ *Cfr.* *De An.* 429a13-18, 430a3-4, 417b16-19.

intelecto? Cruzando los planteos de *De Anima* y *De Interpretatione*, podemos señalar que dichas imágenes representan en el intelecto las cosas en virtud de su semejanza. Ahora bien, ¿qué entendemos por “semejanza”? ¿Hemos reducido una noción oscura a otra igualmente oscura?

Por “semejanza” no debemos entender un parecido pictórico²⁵ entre dos ámbitos heterogéneos, sino que debemos concebirla como una comunidad de elementos y de estructura²⁶. El juicio “Sócrates es blanco” se compone de un sujeto y un predicado, y será verdadero si en la realidad hay, correlativamente, una substancia en la que inhiere un accidente. La posibilidad misma de establecer la verdad (o la falsedad) de un juicio en base a la realidad se funda en esta comunidad estructural entre ámbitos heterogéneos. En otras palabras, la realidad tiene una estructura determinada que coincide (o puede reproducirse) en la estructura del pensamiento; en virtud de esta estructura común podemos pensar las cosas y, en consecuencia, hablar significativamente.

En efecto, las afecciones del alma o “pensamientos” son iguales para todos porque se derivan causalmente de las entidades en el plano ontológico: la determinación formal-esencial de los entes posibilita que mantengan su identidad a lo largo de su existencia y, a la par, garantiza que sean conocidas por lo que son. Así como todos los caballos son caballos por poseer la misma forma, lo que permite conocerlos y reconocerlos por lo que son es también su estructura esencial. Aunque hablen distintas lenguas, los griegos y los persas piensan en lo mismo -inteligén la misma forma-, cuando mientan un caballo. La transferencia de la forma en los entes al intelecto constituye la garantía o el anclaje gnoseológico de los pensamientos en la realidad. Por ello, y a diferencia del lenguaje -pasible de ser modificado mediante convenciones-, los pensamientos en el alma no pueden modificarse: si han de referir a sus objetos, los conceptos y las proposiciones deben mantener una comunidad estructural con estos.

La comunidad estructural entre pensamiento y lenguaje, como destacamos anteriormente, se patentiza en sus condiciones de significatividad y referencia pero, debemos señalarlo ahora, también en sus condiciones de verdad:

²⁵ La diferencia fundamental entre imágenes y pensamientos es que los primeros no pueden combinarse para formar pensamientos compuestos que tienen valor de verdad, mientras que los segundos se caracterizan exactamente por ello (Whitaker, 1995: 16). El vocabulario de la semejanza puede confundir, pero los conceptos no son imágenes perceptuales - Cfr. Arens (1984:31) y Kretzman (1974:9).

²⁶ Cfr. Bordoni (1994) y Crivelli (2004:131).

“En efecto, el mismo enunciado parece ser tanto verdadero como falso; si fuese verdad, por ejemplo, el enunciado “alguien está sentado”, ese mismo enunciado resultará falso si ese alguien se incorpora. Pero ocurrirá también lo mismo con la opinión. Pues quien está en lo correcto al opinar que un hombre está sentado, si este se incorpora, opinará ahora falsamente, manteniéndose la misma opinión acerca de él (...). A la inversa, el enunciado y la opinión permanecen, ellos mismos, por completo inalterados en todo respecto; pero es porque cambia la situación a la cual se refieren que lo contrario sobreviene acerca de ellos. En efecto, el enunciado “aquel está sentado” sigue siendo el mismo; pero si la cosa a que refiere ha sufrido un cambio, se torna a veces verdadero y a veces falso. Igual cosa ocurre respecto a la opinión” (*Cat.* 5, 4a23-b1)

Al sostener que el lenguaje hablado consiste en la expresión del pensamiento, Aristóteles afirma un isomorfismo entre ambos ámbitos: toda expresión lingüística se corresponde con una afección del alma; las estructuras y elementos del lenguaje son corresponden, de algún modo, con los del pensamiento. La cita explícita que tanto los enunciados como las opiniones tienen las mismas condiciones de verdad: la oración o la creencia “alguien está sentado” es verdadera si y solo si se corresponde con un ensamble específico de una substancia (“hombre”) y un accidente (“estar sentado”). El plano ontológico impone las condiciones de verdad al pensamiento y este las transfiere al enunciado declarativo.

Profundicemos la relación entre las afecciones del alma y el lenguaje: puesto que los pensamientos son lo expresado por las palabras, podemos afirmar que constituyen su significado²⁷. De acuerdo con la interpretación tradicional²⁸, las palabras habladas son signos (σημεῖα) primariamente de las afecciones del alma y secundariamente de las cosas. En efecto, en la medida en que las palabras refieren inmediatamente a los pensamientos y estos, a su vez, constituyen semejanzas de las cosas, podemos afirmar que las palabras

²⁷ Siguiendo a Modrak (2009:21-27), podríamos afirmar que Aristóteles describe los pensamientos como “afecciones” para enfatizar su origen y su semejanza con una causa antecedente a la cual remite en tanto “objeto intensional”. Las παθήματα -en tanto contenido simbolizado por las palabras y compartido por los hablantes-, debe identificarse con el significado.

²⁸ Sostuvieron esta interpretación Amonio y Boecio, entre los antiguos, y Whitaker (1996) y Crivelli (2009), entre los comentaristas modernos. Para Kretzman (1974), “primariamente” no cualifica a παθήματα sino a σημεῖα: las palabras son primariamente signos (síntomas naturales) de impresiones mentales, mientras que secundariamente son símbolos (σύμβολα) por contituirse convencionalmente en señales verbales. Los enunciados serían signos primariamente naturales y secundariamente convencionales. Para Belardi (1981:79-83), en cambio, primariamente cualifica a “voces”: las palabras orales son signos primarios de las afecciones del alma, mientras que las palabras escritas son signos secundarios de ellas.

refieren indirectamente a los objetos en el plano ontológico. En otras palabras, el lenguaje puede significar las cosas en virtud de la mediación de las afecciones del alma²⁹.

Ahora bien, para comprender cabalmente las relaciones entre los tres planos del “Triángulo Semántico”, resulta provechoso comparar el planteo aristotélico con el de su maestro. Tal como vimos en el capítulo anterior (§5), Platón sostuvo en el *Sofista* un isomorfismo entre los planos en cuestión: el discurso, en tanto combinación de términos, puede reflejar las combinaciones ontológicas en virtud de su comunidad estructural con la realidad (259e5-6). Por otro lado, el pensamiento es reducido a un "diálogo interior y silencioso del alma consigo misma" (263e3-5)³⁰ y, correlativamente, el lenguaje es definido como expresión del razonamiento por medio de la voz (263e7-8, *Teet.* 206d). En esta línea, si bien Platón no se pronuncia acerca de la relación pensamiento-realidad, resulta coherente sostener que también los concibió estructuralmente idénticos: en tanto discurso interior, el pensamiento y la realidad son isomórficos.

El Estagirita adopta el esquema básico platónico del “Triángulo Semántico” pero advirtió que los “símbolos” y las “afecciones del alma” constituyen representaciones que difieren en su vínculo con lo representado: los signos lingüísticos significan en virtud de la convención y por mediación del significado, mientras que las “semejanzas” refieren a los objetos inmediatamente en virtud de su isomorfía estructural³¹. Aristóteles enfatiza la diferencia de naturalezas entre el discurso (convencional) y las afecciones del alma (mimético) para remarcar el modo en que cada uno representa su objeto: mientras que la

²⁹ En contra de la interpretación tradicional, Sainati (1986:208), Kretzman (1974:4-5) y Rabossi (1982:196-9) niegan que exista una relación indirecta entre lenguaje y realidad. Sin embargo Aristóteles no afirma explícitamente que el discurso significa exclusivamente el pensamiento: únicamente indica que el lenguaje significa *primero* el juicio, dejando lugar para una significación secundaria de las cosas, en consonancia con lo afirmado en *Ref. Sof.* I (165a7).

³⁰ Si bien en *AnPo.* I 10, 76b24-27 Aristóteles se refiere al pensamiento en los mismos términos que su maestro, no debemos entender que concibió las afecciones del alma como un lenguaje mental, sino que el pensamiento es inseparable del discurso. Prueba de ello es que las palabras orales no son las mismas para todos, mientras que los pensamientos sí lo son. Puesto que el pensamiento no es directamente comunicable, necesita de un medio convencional de transmisión, esto es, el lenguaje, de allí su inseparabilidad.

³¹ Tal vez para ilustrar esta diferencia sea conveniente formular un ejemplo: si estamos aprendiendo una nueva lengua y no conocemos una palabra, basta con que nos expliquen su significado para que aprendamos a qué (objeto) refiere. Sin embargo, si no conocemos aquello que la palabra representa -en otras palabras, si carecemos del concepto-, es en vano que intenten explicarnos el significado de la palabra. En cambio, en el caso de una pintura, basta con conocer el objeto que representa para poder determinar a qué refiere la representación. En otras palabras, mientras que en el primer caso la significación lingüística presupone el conocimiento del concepto y de su objeto, en el segundo caso, la referencia presupone únicamente conocer la cosa representada. La vinculación entre signo y significado no presupone ninguna semejanza, mientras que la relación entre concepto y objeto se basa en ella.

relación lenguaje-pensamiento es simbólica y convencional, la relación pensamiento-realidad es mimética y natural.

Tal vez Aristóteles fue consciente de las dificultades que implicaba la metáfora de la "imagen" para conceptualizar el modo en que el discurso significa, en particular lo que no es (I.2.2. ii), y reservó la metáfora de la "semejanza" para describir la relación pensamiento-realidad. En esta línea, el Estagirita consideró que su maestro no había logrado dar una explicación adecuada del fenómeno de la significación³² por no elucidar lo suficiente el rol central del pensamiento en el "Triángulo Semántico"; desde su perspectiva, Platón habría confundido las relaciones de significación y de referencia: las palabras expresan primariamente significados (y, a través de estos, los objetos), mientras que los pensamientos aseguran la referencia a las cosas³³.

La indistinción de funciones entre el lenguaje y el pensamiento -con la consecuente reducción del segundo al primero-, implica una consecuencia indeseada: si el discurso refiere directamente a los objetos extralingüísticos, entonces es imposible decir lo que no es³⁴. Podemos hablar con sentido sobre lo que no es (decir falsedades) y, no obstante, referirnos a *algo*, porque nuestro discurso significa primariamente el pensamiento, en donde reside la proposición que no se corresponde con la realidad. En otras palabras, retomando el planteo del *Sofista*, hablar del no ser es posible porque decimos algo con sentido pero *diferente* de lo que es (en el plano ontológico), es decir, significamos algo que es en el pensamiento y no es en la realidad. La esencia de la falsedad radica en la capacidad

³² Para una línea interpretativa, Aristóteles identificó las nociones de "significación" y "significado" (o "sentido"), Cfr. W. y M. Kneale (1962:45), Owen (1965:73), y Barnes (1975:205). Kirwan (1971:41), por su parte, considera que en el *corpus* hay dos sentidos diferentes de "σημαίνεν": por un lado "sentido" o "explicación" (*Metaph.* IV. 4) y, por otro, "denotar" (*DI* 18a25, 20a13, 16b24 y *Poet.* 1456b38-1457a10). Hamlyn (1977-8:1-18) consideró que el concepto aristotélico de "sentido" equivale a "referencia", mientras que Haller (1962:7) cree que el Estagirita tiene un concepto de "sentido" pero que falla en distinguirlo de la noción de significación. Irwin (1982:245) considera que, aunque Aristóteles conceptualiza la noción de "significado", ello no implica que haya desarrollado una teoría general de la significación. Por otro lado, llama la atención en que nuestro sentido de "significado" no es equivalente al aristotélico, puesto que para el Estagirita la designación efectiva no depende de la intención detrás de la significación.

³³ De acuerdo con (Modrak, 2009:27), la pregunta por el significado es primariamente un pedido de explicación de cómo los signos orales y gráficos de un lenguaje natural funcionan como representaciones de los *prágmata*. Aristóteles se ocuparía de este problema porque los sistemas lingüísticos son artefactos culturales que nos permiten formular enunciados con pretensión de verdad. La asociación de un signo lingüístico particular con un significado particular es convencional. Sin embargo, el sentido es un estado intencional (*páthema*) que refiere a un objeto extramental al cual se asemeja.

³⁴ De acuerdo con varios especialistas, uno de los cometidos centrales de la filosofía aristotélica sería romper la adhesión total entre el *λόγος* y el *ὄν* sostenida por la filosofía pre-aristotélica, en particular, la sofística. Cfr. Jaeger (1923:394), Aubenque (1962:99), Kretzmann (1974:4-5), Sainati (1986:208).

del lenguaje de significar sin referir, lo cual es posible en virtud de remitir directamente a las afecciones del alma e indirectamente a las cosas: el discurso expresa un significado (una “afección del alma”) pero no alcanza a referir a las cosas si el pensamiento, a su vez, no se corresponde con la realidad.

II.1.3 - El plano ontológico.

En el pasaje de *DI 1*, 16a3-8 Aristóteles afirma que las “afecciones del alma” -en contraposición con los signos lingüísticos-, son para todos las mismas porque constituyen semejanzas de las cosas (πράγματα) que son las mismas para todos: la identidad de nuestras nociones y juicios se funda y se deriva de la identidad de los πράγματα mismos. Ahora bien, ¿qué significa “πράγμα” en este contexto y por qué Aristóteles empleó un término tan oscuro para referirse al plano ontológico del Triángulo Semántico?

De modo preliminar, podemos señalar que no se trata de un término técnico que el Estagirita defina explícitamente en alguno de sus tratados sino una expresión del vocabulario común y corriente que -en virtud de su plasticidad semántica³⁵-, es empleada en distintos contextos temáticos (prácticos o teóricos) y ha llevado a los especialistas a debatir acerca de su significado preciso examinando sus apariciones en diferentes partes del *corpus aristotelicum*³⁶.

³⁵ Derivado del verbo πράττω/πράσσω, este término puede traducirse como “obrar”, “actuar”, “practicar”, “tratar un asunto”. En tanto se opone a lo meramente dicho o pensado, “πράγμα” puede traducirse por “hecho”, “suceso” o “realidad”, “cosa”, “cosa real”, siempre resaltando que consiste en “lo que efectivamente sucede”. En tanto objeto, “πράγμα” puede significar también el contenido de un pensamiento o de un enunciado, distinguiéndose de la realidad a la que refiere. En plural, “πράγματα”, en algunos contextos prácticos, se puede traducir como “lo que debe hacerse”, “acciones”, “asuntos (públicos)” y, por derivación, “lo realizable”. En un uso vulgar, puede significar también cosa (por oposición a ser humano). Aristóteles emplea muchas veces “πράγμα” para referirse al sujeto en oposición a sus accidentes. Sobre esta multiplicidad de sentidos, Cf. Liddell & Scott (1961). Por su parte, Aráoz San Marín (1999: 183-6), quien destaca que en *DI 1* Aristóteles utiliza “πράγματα” en lugar de “ὄν” (oscilante semánticamente) porque subraya más claramente el sentido fuerte o real del ser: lo presente aquí y ahora de modo concreto y objetivo.

³⁶ G. Nuchelmans, por ejemplo, sostuvo que no era posible determinar un sentido preciso del término debido a que Aristóteles emplea “πράγμα” de forma inconsistente y ambigua: en algunas ocasiones significa algo real y en otras un mero contenido de pensamiento (1973: 33). L. M. de Rijk (1987: 27-61) y P. Hadot (1980:309-319), por el contrario, entienden que se puede iluminar la aparente oscuridad del término si se abandona el intento de interpretar unívocamente un vocablo que tiene diversos sentidos. Para ambos intérpretes, los diferentes sentidos de “πράγμα” se encuentran relacionados y pueden ser distinguidos con claridad a partir de su contexto de aparición.

En el contexto de *DI* 1, “πράγματα” es utilizado para significar el plano ontológico en contraposición a los planos del pensamiento y del lenguaje: las “cosas” -en un sentido amplio que examinaremos en breve- constituyen la causa que antecede y se erige como objeto de las afecciones del alma y del discurso, es decir, como objeto extramental y extralingüístico. En esta línea, las traducciones de “πράγματα” suelen subrayar su carácter objetivo e independiente del sujeto de pensamiento y de lenguaje: “cosa”, “suceso”, “evento”, “hecho”, etc, entendiéndose por ello el conjunto de objetos que constituyen la “realidad objetiva” (los πράγματα, en efecto, son iguales para todos) .

De Rijk (1987: 39-41) fue pionero en una línea de interpretación -adoptada luego por varios especialistas³⁷-, que propone “estados de cosas” (o, en un sentido pre-filosófico, “hechos”) como la traducción general de πράγματα. Esta traducción-interpretación posee tres virtudes: en primer lugar, resalta el carácter compuesto del objeto en el plano ontológico *en tanto* correlato extralingüístico del enunciado declarativo: la predicación -en tanto complejo significativo- no significa una única cosa sino una combinación de cosas. De acuerdo con el contexto, “πράγμα” puede referir a un estado de cosas efectivo o a un estado posible (concebido hipotéticamente), es decir, a cosas reales o a cosas que solo se dan en el discurso o en el pensamiento. La segunda virtud es que rescata la dimensión independiente y, a la vez, relacional de los objetos en el plano ontológico: los hechos y las cosas existen por sí mismos pero solo podemos acceder a ellos a través del pensamiento, del lenguaje y de la sensación, (los cuales suponen “objetos” que representan). Sin embargo, una vez que hemos accedido a los πράγματα, podemos hablar y pensar sobre ellos en su ausencia en tanto representaciones que subsisten en el discurso y el pensamiento. Por último, podemos señalar que cuando hablamos de “hechos” se cubre una amplia gama de fenómenos que exceden el ámbito de la naturaleza (Φύσις) y del conocimiento (ἐπιστήμη), tales como los ámbitos de la *práxis* (πρᾶξις) y la *poíesis* (ποίησις). Esta traducción daría cuenta de por qué el Estagirita prefirió usar un término tan polisémico como “πράγμα” para referirse al plano ontológico en lugar de la usual construcción participial sustantivada τὸ ὄν: su propósito habría sido abarcar todo lo que puede pensarse o decirse sobre la realidad. Tal vez Aristóteles prefirió usar un término tan amplio como “πράγματα” en correspondencia con otro término tan ambiguo e impreciso como “παθήματα”.

³⁷ Fine (1984), Whitaker (1996), Crivelli (2004), Pearson (2005), Vigo (2006), Modrak (2009) entre otros.

Sin embargo, la propuesta de De Rijk debe enfrentar una dificultad importante: proyecta sobre el pensamiento aristotélico una concepción filosófica contemporánea de “hechos” o “estados de cosas” que le es completamente ajena³⁸. En esta línea, coincidimos con Crivelli (2004:130) y Hestir (2013) en que Aristóteles no conceptualiza la noción de “estados de cosas”: los objetos contra los que contrastamos nuestros juicios y nuestros enunciados son fenómenos que tienen sus causas en las cosas particulares³⁹, que instancian formas universales, y constituyen substratos de los accidentes. Las sustancias y sus propiedades no constituyen una unidad mayor como los “hechos”: únicamente existen y poseen independencia ontológica las sustancias; el resto de las entidades no substanciales inhiere en aquellas. Si entendemos por “estados de cosas” el conjunto de las relaciones (reales o posibles) entre sustancias, invertiremos el orden de prioridad ontológica entre entidades: las relaciones no pueden concebirse como independientes o prioritarias a las sustancias, puesto que son conceptualizadas dentro de la categoría de “relativos”. En otras palabras, la ontología aristotélica se caracteriza por una perspectiva sustancialista que no admite la reducción de las sustancias (οὐσία) a entidades de mayor jerarquía ontológica como “hechos” o “estados de cosas”. Es por ello que deberíamos invertir las palabras de Wittgenstein (*Tractatus* 1.1.): el mundo es la totalidad de las cosas, no de los hechos.

³⁸ Entre los filósofos contemporáneos constituye una suerte de acuerdo que las proposiciones mentales o lingüísticas se encuentran vinculadas con “hechos” o “estados de cosas”: los primeros son objetos evaluables veritativamente (*truth-bearers*), mientras que los segundos constituyen aquello que los hace verdaderos o falsos (*truth-makers*). Tanto las proposiciones como los hechos constituyen objetos compuestos: en el segundo caso, de particulares y propiedades (Armstrong 1986: 85). Los hechos constituyen el correlato de las proposiciones: por ejemplo, “Sócrates es sabio” o “Sócrates está sentado”. Podríamos afirmar que lo que particulariza a los hechos frente a los estados de cosas es la necesidad de la relación entre sus objetos componentes; en otras palabras, que los hechos constituyen la instanciación de universales en objetos particulares (Armstrong 1997: 119): los hechos “unen” particulares y universales. Si bien las entidades y sus relaciones pueden distinguirse ontológicamente de los hechos que integran, estos constituyen las unidades fundamentales (*truth-makers*) contra las que contrastamos nuestros juicios y nuestros enunciados para evaluarlos veritativamente.

³⁹ La causalidad en el pensamiento aristotélico es concebida a partir de los principios inmanentes de los compuestos hilemórficos (Vigo, 2007:77): el movimiento regular tiene por causa y se explica a partir de la forma, mientras que los procesos accidentales se originan en la materia. Las causas -en sus cuatro sentidos- explican la constitución de las entidades sensibles y los procesos que llevan a cabo, o los “estados de cosas” en los que se ven involucrados. De acuerdo con la causalidad aristotélica, los procesos de cambio y reposo, de las entidades sensibles y -en un sentido amplio-, los “hechos” o “fenómenos” se producen y se explican a partir de las entidades básicas del plano ontológico (las sustancias) y sus principios constitutivos internos (forma-materia). A diferencia de la concepciones modernas de la causalidad, el concepto aristotélico de “causa” aplica principalmente a cosas o principios de las cosas (forma y materia), y solo secundariamente a hechos o estados de cosas (Frede, 1980).

Sin embargo, si examinamos los ejemplos que el Estagirita formula podremos advertir que su reflexión se orienta a partir de un sentido definido de “πράγμα” que tiene como hilo conductor el carácter compuesto de lo denotado por un enunciado declarativo.

- a) “Sócrates es hombre” / “Sócrates es animal” / “Sócrates es un animal racional”(*Cat.* 1b10-15, 2a19-26, 3a17-21)
- b) “El hombre es animal” (*Cat.* 2a34-b1, 2b19-21)
- c) “El hombre es bípedo” / “El hombre es pedestre” (*Cat.* 3a24-26)
- d) “Todo hombre es blanco” / “Ningún hombre es blanco” (*DI* 17b6)
- e) “El cuerpo es blanco (*Cat.* 1a23-b1, 2a27-34, 2b1-4) / “Alguien está sentado” / (*Cat.* 4a24-5)
- f) Mañana habrá o no habrá una batalla naval (*DI* 19a30)
- g) “Estos materiales son una casa” (*Metaph.* VII, 17 1041b4-9)

En el próximo capítulo (III.2), abordaremos las diferencias que subyacen al fundamento ontológico de estos enunciados; por ahora basta señalar que se trata de diferentes clases de atribuciones predicativas que suponen diferentes clases de unidad entre el sujeto de enunciación y el predicado que se le atribuye⁴⁰. En este sentido, “πράγμα” constituye un “objeto” -en el sentido más amplio posible-, que puede descomponerse y expresarse en términos predicativos, es decir, en términos de sujeto y predicado. Ello no compromete la unidad o la simplicidad del objeto: “Sócrates” es un individuo y la forma “hombre” es en sí misma simple, sin embargo, en tanto objeto de juicio y de discurso, pueden expresarse predicativamente. En efecto, no debemos pasar por alto que la perspectiva de *DI* se orienta a partir de la estructura de los enunciados predicativos, es decir, enunciados que pueden

⁴⁰ En *Categorías*, Aristóteles formula la diferencia atributiva en términos de predicación accidental (los accidentes “están en” un sujeto) y predicación esencial (las sustancias segundas “se dicen de” una sustancia primera) y en *DI* 11 (20b31-21a3) se pregunta en qué circunstancias se puede pasar legítimamente de la afirmación de dos predicados por separado a su afirmación conjunta. Todas estas distinciones se conceptualizan a la luz de la estructura predicativa de los enunciados declarativos. Sin embargo, en esta etapa de su pensamiento temprano, Aristóteles no diferencia los dos sentidos básicos entre los que oscila “ὕποκειμενον”, a saber, sujeto lógico de predicación y sustrato físico-material de determinaciones. En su pensamiento maduro, expuesto en la *Física* y en los libros centrales de la *Metafísica*, el Estagirita sí distingue entre sendos sentidos, con la conciencia de que la estructura del lenguaje no siempre refleja con rigor la estructura ontológica, tal como muestra el rechazo de la materia como sustancia primera (*Metaph.* VII. 3).

evaluarse veritativamente en virtud de su composición (Vigo, 2006:109, 115): la verdad o la falsedad se funda en la correcta o incorrecta atribución de un predicado a un sujeto.

En suma, en el contexto de *DI* los “πράγματα” constituyen el correlato ontológico de enunciados predicativos, los cuales denotan y exhiben primariamente en el juicio y secundariamente en las cosas la estructura de “Sujeto” - “Predicado”. En esta línea, Aristóteles habría considerado los casos a - g como ejemplos paradigmáticos de dicha estructura y los habría empleado para analizar la estructura ontológica de todo lo que es (substancias primeras, substancias segundas, compuestos accidentales, y compuestos hilemórficos, etc.), incluidos los hechos. Teniendo en cuenta la perspectiva sustancialista aristotélica, podemos concluir que “πράγμα” denota principalmente las entidades sustanciales y secundariamente todo lo que depende de ellas, tales como los accidentes y los “hechos”⁴¹.

II.2 - La concepción aristotélica del lenguaje.

En la presente sección abordaremos la conceptualización del lenguaje expuesta en *DI* 1-6 con el propósito de explicitar las condiciones que debe satisfacer un enunciado para poder ser evaluado como verdadero o falso de acuerdo con los criterios que estipula la concepción aristotélica de la verdad predicativa. Preferimos hablar de verdad “predicativa” y no de verdad “por correspondencia” o “por adecuación”, tal como ha hecho históricamente la tradición interpretativa, porque Aristóteles no conceptualiza explícitamente las nociones de “estados de cosas” o “hechos” -los objetos que constituyen el correlato de los enunciados en las teorías de la verdad por correspondencia. La verdad, en la tradición platónico-aristotélica, se encuentra indisolublemente ligada a la predicación y a objetos “compuestos”

⁴¹ Para Hestir (2014) el realismo aristotélico no implica una teoría correspondentista porque la verdad no es definida como una relación entre un enunciado declarativo y un estado de cosas. *Cfr.* pp 13. Para el intérprete, “πράγμα”, en el contexto de *Cat.* y *DI*, no refiere a “hechos” sino al universal o al particular del enunciado declarativo (dependiendo si el énfasis recae sobre el predicado o sobre el sujeto respectivamente). Para Hestir, el *locus* principal del ser y de la verdad reside en los universales: verdad y falsedad requieren únicamente que algún universal se instancie (o no) en un sujeto. Aunque coincidimos en varias puntos con el autor, consideramos que su interpretación de las condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad acercan indebidamente la ontología aristotélica a la platónica. Por otra parte, no tiene en cuenta la discusión sobre el valor de verdad de los enunciados que tienen por objeto futuros contingentes (*DI* 9), donde el término *πράγμα* admite traducirse y conceptualizarse como “hechos”.

en el plano ontológico. En otras palabras, la conceptualización aristotélica de la verdad, a diferencia de las teorías contemporáneas, tiene fuertes compromisos ontológicos.

Tal como señala Vigo (2006:109-111), son tres los requerimientos formales que un discurso debe satisfacer si ha de ser evaluado veritativamente: (a) debe consistir en una composición, es decir, en un enunciado (II.2.1); (b) debe tratarse de un enunciado declarativo o apofántico (con pretensiones de describir o afirmar algo de la realidad); y (c) debe ser decidible en su pretensión de verdad, es decir, debe poder determinarse si es verdadero o falso en relación con el πράγμα que tiene por objeto (II.3). En las próximas dos secciones abordaremos las dos primeras cuestiones, dejando para la parte final del capítulo el problema del valor de verdad de los enunciados sobre futuros contingentes.

II.2.1 - Nombres y enunciados.

Un criterio necesario, pero no suficiente, que permite distinguir los λόγοι que pueden evaluarse veritativamente de aquellos que no tienen valor de verdad es el criterio de composición, que se basa en la distinción platónica entre nombre (ὄνομα) y enunciado (λόγος), dos funciones del lenguaje que son irreducibles entre sí y no deben confundirse: los nombres aislados denotan cosas (designación), mientras que los enunciados -en tanto combinación de términos- dicen algo de los objetos (predicación). Aristóteles diferencia, dentro de la categoría amplia de términos, el nombre (ὄνομα) y el verbo (ῥῆμα): el primero es definido como un sonido significativo por convención, que no indica tiempo, y que carece de partes que sean significativas en sí mismas (separadas del nombre) (DI 2, 16a19-21); mientras que el segundo es definido como signo de lo que se dice acerca de otro, término que cosignifica tiempo y, nuevamente, como compuesto de partes carentes de sentido independientemente del verbo (DI 3, 16b6-8). Esta última característica, compartida por ambos términos, tiene por finalidad limitar el estatus de unidad mínima de sentido a los nombres y verbos (las letras y sílabas, por ejemplo, constituyen partes no significativas de estos)⁴². Ahora bien, nombres y verbos se distinguen por su alusión al tiempo: mientras que el nombre “salud” designa únicamente un significado, el verbo “estar sano” significa no solo la salud sino también que esta tiene lugar en el presente (DI 3, 16b7-9).

⁴² Cfr. *Cratyl.* 16a21-26.

La distinción entre ὄνομα y ῥῆμα acuñada por Aristóteles constituye una innovación importante dentro de la conceptualización platónica del lenguaje: si bien ambos deben combinarse para dar lugar al enunciado, cada término cumple una función distinta en el compuesto predicativo: el nombre oficia de sujeto del discurso, es decir, establece la referencia del objeto acerca del cual se habla, mientras que el verbo indica el predicado, es decir, aquello que se atribuye al sujeto. La posibilidad de evaluar como verdadero (o falso) un enunciado se funda en la función referencial que cumplen nombre y verbo, ya que estos determinan las condiciones que debe reunir el πρᾶγμα en el plano ontológico con el que se compara el enunciado compuesto de dichos términos.

“ (1) Ahora bien, tal como en el alma se da a veces un pensamiento sin que este sea verdadero o falso, mientras que otras veces se da en ella un pensamiento al que ya necesariamente conviene algunos de estos atributos, así también ocurre en la voz. (2) Pues tanto lo verdadero como lo falso sobrevienen a la composición y la división. (3) Así, los propios nombres y los verbos se parecen al concepto sin composición ni división, como “hombre” (o “blanco”) cuando nada se le añade, ya que no es aún ni falso ni verdadero. (4) Y hay un indicio de esto último. En efecto, también “capriciervo” significa algo, pero no es todavía verdadero o falso, si no se agrega el “es” o el “no es”, ya que será absolutamente, ya según el tiempo” (*DI* 1, 16a10-18).

En este pasaje sumamente importante el Estagirita se vale de la relación de isomorfía entre los planos del lenguaje y del pensamiento para exponer el requerimiento de composición que todo enunciado y todo juicio deben satisfacer si han de ser evaluados como verdaderos o falsos. (1) En el plano del pensamiento, la mera presencia de un concepto (νόημα) aislado en el intelecto no implica su verdad o su falsedad⁴³; (3) del mismo modo, en el plano del lenguaje, tampoco podemos hablar de nombres o verbos que porten valores de verdad. En efecto, (2) la verdad y la falsedad radican en la composición (σύνθεσις) y en la división (διαίρεσις) de conceptos o términos, es decir, los conceptos y los términos no portan valor de verdad independientemente de los enunciados complejos que integran. Antes de adentrarnos en la centralidad de esta última afirmación, es importante

⁴³ En *De An.* III, 6 430a20-b6 el Estagirita compara las operaciones anímicas de la simple aprehensión intelectual (mediante la cual el alma adquiere conceptos) con el juicio (la actividad por la cual compone y divide las nociones aprehendidas). Berti (1996:78) señala que en dicho tratado la intelección de los indivisibles es considerada necesariamente verdadera, mientras que en este pasaje de *DI* se afirma que la intelección de los conceptos no es aún verdadera o falsa -a diferencia de la intelección que compone y divide nociones simples, que necesariamente porta un valor de verdad. *Cfr. Metaph.* IV, 7 1012a1-5 y VI, 4 1027b20-5. Esta discrepancia en el tratamiento de las nociones simples será abordada en el próximo capítulo.

remarcar que Aristóteles funda las condiciones de verdad del discurso en las condiciones de verdad del juicio: los nombres y verbos (sin formar parte de un discurso), se parecen, se asemejan, son análogos (ἔοικα) a las nociones aisladas (que no integran un pensamiento); por lo tanto, las estructuras del enunciado y del juicio deben ser también análogas.

Ahora bien, ¿en qué consisten estos ítems simples que integran juicios o enunciados y que en el plano del lenguaje son simbolizados por nombres y verbos? La respuesta a este interrogante no puede encontrarse en *DI*, puesto que la perspectiva dominante del tratado versa sobre las expresiones compuestas que portan valor de verdad; en *Categorías*, por el contrario, el objeto de estudio se centra en las expresiones simples independientemente de su combinación (*Cat.* 2, 1a16-19). Luego de enumerar las categorías (τὰ λεγόμενα) (*Cat.* 4, 1b25-2a4), Aristóteles las identifica con los ítems simples que integran los enunciados predicativos:

“Cada uno de los ítems que han sido mencionados, en y por sí mismo, no se dice en ninguna afirmación; sin embargo, de la combinación de ellos entre sí, surge una afirmación. En efecto, toda afirmación parece ser o bien verdadera o bien falsa, en tanto que ninguna de las expresiones que se dicen sin combinación es verdadera o falsa, como por ejemplo “hombre”, “blanco”, “corre”, “vence”.

En el contexto de *Categorías*, τὰ λεγόμενα (“las cosas que se dicen” o “expresiones”) puede significar cualquiera de los planos del Triángulo Semántico⁴⁴: (i) en el caso de los

⁴⁴ De acuerdo con el testimonio de Amonio (*In Cat.* 8, 20-9, 10), ya desde la Antigüedad los comentaristas discutían si las categorías debían identificarse con palabras (φωναί), conceptos (νοήματα), o cosas (πράγματα). Las interpretaciones en pugna encontraban arraigo y aducían a su favor distintos pasajes del tratado. Plotino, por ejemplo, interpretó las *Categorías* como un tratado de ontología general en el que se exponían “los géneros del ente” (Simplicio, *IAC* 9.26-7). Contra su maestro, Porfirio sostuvo que las entidades, sus géneros, especies, y diferencias, son cosas (πράγματα) pero no voces (φωναί), mientras que las categorías no pueden ser cosas porque no es la combinación de cosas la que llega a ser un enunciado afirmativo, sino la combinación de voces (que manifiestan cosas) (*CPR*, 57-6-8). Para Amonio (*In Cat.* 9, 17-24), Aristóteles habla de las tres clases de ítems: las palabras son expresiones con significado que, por medio de conceptos, refieren a las cosas. Jámblico, Filópono (*ICC* 9, 12-15) y Simplicio (*IAC*, 13.19-21), concuerdan con Amonio: el tratado no refiere ni a palabras solas ni a cosas solas ni a conceptos solos; una categoría es un ítem de tres caras mutuamente inseparables (Mittelmann, 2008:32). Muchos escolásticos e intérpretes modernos (Bréhier, Hamelin, etc.) sostienen que las categorías expresan flexiones o casos del ser y pueden, por consiguiente, ser definidos como *supremum rerum genera*. Entre los comentaristas modernos, F. A. Trendelenburg (1963) consideró que las categorías son equivalentes a partes de la oración y, por tanto, que deben ser interpretadas gramaticalmente. Por su parte, David Ross (1979) sostiene una interpretación semántica: las categorías designan términos sin enlace que significan la substancia, la cantidad, la cualidad, etc. Para J. P. Anton (1992), la doctrina categorial puede ser considerada desde un punto de vista lógico si tenemos en cuenta el tratamiento aristotélico de la relación entre sujeto y predicado en el contexto de la estructura lógica de la enunciación. En torno a esta cuestión, Kurt von Fritz (1931) adopta un enfoque

ítems compuestos: los enunciados, las proposiciones mentales expresadas mediante palabras, o el πράγμα al que refiere el pensamiento; (ii) en el caso de ítems simples; las palabras, los conceptos o las entidades en el plano ontológico. En esta línea, los términos individuales del lenguaje significan conceptos (categorías lógicas) que se corresponden con determinaciones ontológicas (categorías ontológicas). En esta línea, podemos realizar una aclaración importante: los enunciados predicativos, las παθήματα τῆς ψυχῆς y los πράγματα -ítems esencialmente compuestos-, incluyen en su composición las categorías (en sus tres dimensiones) como ítems simples.

En suma, Aristóteles distingue entre expresiones sin combinación, y expresiones predicativas complejas que son el producto de un enlace (συμπλοκή) y que se caracterizan por enunciar algo de algo. El alma combina los conceptos simples mediante la cópula verbal “es” (*DI* 3, 16b22-5) en dos modalidades diferentes: la composición (σύνθεσις) y la división (διαίρεσις). La verdad y la falsedad tienen lugar en esta clase de expresiones predicativas complejas y eso es precisamente lo que el Estagirita ilustra con el ejemplo de la criatura mitológica “capriciervo” (4): si a un nombre no se le añade un verbo, formando un enunciado, entonces no puede evaluarse como verdadero o falso (*DI* 1, 16a16-18). Con la finalidad de probar que los términos aislados no son auténticos portadores de valores de verdad, Aristóteles expone el caso límite de un término que no refiere a nada existente: si en este caso no es válido hablar de falsedad, entonces tampoco es legítimo hablar de valores de verdad para nombres con referencia en el plano ontológico.

Por otro lado, el ejemplo del “capriciervo” es útil para diferenciar dos cuestiones que en la filosofía preplatónica y en la sofística estaban entremezcladas: el valor de verdad de un enunciado y la existencia de su referente⁴⁵. El ejemplo del “capriciervo” muestra cómo un

evolutivo del pensamiento aristotélico: en sus primeras obras, el estagirita habría concebido a las categorías como modos de enunciados, pero luego habría advertido la necesidad de articular los modos del decir con los modos de ser, es decir, con los géneros del ser. Remitimos al tratamiento de M. Boeri (1997), quien señala que no es lícito aplicar la distinción entre ámbitos heterogéneos (gramática, lógica y ontología) al pensamiento aristotélico. De acuerdo con este autor, los ámbitos lógico y ontológico se encuentran entrelazados: las categorías son determinaciones del ser y, a la par, modalidades en las cuales puede expresarse el ser.

⁴⁵ Tal como vimos en el primer capítulo, la filosofía antisténica fundamentaba el valor de verdad de todos los enunciados en su sentido y su referencia: si dice algo con sentido, entonces refiere a un objeto, por lo tanto es verdadero. Protágoras, por su parte, justificaba la verdad de todas las opiniones en que no existen objetos independientes de las apariencias individuales. Gorgias, por el contrario, argumentaba que no existe la verdad entendida como correspondencia lógico-discursiva con la realidad porque no hay garantía de que nuestros pensamientos tengan un correlato real.

término que tiene significado no refiere a nada real pero, aún así, no puede calificarse como verdadero o falso. Este caso, lejos de ser una excepción, constituye la norma para los términos aislados: aún si su significado posee una referencia extralingüística, no podemos hablar de conceptos o nombres con verdad o falsedad porque estas cualidades se dan en los enunciados, expresiones predicativas complejas que enuncian algo de algo. En otras palabras, la referencia real (o la ausencia de referencia) de los nombres no implica por sí misma un valor de verdad; los términos son condiciones de posibilidad de la verdad en tanto partes de un enunciado. Hablar de “silla” o “mesa” no comporta valor de verdad hasta que se integren en un enunciado predicativo: “hay una silla” o “la mesa es blanca” constituyen expresiones evaluables como verdaderas o falsas; del mismo modo, “hay un capriciervo” o “el capriciervo corre” resultan siempre falsas porque consisten en una afirmación, una atribución de un predicado (existir o correr) a un objeto inexistente⁴⁶. Así, no es la referencia vacía del nombre lo que determina su falsedad, sino la atribución de un predicado que nunca puede pertenecerle, lo cual tiene lugar únicamente en la estructura predicativa del enunciado.

En este sentido, es importante destacar que tanto para Platón como para Aristóteles el criterio de composición no refiere a cualquier clase de combinación de términos, es decir, no cualquier expresión tiene la estructura predicativa que habilita que el enunciado porte valor de verdad: por ejemplo, la mera sumatoria de términos (como “hombre culto”) no consiste en una συμπλοκή (predicación) sino en la mera presencia conjunta de términos⁴⁷. Para que una sucesión de términos constituya una combinación predicativa es necesario que el discurso incluya un componente atributivo de naturaleza verbal, que indica la pertenencia del predicado a un sujeto en un determinado momento (*DI* 17a24).

⁴⁶ La génesis de nociones carentes de referencia en el plano ontológico constituye un problema para la gnoseología aristotélica, puesto que los conceptos son producidos en el alma en virtud de la transferencia de la forma en los objetos al intelecto por vía causal. Podría parecer que ante la ausencia del objeto, es inexplicable la presencia de estos conceptos en el intelecto. *Cfr.* Charles (1994:49-59). Una explicación plausible consiste en señalar que, así como los nombres compuestos (como capriciervo) dependen en su significación de los términos que lo integran, su génesis se debe a la combinación de dichas nociones simples.

⁴⁷ En *Metaph.* VII, 4-5 el Estagirita discute los términos complejos que se forman “por adición” no predicativa de objetos pertenecientes a las diferentes categorías.

II.2.2.1 - Afirmaciones y negaciones.

Siguiendo el planteo del *Sofista* (262a9-11), Aristóteles afirma que las unidades lingüísticas mínimas que portan valor de verdad son los enunciados en los que un predicado se atribuye a un sujeto de acuerdo con dos modalidades posibles: la afirmación y la negación.

“El primer enunciado declarativo que constituye una unidad es la afirmación; luego viene la negación (los demás enunciados son unidades en virtud de una conexión). Pero es necesario que todo enunciado declarativo conste de un verbo o de la flexión de un verbo, pues incluso la definición de “hombre”, si no se añade el “es”, “será”, “era” o algo similar, no constituirá aún un enunciado declarativo” (*DI* 5, 17a7-12)

En este contexto y en *DI* 6, el enunciado afirmativo (en el que se atribuye la pertenencia de algo a algo) se identifica con la noción de composición (σύνθεσις), y el enunciado negativo (en el que se atribuye la separación de algo respecto de algo) se corresponde con la noción de división (διαίρεσις)⁴⁸. Ambas formas de enunciación constituyen formas de enlazar categorías y Aristóteles las incluye en una de sus exposiciones del concepto de verdad predicativa:

“...lo que es en el sentido de “es verdadero”, y lo que no es en el sentido de falsedad, están referidos a la unión (σύνθεσις) y a la división (διαίρεσις), y entre ambos, a su vez, se reparten la contradicción”. La verdad comprende tanto la afirmación sobre lo que se da unido como la negación sobre lo que se da separado; la falsedad, a su vez, comprende la contradicción de estas partes” (*Metaph.* VI, 4 1027b18-23)⁴⁹.

⁴⁸ Vigo (2006: 117-8) advierte que en *De An.* III 6 430b1-4 Aristóteles emplea las nociones “composición” y “división” en otros sentidos: “composición” es empleado en un sentido amplio que abarca el mero enlace del sujeto y del predicado en un enunciado, lo que incluye a las afirmaciones y las negaciones. Desde esta perspectiva, todo enunciado es considerado como una composición dotada de fuerza asertiva. El especialista sugiere que “división” también alcanza a todo enunciado y remite a la distinción funcional del término “sujeto” y del término “predicado” dentro del enunciado en tanto componentes independientes de la estructura compleja que los contiene. En esta línea, composición y división estarían siempre referidas la una a la otra, por lo que la estructura del enunciado puede describirse como “sintético-diarética”.

⁴⁹ Las otras dos exposiciones del concepto de verdad predicativa (*Metaph.* IV, 7 1011b26-27 y IX, 10 1051b2-5) no son formuladas en términos de afirmación y negación sino que, de forma muy abstracta, Aristóteles habla de “decir” o “juzgar” correcta o incorrectamente sobre lo que es unido o sobre lo que es separado. Si el enunciado o el juicio reproduce lo compuesto o lo separado tal como es, entonces es verdadero, pero si no lo reproduce tal cual es, entonces es falso. Ambas exposiciones, no obstante, pueden reformularse en términos de enunciados afirmativos (σύνθεσις) y negativos (διαίρεσις), tal como indica *DI* 7 17a26-31. De acuerdo con Tugendhat (1996:167), Tarski toma la primera definición de verdad por poseer mayor formalización, puesto que no distingue entre enunciados afirmativos y negativos.

Siguiendo las correspondencias del “Triángulo Semántico”, podemos señalar que, si en el plano ontológico los πράγματα pueden presentar ciertas uniones y no otras (es decir, divisiones), el juicio y el discurso -en virtud de su isomorfía con la realidad-, reflejan estas posibilidades en sus dos modalidades predicativas -que permiten reproducir dichas composiciones (o ausencia de composiciones) en los planos del pensamiento y del lenguaje. Sin embargo, no todas las afirmaciones y negaciones en el juicio y en el lenguaje tienen por finalidad declarar que un objeto se encuentra unido o separado de una propiedad en el plano ontológico; tal es el caso de, por ejemplo, las plegarias, las órdenes o, en general, cualquier enunciado performativo. En *DI 4* (17a2-7) el Estagirita reconoce que estos enunciados son significativos, es decir, que cumplen con el requerimiento de composición, pero que no son portadores de verdad porque no constituyen enunciados declarativos, es decir, predicaciones informativas. En otras palabras, no todas las combinaciones lógico-lingüísticas vuelven manifiesto lo verdadero y lo falso a partir de su propia estructura enunciativa: únicamente el enunciado apofántico (declarativo)⁵⁰ permite entrever “lo que es” (y “lo que no es”).

En este sentido, el requerimiento de composición se revela necesario pero insuficiente si no es complementado con el requerimiento de apofanticidad: un enunciado es evaluable veritativamente si pretende revelar o patentizar a través de su composición (sujeto-predicado) que algo en el plano ontológico está unido o separado de otra cosa. Tanto la afirmación como la negación constituyen modalidades de los enunciados declarativos, puesto que pretenden mostrar -a través de su estructura predicativa-, si algo se encuentra unido o separado en la realidad.

De acuerdo con la cita de *Metaph.* VI, 4 1027b20-23, el enunciado afirmativo expresa siempre una “unión”, mientras que el enunciado negativo es siempre una “división” o “separación”. En tanto estas modalidades predicativas contribuyen a esclarecer las condiciones de verdad de un enunciado predicativo, pueden incorporarse a las otras

⁵⁰ De acuerdo con Vigo (2006:110-111), los enunciados declarativos se caracterizan por expresar un enlace entre sujeto y predicado por medio de un verbo en modo indicativo, puesto que este es el único modo verbal que lleva a cabo una genuina atribución del predicado al sujeto. De acuerdo con este planteo el requerimiento de apofanticidad consiste en restringir los enunciados verdaderos o falsos a aquellos que están dotados de genuina fuerza asertiva. En esta línea, no cumplen el requerimiento de apofanticidad los enunciados que incluyen verbos en imperativo (órdenes o súplicas), en subjuntivo (deseos), o en indicativo pero subordinado a otra expresión verbal (discurso indirecto).

exposiciones de las nociones de verdad y falsedad (*Metaph.* IV, 7 1011b26-27) y IX, 10 1051b2-5) del siguiente modo: (i) el enunciado verdadero *afirma* lo unido (lo que es) y *niega* lo separado (lo que no es), mientras que el enunciado falso *afirma* lo separado (lo que no es) y *niega* lo unido (lo que es). De este modo, resulta claro que las composiciones y las divisiones expresadas en los enunciados y formuladas en el juicio por el intelecto discursivo (*διάνοια*) refieren o tienen por objeto uniones y separaciones presentes en las cosas. La comunidad estructural entre los tres planos del “Triángulo Semántico” constituye la condición de posibilidad fundamental que habilita el juicio en el intelecto (pensar sobre las cosas) y, por lo tanto, la significación lingüística (hablar significativamente de las cosas): en el plano ontológico las sustancias constituyen instanciaciones de géneros y especies, y substratos de accidentes; es decir, en tanto *πράγματα* compuestos, pueden presentar diferentes combinaciones (o divisiones). Las configuraciones lógico-discursivas - con su estructura enunciativa sujeto-predicado-, puedan formular combinaciones (o divisiones) que remitan a las presentes en la realidad. Por ello mismo, la isomorfía discurso-pensamiento-realidad constituye la condición de posibilidad de la verdad y la falsedad: si la configuración predicativa (lógico-discursiva) reproduce o coincide con la combinación (o separación) ontológica efectiva, entonces es verdadera; por el contrario, si no se ajusta o no se corresponde con las combinaciones (o separaciones) presentes en el plano ontológico, entonces la configuración en cuestión es falsa. En este sentido, la estructura predicativa del lenguaje constituye también una condición de posibilidad insoslayable: si en el plano ontológico tuvieran lugar combinaciones inexpresables por un lenguaje que se limitara a nombrar, no habría ni significación ni verdad; por el contrario, si la realidad fuera un todo homogéneo, el enunciado predicativo sería incapaz de reproducirlo en su estructura enunciativa.

Si comparamos el modo en que Platón y Aristóteles concibieron las combinaciones en el plano ontológico, podremos constatar que el maestro consideró las divisiones, esto es, la ausencia de combinaciones, como el resultado de la participación de las entidades en la Forma de lo diferente: la Forma del movimiento, por ejemplo, no es el reposo porque participa de lo diferente, al igual que el resto de las Formas y entidades sensibles. Su discípulo, por el contrario, sostuvo que era innecesario el recurso explicativo a una Forma inconsistente como lo diferente -que reúne bajo su extensión entidades heterogéneas desde

el punto de vista de su naturaleza. Para el Estagirita, las divisiones consisten meramente en la ausencia de combinaciones *en tanto* correlato de una atribución predicativa. En otras palabras, los enunciados (ya versen sobre combinaciones o divisiones) son contrastados siempre con objetos en el plano ontológico que presentan determinadas composiciones que verifican su verdad o falsedad: por ejemplo, el enunciado “Sócrates no es calvo” se contrasta con un individuo que presenta *otro* atributo diferente de la calvicie, supongamos, una abultada cabellera; la presencia de este atributo establece la verdad de la atribución predicativa, en este caso, una división. Lo mismo ocurre en el enunciado “la mesa no es marrón” si versa sobre una mesa blanca, puesto que la blancura en la substancia excluye el color atribuido en el enunciado. Por el contrario, “Sócrates no es justo” es un enunciado falso porque en el plano ontológico se verifica la combinación de Sócrates con la justicia. Algo similar ocurre con el enunciado “la torre es blanca”, si en la realidad la torre no es blanca sino negra: la presencia del color negro implica la falsedad de la atribución de otro color. En otras palabras, lo que tiene lugar entre las entidades en la realidad son las combinaciones efectivas (“Sócrates” con “justicia”) que, desde el punto de vista judicativo, excluyen las combinaciones con otros atributos o confirman lo atribuido en el enunciado.

Desde la perspectiva aristotélica, la predicación constituye el *locus* de la verdad y la falsedad porque consiste en la instancia en la que se produce una articulación lógico-discursiva que puede (o no) corresponderse con la realidad de acuerdo con las modalidades de la afirmación y la negación. Sin embargo, en *DI* 1-6 el Estagirita aún no ha provisto una definición, o siquiera una caracterización general, de la noción de verdad, sino que se ha limitado a exponer las condiciones de verdad de los enunciados⁵¹ de acuerdo con lo conceptualizado en el “Triángulo Semántico”. Para un examen pormenorizado del concepto de verdad, o del “ser” en el sentido de la verdad como dice Aristóteles, deberemos adentrarnos en los libros centrales de la *Metafísica*.

⁵¹ Para Reale (1980:177-8), en cambio, el ser como verdad y el no ser como falsedad indican las relaciones expuestas en *Metaph.* VI, 4 1027b18-23 (afirmación verdadera, afirmación falsa, negación verdadera y negación falsa).

II.2.2.2. - La cópula “ser”.

Tal como vimos en la sección anterior, el enunciado predicativo -en tanto combinación apofántica-, consiste en un enlace de categorías mediante un verbo copulativo (*DI 5, 17a7-12*):

“Dichos en y por sí mismos, los verbos son nombres y significan algo [...] pero aún no indican si lo significado *es* o *no es*. Pues “ser” o “no ser” no es un signo de la cosa, ni tampoco si meramente dices “lo que es”. En efecto, esto último no es nada, pero cosignifica una cierta composición, que no es posible pensar sin las cosas compuestas” (*DI 3, 16b19-25*).

A diferencia del nombre y del verbo -que significan por sí mismos entidades y propiedades-, la cópula “es” carece de correlato objetivo, es decir, de una “ semejanza ” de la cual se deriva y a la cual refiere en el plano ontológico. En el enunciado “Sócrates es blanco”, los términos o los conceptos enlazados refieren a objetos que pertenecen a alguna categoría (en este caso, a una substancia y a una cualidad), mientras que la cópula “es” aparenta carecer de referencia objetiva porque no denota por sí misma ninguna entidad ubicable en el esquema categorial. En tanto parte del enunciado apofántico, la cópula se caracteriza por carecer de significación independiente, puesto que su significado depende de las nociones que enlaza (*Metaph. V.7, 1017a25*). En la medida en que la cópula carece de referencia categorial, y que mienta solo una “cierta composición” entre términos, podemos afirmar que su función en el enunciado declarativo consiste en enlazar términos con referencia categorial. Esta es la tesis que expresa el Estagirita cuando afirma que “lo que es” no es nada pero cosignifica cierta composición inconcebible sin las cosas que combina. En otras palabras, por sí misma la cópula “es” carece de significación (no es signo de nada), pero al ingresar en un enunciado, co-significa una composición entre términos o nociones cuyo sentido depende de las categorías enlazadas.

Ahora bien, la caracterización previa sobre la función compositiva de la cópula se adecuaba, como es evidente, al enunciado afirmativo pero incluye -de modo derivado- a los enunciados negativos, puesto que estos expresan divisiones a partir de la cópula “es” junto con una negación.

Si analizamos la función de la cópula desde las correspondencias del “Triángulo Semántico”, podemos preguntarnos de dónde proviene su presencia en los juicios (παθήματα) -y en los enunciados (λόγος)-, si es que no se corresponde con una categoría en el plano ontológico. Hay que tener en cuenta que la cópula por sí misma no representa nada, sino que contribuye a representar -en el enunciado predicativo- las composiciones (o divisiones) de los objetos que pertenecen a las distintas categorías. La cópula -en su función sintética o diarética-, es introducida por el intelecto discursivo cuando juzga, acerca de lo unido o de lo separado, si efectivamente se encuentra compuesto o no (*Metaph.* VI. 4, 1027b20-5, 1027b29-31, IX. 10, 1051b3-5)⁵². En ese sentido, puede afirmarse que la cópula no significa independientemente de las nociones que combina, pero que su presencia en el enunciado predicativo es fundamental si el pensamiento discursivo (διάνοια) ha de representar en el alma las uniones o divisiones presentes en el plano ontológico. En el plano del lenguaje esto se patentiza claramente tal como indica la cita anterior: el nombre “silla” posee sentido y denota un objeto en el plano ontológico, pero es incapaz, por sí mismo, de significar una composición si no se le adiciona un verbo copulativo que dé cuenta de su unión con otra entidad. Puesto que los ítems individuales pertenecientes a las distintas categorías no pueden por sí mismos producir las cópulas sintéticas o diaréticas -que enlazan composiciones y divisiones-, ¿cuál es su origen causal? En *Metaph.* IX. 10 (1051b1-3) el Estagirita afirma que lo verdadero y lo falso, en su sentido más fundamental, se identifica con las uniones y las divisiones presentes en las cosas mismas⁵³, que constituyen el objeto de referencia de los juicios predicativos en la determinación de su valor de verdad: “de

⁵² En *Metaph.* IV. 7, el Estagirita señala que “Además, todo lo que se razona o piensa, el pensamiento lo afirma o lo niega (esto es evidente por definición) cuando dice lo verdadero o dice lo falso. Cuando, al afirmar o negar, une de tal modo, dice verdad: cuando une de tal otro modo, dice falsedad” (1012a1-5). Por otro lado, en *De An.* III 6 afirma: “Por otra parte, el error y la verdad no tienen lugar solamente al afirmar que Cleón es blanco, sino también que lo era o lo será. En fin, quien compone llevando a cabo cada unión es el intelecto” (430b4-5). Trad. T. Calvo Martínez.

⁵³ Esta afirmación se contradice con *Metaph.* VI. 4, en donde se sostenía que las combinaciones y las divisiones no tienen lugar en las cosas sino en el pensamiento (1027b29-30). Abordaremos esta aparente contradicción en el capítulo siguiente, pero por ahora basta señalar que las combinaciones lógico-discursivas -articuladas mediante las cópulas “ser” y “no ser”-, presuponen no solo las categorías en tanto sentidos fundamentales de “ser”, sino también el “ser unido” y “ser separado” como sentidos derivados de la rúbrica categorial que constituyen la causa de dichas cópulas, de allí que sean denominadas “lo que es verdadero o falso en el sentido más fundamental” cuando, en sentido estricto, las uniones y divisiones no se corresponden con ninguna categoría. Por otro lado, intentaremos mostrar que la calificación de “ser verdadero o falso en el sentido más fundamental” no debe leerse como una indicación de que aquí se encuentra conceptualizada una “verdad ontológica” en contraposición a una verdad lógico-discursiva.

modo que dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas". Aquí Aristóteles sugiere un paralelismo: así como los términos y las nociones simples poseen su correlato ontológico y su causa en las categorías, las cópulas "ser" y "no-ser" tendrían su correlato ontológico y su causa en las composiciones y las divisiones que las categorías mantienen entre sí⁵⁴. En efecto, en tanto afecciones del pensamiento, deben tener una causa rastreable en el plano ontológico. El Estagirita denomina "ser verdadero o ser falso en su sentido más fundamental" al "ser unido" y al "ser separado" en el plano ontológico por dos razones complementarias: (i) en primer lugar, "ser en el sentido más fundamental" le corresponde a la primera categoría en particular (VII 1, 1028a14, 30-21) y a las categorías en general (VI 4, 1027b31), por lo que puede, en este caso, constituir un sentido ampliado; (ii) en segundo lugar, es preciso tener en cuenta que las combinaciones y las divisiones en la realidad constituyen las condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad predicativa (*Metaph.* IX. 10, 1051b6-9).

Esta tesis encuentra fundamento en lo teorizado previamente en el "Triángulo Semántico": así como las palabras habladas constituyen representaciones (símbolos) de las afecciones del alma en un medio diferente (sonidos vocales); estas, a su vez, consisten en representaciones (semejanzas) de las πράγματα en un medio diferente, en este caso, los juicios predicativos. En otras palabras, así como los enunciados declarativos "traducen" a símbolos convencionales las afecciones del alma articuladas predicativamente, estas "traducen" al plano lógico los objetos y sus uniones o divisiones en el plano ontológico no solo mediante conceptos individuales sino también mediante expresiones sincategoremáticas como la cópula "ser".

II.2.2.3 - Predicación Esencial y Accidental

Tal como señalamos previamente, el significado de la cópula "es" depende de las nociones que enlaza, puesto que significa su composición (o división) en la proposición que integran: en esta línea, dilucidar los significados del ser es una tarea indisociable de la conceptualización de las entidades que conforman el plano ontológico. En este sentido, el

⁵⁴Tugendhat (1998:167-9), *cfr.* p. 7

proyecto de la *Metafísica* de distinguir los múltiples significados del ser en su uso predicativo se encuentra en germen en el tratado *Categorías*: la distinción entre términos que refieren a substancias y términos que denotan accidentes es condición necesaria de la correcta conceptualización del enlace entre entidades que tiene lugar en el plano ontológico, y que es replicado en el juicio y en el enunciado declarativo. En otras palabras, las estructuras predicativas de enunciados como “Sócrates es hombre” (o “animal”) y “Sócrates es blanco” puede inducir a errores si no se advierte que, detrás de su similar apariencia, subyacen enlaces ontológicos diferentes que involucran entidades de diferente rango ontológico⁵⁵.

En el esquema de *Categorías*, el primer caso corresponde a la predicación esencial (o definición): la cópula significa una unidad necesaria entre el sujeto y el predicado, que se corresponden con la substancia primera y la substancia segunda⁵⁶. En este caso se da una relación sinonímica: las substancias primeras y segundas son esencialmente indistintas; el individuo se encuentra completamente determinado por su especie, pues constituye una instancia particular de la misma⁵⁷. Correlativamente, su especie (y su género) no existe separada del individuo que determina: para existir debe instanciarse en particulares. Los individuos necesariamente han de presentarse como miembros de una especie y de un género, es por ello que específicamente son lo mismo que las substancias segundas que instancian⁵⁸.

⁵⁵ En ese sentido, puede afirmarse que el Estagirita fue tempranamente consciente de que el enunciado declarativo no siempre muestra o “deja ver” con total claridad la estructura del *πράγμα* que tiene por objeto. En *Categorías* aclara la diferencia entre un predicado esencial y accidental: si es posible predicar el nombre y la definición de ese nombre al sujeto, el predicado es esencial. Si, en cambio, solo es posible predicar el nombre pero no la definición del nombre al sujeto, entonces el predicado es accidental (3a15-20)

⁵⁶ En la sinonimia, dos cosas pueden denominarse con el mismo nombre en virtud de compartir “el enunciado de la esencia” al que ese nombre refiere (1a6-11). En la expresión “Sócrates es un hombre”, tanto “Sócrates” como “hombre” se relacionan de la misma manera con la determinación esencial que los define a ambos, por ejemplo, “animal racional”. La especie y un ejemplar suyo comparten no sólo el nombre sino también la esencia. Por estar constituidos por la misma estructura esencial, “Sócrates” y “hombre” admiten la misma definición” (2a19-2a26)

⁵⁷ La indistinción ontológica entre especie e individuos se debe a que la primera funciona como un conjunto de propiedades que determina ontológicamente al particular y lo identifica como lo que es. En la literatura especializada dicho conjunto es denominado “sortal”. *Cfr.* MIÉ, F. (2005)

⁵⁸ Las substancias segundas –géneros y especies- consisten en un conjunto determinante de características, su carácter substancial consiste en que “delimitan la cualidad en el ámbito de la substancia” (3b10-3b23). En otras palabras, géneros y especies son “substancias” porque son la única clase de predicados que explican la esencia de la substancia particular que cae bajo la extensión de su concepto. *Cfr.* (2b29-2b35).

El segundo caso corresponde a la predicación accidental (o atribución): allí el predicado se enuncia del sujeto pero sin definirlo: meramente se dice que el individuo posee un atributo (paronimia). Es por ello que estamos ante un caso de atribución: el sujeto puede tanto tener como no tener la propiedad que se le atribuye, así como recibir múltiples propiedades (inclusive contrarias), sin que por ello produzca un cambio en su identidad. El sujeto portador se distingue ontológicamente de los accidentes que contingentemente puede tener, es por ello que aquí la cópula, a diferencia de la predicación esencial, expresa un enlace que significa una unidad contingente entre sujeto y predicado.

“Y, en cierto sentido, la definición de cada cosa es una sola, la que define su esencia, si bien en cierto sentido son muchas, puesto que la cosa y la cosa con una afección son lo mismo, como “Sócrates” y “Sócrates músico” [...] Esta es la razón por la cual Antístenes creyó ingenuamente que nada puede ser enunciado excepto por medio de un enunciado propio, un único enunciado para una única cosa, de donde resulta que no es posible contradecir, ni prácticamente decir algo falso. Sin embargo, es posible enunciar cada cosa, no solo mediante su propio enunciado, sino mediante el de otra cosa: esto puede hacerse de un modo absolutamente falso, pero también de un modo verdadero como sirviéndonos de la definición de la díada, decimos que el ocho es un número doble” (*Metaph.* V. 29, 1024b29-1025a1)

En este testimonio sobre Antístenes, el Estagirita expone dos críticas al rival de su maestro; en primer lugar -retomando lo conceptualizado en el *Sofista*-, señala las deficiencias de una concepción del lenguaje que excluye el uso predicativo: al igualar enunciado y nombre, se torna imposible decir falsedades porque no puede nombrarse lo que no es. La falsedad tiene lugar en la predicación porque allí, en las uniones y divisiones, puede decirse lo que no es, es decir, algo diferente de lo que es. En segundo lugar, Aristóteles avanza con una crítica propia: Antístenes consideró inválida la predicación porque vincula varios nombres con un único referente en el plano ontológico, lo cual no es posible porque solo puede enunciarse cada cosa mediante su *lóγος* propio. El error de Antístenes, afirma el Estagirita, es comprensible porque, en un sentido, el *lóγος* propio de una cosa es solo uno, el de la definición que expresa su esencia. Sin embargo, en otro sentido son también *λόγοι* propios de la cosa aquellos enunciados que le atribuyen sus propiedades accidentales. Al postular un *οἰκεῖος λόγος* para cada cosa, Antístenes desconoce que el *λόγος* tiene distintos usos: en virtud de la estructura predicativa del lenguaje podemos hablar acerca de la cosa atribuyéndole su esencia –en cuyo caso

estaremos ante una y solo una predicación esencial, la definición-, en la cual establecemos la identidad entre sujeto y predicado. Pero también podemos referirnos a la cosa atribuyéndole un atributo suyo cualquiera –en cuyo caso no hacemos más que predicar algo de algo sin necesidad de establecer la identidad entre sujeto y predicado. En este segundo caso, la posesión de este atributo es afirmada como meramente accidental, no forma parte de la esencia de la cosa de la cual hablamos. En suma, Antístenes confunde predicación esencial y accidental porque para él solo puede enunciarse algo mediante su esencia (esta confusión se deriva, a su vez, de una confusión previa, aquella que iguala λόγος y ὄνομα). El error del socrático fue concebir toda predicación como una atribución de accidentes que no le corresponden a lo enunciado.

En el pensamiento maduro aristotélico algunas distinciones conceptuales de *Categorías* son reformuladas⁵⁹, en particular el presupuesto de que los individuos constituyen las entidades básicas de predicación esencial, puesto que el estatus de entidad primera pasa a sus formas (o esencias). En otras palabras, los individuos sustanciales, en tanto ὑποκείμενον de accidentes, continúan constituyendo los sujetos de predicación accidental pero, en tanto compuestos hilemórficos, ceden a las formas su estatus de entidades definibles.

Volveremos sobre estas cuestiones en el próximo capítulo (III.2), pero por ahora basta señalar que Aristóteles, a lo largo del *corpus*, concibió que las composiciones lógico-discursivas tienen por objeto reproducir estructuralmente las combinaciones ontológicas. La reflexión aristotélica se orienta a partir de la estructura lógico-lingüística (“lo primero o más conocido para nosotros”) para alcanzar la estructura ontológica (“lo más conocido en sí”) pero, advirtiendo siempre, que es necesario dilucidar la multiplicidad de sentidos que se ocultan detrás de la uniforme cópula “es” para no incurrir en errores del platonismo.

II.2.3 - "Ser" como "ser verdadero".

Aristóteles aborda la discusión propiamente dicha del concepto de verdad en el marco de la investigación ontológica (*Metaph.* V. 7 y VI. 4) que tiene por finalidad dilucidar los

⁵⁹ Los individuos sustanciales pasan a ser analizados como compuestos de materia y forma, y se niega el carácter sustancial de los predicados universales. Cf. G. E. L. Owen (1975) y M. Woods (1975) sostienen un cambio radical en el pensamiento aristotélico, mientras que F. Lewis (1991), M. L. Gill (1991), M. Wedin (2000) y D. Chales plantean, en diferentes variantes, una continuidad entre dichas obras.

distintos sentidos de τὸ ὄν (lo que es): “ser por accidente”, “ser por sí” (figuras de la predicación), “ser en potencia” y “ser en acto”, y “ser en el sentido de la verdad”:

“Además, “ser” y “es” significan que algo es verdadero, y “no ser” que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación. Así, que Sócrates es músico significa que tal cosa es verdad, o bien, que Sócrates es no-blanco, que tal cosa es verdad; por el contrario, que la diagonal no es conmensurable significa que es falso que lo sea” (*Metaph.* V. 7, 1017a31-35)

A diferencia de los otros sentidos de ser, el “ser como verdadero” no se refiere a una determinación ontológica sino que tiene por objeto los enunciados (o juicios) declarativos. Sin embargo, el pasaje en cuestión ha suscitado discusiones entre los especialistas por la dualidad de funciones que posee la cópula “es” (Pearson, 2005:6): de acuerdo con la primera línea interpretativa, el “ser verdadero” o el “ser falso” no se aplica a la cópula que integra la proposición y que cumple una función sintético-diarética sino a los enunciados o juicios declarativos en su conjunto. Independientemente de la modalidad predicativa -ya sea que el enunciado afirme (componga) o niegue (divida)-, con la palabra “es” podemos expresar que un enunciado es verdadero y con “no es” que es falso⁶⁰. En el texto griego, Aristóteles muestra este sentido específico anteponiendo al enunciado los verbos “ἔστι” y “οὐκ ἔστι”, lo cual puede traducirse aproximadamente anteponiendo las expresiones “es el caso que” y “no es el caso que”⁶¹:

- (a) “Sócrates *es* culto” = Es el caso que / es verdad que Sócrates es culto
- (b) “Sócrates *es* no blanco” = Es el caso que / es verdad que Sócrates no es blanco
- (c) “La diagonal del cuadrado *no es* conmensurable con el lado”

⁶⁰ En esta línea, Kirwan (1971:40, 146) sostiene que en V. 7 hay un sentido de “ser” que significa “es verdadero”. Por su parte, Brentano (2007:72-4), sostiene que este planteo es válido para *Metaph.* VI. 4 pero que es ligeramente modificado en V. 7, donde la cópula carga con una afirmación sobre el valor de verdad del enunciado que integra. Pearson (2005:201, n. 1) argumenta que la discusión en V. 7 sobre la significación de “es” como “es verdadero” no se relaciona directamente con la explicación del ser-como-verdad en VI. 4 y IX. 10. Pearson sostiene que el “ser en el sentido de la verdad” en *Metaph.* VI. 4 no indica ninguna función especial de la cópula en proposiciones que expresan la verdad, puesto que Aristóteles excluye el “ser como verdad” de su investigación del ser en tanto ser. Para el intérprete, en los ejemplos “ἔστι” y “οὐκ ἔστι” se aplican sobre enunciados previamente dados y significan “es verdadero” o “es falso” respectivamente tanto para afirmaciones como para negaciones.

⁶¹ Cf. *Metaph.* 1017a31-35 y Ross (1924: 308) para la reconstrucción de los ejemplos.

= No es el caso que / es falso que la diagonal del cuadrado sea conmensurable con el lado

(d) “El cuadrado de la diagonal *no es* conmensurable con el cuadrado del lado”

= No es el caso que / es falso que el cuadrado de la diagonal no sea conmensurable con el cuadrado del lado

Contra esta interpretación, se ha sostenido que la cópula “es” en su función sintético-diarética comporta un pronunciamiento implícito acerca de la verdad (o falsedad) del enunciado declarativo⁶². En otras palabras, en los enunciados apofánticos la cópula “es” siempre se encuentra cargada de fuerza asertiva y, por lo tanto, de un valor veritativo: decir “Sócrates *es* blanco” implícitamente es equivalente a afirmar “es verdad que Sócrates es blanco”⁶³.

Lo que confirma esta segunda lectura es la justificación de por qué el “ser como verdadero” debe ser excluido de la investigación ontológica sobre los sentido de “lo que es”:

“Y puesto que la combinación y la división tienen lugar en el pensamiento (ἐν δianoίᾳ) y no en las cosas (οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι), lo que es en este sentido es distinto de las cosas que son en el sentido primordial (pues el pensamiento junta o separa bien el qué-es (τὸ τί ἐστίν) de una cosa, bien la cualidad, bien la cantidad, bien alguna otra determinación suya), lo que es en los sentidos de “es accidentalmente” y “es verdadero” han de dejarse a un lado. Y es que la causa del uno es indeterminada y la del otro es una cierta afección del pensamiento (τοῦ δὲ τῆς δianoίᾳς τι πάθος), y ambos están referido al otro género -al que queda- de lo que es, y fuera de este género no manifiestan que exista ninguna naturaleza de lo que es. Por ello, dejémoslo de lado e investiguemos las causas y principios de lo que es mismo, en tanto que algo que es” (*Metaph.* VI. 4, 1027b29-1028a4).

⁶² De acuerdo con Tugendhat (1966:167-9), podemos entender todo “es” (o “no es”) que aparecen en los enunciados declarativos como un “es verdadero” (o “es falso”) sin requerir que se le anteponga un “ἔστι” o “οὐκ ἔστι”, simplemente repitiendo el enunciado dado de antemano afirmando o negando. Para el especialista, el “ser en el sentido de la verdad” no se corresponde con un sentido “copulativo” que tiene lugar en la δianoία (VI. 4) sino con un sentido “copulativo” propio del ser, al lado del “ser en el sentido de las categorías” (IX. 10): “ser en el sentido de la verdad” es denominado aquel ser que es correlato específico del enunciado.

⁶³ Como señala Vigo (2006:133-4), los enunciados declarativos pueden parafrasearse por medio de las expresiones anteriormente empleadas en los ejemplos (“es el caso que” o “es verdad que”). El uso enfático del “es” sirve para remarcar la pretensión de verdad que necesariamente tienen los enunciados afirmativos o negativos, mientras que el uso enfático de la cópula con la negación rechaza dicha pretensión de verdad. De acuerdo con Vigo, el énfasis tiene una función pragmática pero, desde el punto de vista lógico-semántico, puede eliminarse el predicado “es verdadero” sin pérdida de contenido, puesto que se trata de un predicado redundante.

En otras palabras, la función copulativa del verbo “ser” expresa valor de verdad en la medida en que enlaza nociones simples en el pensamiento y asevera que tienen correlato en lo real. Aquí Aristóteles afirma que la composición o la división que configura la cópula en el juicio porta valor de verdad *en tanto* tiene lugar en el pensamiento y no en el plano ontológico, razón por la cual su estudio no le compete a la ontología: en efecto, dicha investigación tiene por objeto el ser en el sentido fundamental, que incluye únicamente las categorías. El Estagirita compara el “ser en el sentido de la verdad” con el “ser accidental” porque ambos no tienen por objeto una naturaleza separada o una determinación del ser sino que son parasitarios del “ser en sentido fundamental”: los enlaces de la *διάνοια* presuponen las categorías en tanto elementos combinables en el juicio. El “ser verdadero” no refiere a las cosas sino que constituye una afección del pensamiento (*τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος*) en un doble sentido: el enlace del juicio indica o remite a las uniones y las divisiones de las categorías en el plano ontológico *en tanto* causa externa de (i) su génesis y (ii) de su valor de verdad⁶⁴. Como todo pensamiento, los enlaces consisten en afecciones (*παθήματα*) que tienen su causa en el plano ontológico, a la cual remiten en tanto representaciones o semejanzas (*ὁμοιώματα*): (i) en esta línea, las uniones y las divisiones, en tanto portadoras de verdad en el pensamiento, no introducen un nuevo sentido de ser sino que manifiestan una dependencia respecto del ser en sentido fundamental⁶⁵. La estructura relacional del juicio y del enunciado son afines y se derivan de la estructura de lo real. (ii) Por otro lado, tal como vimos en *DI 4*, la verdad y la falsedad no son cualidades de todo *λόγος* compuesto, sino solo de aquel que pretende revelar o mostrar a través de su composición las uniones y separaciones presentes en la realidad. De acuerdo con esta explicación, la verdad y la falsedad son cualidades de los juicios o de los enunciados según reproduzcan o no en su estructura predicativa las composiciones y las divisiones presentes en las cosas (*Metaph.* VI, 4 1027b18-23):

⁶⁴ Para Pearson (2005:201-231), el “ser como verdad” involucra dos aspectos, uno ontológico y otro verídico, *cfr.* pp. 7-8.

⁶⁵ Aubenque (1987: 160) señala: “el ser en cuanto verdadero no hace sino reiterar en el pensamiento lo que ya está contenido en el “otro género de lo que es”, o sea, lo que se expresa en las categorías. Se comprende así que Aristóteles nos invite a “dejar de lado”, en el estudio de los sentidos de ser, al ser en cuanto verdadero.

“Falso es, en efecto, decir de lo que es [lo unido], que no es [es separado] y que lo que no es [lo separado], es [es unido]; verdadero, que lo que es [lo unido], es [es unido] y lo que no es [lo separado], no es [es separado]. *Metaph.* IV, 7 1011b26-27 con agregados nuestros.

En otras palabras, el "ser como verdadero" constituye una afección que sobreviene al intelecto cuando este aprehende la correlación entre el enlace judicativo y las composiciones (o las divisiones) presentes en el plano ontológico: si la predicación se corresponde con la realidad, entonces el enunciado es verdadero, pero si no se produce tal correspondencia, entonces es falso. En este sentido, el "ser como verdadero" de V. 7 constituye una cualificación que el intelecto adhiere a los juicios y a los enunciados predicativos de acuerdo con cómo "muestran" (correcta o incorrectamente) lo unido o lo separado en la realidad⁶⁶.

Sin embargo, la caracterización precedente del "ser en el sentido de la verdad" en *Metaph.* VI. 4 se encuentra en abierta tensión con IX. 10, donde el Estagirita afirma que lo verdadero y lo falso tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas y que este constituye el sentido fundamental de ser (1051b1-3). Estas discrepancias textuales han dado origen a dos líneas interpretativas: en primer lugar, se encuentra la interpretación tradicional⁶⁷, para la cual el Estagirita sostuvo una teoría de la verdad por correspondencia y excluyó cualquier concepción "ontológica" de la verdad⁶⁸ y, en segundo lugar, podemos señalar algunas interpretaciones más recientes que han intentado mostrar que la conceptualización adecuacionista en el pensamiento aristotélico presupone una concepción ontológica de la verdad⁶⁹. De acuerdo con esta última línea, las composiciones y las

⁶⁶ Santo Tomás de Aquino distingue entre dos "usos" del intelecto: (1) el concepto simple se limita a aprehender la cosa conocida, (2) mientras que el intelecto (discursivo) conoce la verdad cuando aprehende la conformidad con la cosa conocida. El intelecto conoce la verdad a través de los enlaces que produce y de su correspondencia con las cosas. En esta línea, la adecuación presupone la semejanza de los conceptos pero le adiciona la conciencia de la identidad entre conceptos y cosas en virtud del juicio, el *locus* propio de la verdad. Cf. *De veritate*, a. 1, a. 3, resp., *S. Thol. I pars, q. XVI*, a. 2, q. 85, ad 1, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a 1, *In Peri Her.*, n. 31. En esta línea, para Brentano la verdad constituye el objeto de la facultad cognoscitiva que capta su conformidad con la realidad (2007:69).

⁶⁷ La mayoría de los estudiosos han interpretado *Metaph.* IX 10 a la luz de VI 4, argumentando que la verdad pertenece al ámbito de los enunciados y no al ámbito de las entidades, por ejemplo. Brentano (2007 [1862]), Tugendhat (1966), y Pearson (2005). Cfr. pp. 6-8.

⁶⁸ Algunos intérpretes como Maier (1896:14) y Wilpert (1940:120) argumentan que Aristóteles des-ontologiza el concepto de verdad remitiéndose a *Metaph.* VI. 4, en particular, al énfasis en el pensamiento como *tópos* de la composición y la división que constituyen el enunciado declarativo, y en la afección del pensamiento como causa de la verdad de dicho enunciado.

⁶⁹ Esta línea interpretativa tiene como precursor a Martin Heidegger (*Ser y Tiempo*, 1930: §44), cfr. p. 8.

divisiones en la $\delta\acute{\iota}\acute{o}\nu\omicron\iota\alpha$, para ser verdaderas, deben expresar una verdad previa que reside en el “ser unido” o el “ser separado” de las cosas mismas: el juicio humano está en la verdad cuando devela una verdad más fundamental que puede denominarse “antepredicativa”⁷⁰.

Aunque consideramos que ambas líneas interpretativas presentan dificultades, concordamos con la interpretación tradicional en que, en el caso de los objetos compuestos, la verdad reside en el enlace o la predicación y que es impropio hablar de una verdad “presente en las cosas” y “anterior al juicio o el discurso” ; sin embargo, no por ello, consideramos que la concepción predicativa de la verdad carezca de compromisos ontológicos. En la próxima sección avanzaremos sobre esta última cuestión pero por ahora debemos presentar los argumentos y la evidencia textual que desestiman la segunda lectura.

Fuera del contexto de *Metaph.* IX. 10, tenemos una llamativa mención de la “falsedad” presente en las cosas mismas que las lecturas antepredicativistas de la verdad aducen a su favor:

“Falso se dice en un sentido, como cuando se dice que una cosa es falsa, bien porque no se da la combinación correspondiente, bien porque es imposible la unión. (Así se dice que “la diagonal es conmensurable” o “tú estás sentado”: de estas cosas, la una es falsa siempre y la otra lo es a veces. En este sentido se trata de cosas que “no son”. Pero también todas aquellas cosas que, siendo ciertamente cosas que son, por naturaleza aparecen, o no cómo son, o no lo que son (Así, las siluetas y los sueños: son algo, desde luego, pero no aquello cuya imagen provocan”. Así pues, las cosas son llamadas falsas, bien porque ellas mismas no son, bien porque producen la imagen de algo que no es” (1024b17-26)

Cabe destacar que en el “diccionario” de *Metaph.* V Aristóteles no siempre desarrolla su propia conceptualización de los términos filosóficos sino que se limita a exponer sentidos de común circulación entre los hablantes. Tal es el caso del segundo sentido de “cosas falsas” (cosas “irreales” o “aparentes”) que bien puede oponerse a “cosas verdaderas” (entendiendo por ello cosas “reales” o “auténticas”). El primer caso es, no obstante, más complejo porque no remite explícitamente a la actividad judicativa o al carácter predicativo

⁷⁰ En esta línea, Thorp (1982) y Halper (1989:216-221) y Moreau (1961). Si bien sigue la línea heideggeriana, Pierre Aubenque (1962), hace un intento de conciliación entre una verdad predicativa y una verdad antepredicativa: “Hablar de una verdad de las cosas, es sencillamente significar que la verdad del discurso humano está siempre prefigurada, o más bien dada por anticipado, en las cosas, aun suponiendo que solo se desvela con ocasión del discurso que acerca de ellas instituímos” (1987: 162)

del enunciado y afirma que son falsas aquellas cosas que no están unidas en el plano ontológico. Ahora bien ¿qué sentido tiene fundamentar la falsedad de las cosas en su ser dividido independientemente del juicio y del enunciado que predica unas cosas de otras? ¿Por qué sería falso un πράγμα imposible como “la diagonal es conmensurable”? ¿La unión imposible entre la diagonal y la conmensurabilidad es en sí misma falsa o, más bien, es falso el juicio que las enlaza (siendo verdadero el juicio que las divide)? Si la verdad de la διάνοια consiste en expresar una verdad previa que reside en el enlace en las cosas, ¿no puede el ser dividido constituir objeto de discurso verdadero aún en el caso de uniones imposibles? Por otro lado, ¿de qué dependen las correlaciones “ser separado”-falsedad y “ser unido”-verdad en el caso de un πράγμα contingente como “tú estás sentado”? ¿La contingencia en el enlace ontológico implica contingencia en el valor de verdad de las cosas mismas o, por el contrario, en los juicios sobre esas cosas contingentes?

Lo que estas preguntas sugieren es que en el plano ontológico existen uniones y divisiones previas al juicio pero que estas no son en sí mismas falsas o verdaderas hasta que no son reveladas o articuladas en la estructura predicativa de una proposición: en esta línea, Aristóteles consideró que podemos hablar de las cosas como si tuvieran un valor de verdad *en tanto correlato* de nuestras creencias y de nuestro discurso⁷¹. En efecto, los dos sentidos de “falso” expuestos en el pasaje refieren al plano ontológico y tienen en común su ligazón al plano lógico-discursivo: así como una ilusión no es en sí misma falsa (sino nuestra creencia de que es real), las cosas son falsas porque creemos que están unidas (o separadas) cuando en realidad no lo están. Los juicios y los enunciados falsos fracasan en su pretensión de apofanticidad: no revelan o no dejan ver, en su estructura, los enlaces presentes en las cosas -el contraste con el plano ontológico nos permite verificar que “distorsionan” las combinaciones y las divisiones efectivas. Así, el concepto de verdad predicativa consiste en una relación que tiene lugar entre las articulaciones del plano ontológico y los enlaces del plano lógico-discursivo; el *locus* propio de la verdad es la predicación, el “ser unido” o “ser separado” de las cosas es independiente de las combinaciones y las divisiones lógico-discursivas. Esta es, precisamente, la tesis expuesta en *Metaph.* IX. 10:

⁷¹ Cf. Tugendhat (1998:169), Brentano (2007:70-1).

“...(i) en otro sentido [se dice "lo que es"y "lo que no es], lo que es verdadero o es falso, en el sentido más fundamental, lo cual tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas, (ii) de modo que dice la verdad en que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas, ¿cuándo se da o no se da lo que llamamos verdad o falsedad? (1051b1-6)

La primera afirmación sugiere una verdad presente en las cosas, al modo de *Metaph. V. 29*, pero a continuación el Estagirita aclara que la verdad radica en el juicio, dependiendo de si articula las categorías en el plano lógico-discursivo siguiendo los enlaces en el plano ontológico.

“Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo” (*Metaph. IX. 10*, 1051b6-9)

En el enlace judicativo o en la predicación lingüística hay implícita una direccionalidad de la proposición hacia un πράγμα que constituye el polo objetivo con el cual se determina su adecuación y, por ende, su valor de verdad. Las uniones y las divisiones entre las categorías en el plano ontológico constituyen la instancia antepredicativa con la cual se contrastan los enlaces del juicio: en tanto son independientes de la proposición, no tiene sentido asignarles valores de verdad; los enunciados, por el contrario, son relativos y dependen de los πράγματα porque los presuponen en tanto correlato en el plano ontológico: de allí que posean valor de verdad *en relación con* dichos objetos.

La concepción predicativa de la verdad presupone la estructura ontológica propia de la categoría de relativos, en particular, de la relación gnoseológica que mantiene el conocimiento con lo cognoscible: el primero se haya dispuesto hacia el segundo, mientras que lo inverso no tiene lugar. Abordaremos esta problemática en el próximo capítulo (III.1.4), pero por ahora baste señalar que el enunciado declarativo y el πράγμα que tiene por objeto guardan una relación asimétrica: juicios y enunciados son relativos porque se hallan dispuestos hacia la realidad (*Cat. 7 y 12*); por el contrario, los πράγματα se cuentan entre los relativos en la medida en que el pensamiento y el lenguaje son relativas a ellos (*Metaph. V. 15*). Esta asimetría se manifiesta no solo en la dependencia del valor de verdad de los enunciados respecto del πράγμα que tienen por objeto, sino también respecto de su modalidad veritativa:

"Ahora bien, si ciertas cosas están siempre unidas y no pueden separarse, mientras que otras están siempre separadas y no pueden darse unidas, y en fin, otras pueden darse de estos dos modos contrarios, "ser" consiste en darse unido y en ser uno, mientras que "no ser" consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad. Y respecto de las cosas que tienen esta doble posibilidad, la misma opinión y el mismo enunciado viene a ser verdadero y falso, es decir, puede a veces decir la verdad y a veces, una falsedad. Por el contrario, respecto de las cosas que no pueden ser de otro modo que como son, el mismo enunciado no viene a ser a veces verdadero y a veces falso, sino que por siempre es verdadero y falso" (*Metaph.* IX 10 1051b9-17).

Aquí el Estagirita afirma que la verdad o falsedad de nuestros juicios, así como su contingencia o su necesidad, dependen únicamente de cómo es la realidad: la combinación realizada por el intelecto será una verdad contingente si expresa una unidad contingente en la realidad; por el contrario, será una verdad necesaria si expresa una unidad necesaria en el plano ontológico. Si volvemos sobre los ejemplos de *Metaph.* V. 29 a partir del pasaje citado, podemos volver más comprensibles los ejemplos allí expuestos: puesto que "diagonal" y "commensurable" se encuentran siempre divididos, el juicio que los combina resulta siempre falso. Del mismo modo, la contingencia del valor de verdad de los juicios refleja en el plano lógico-discursivo la contingencia ontológica de las uniones y divisiones entre "tú" y "estar sentado". En otras palabras, la anterioridad fundamental del ser-unido o del ser-separado de las categorías impone, sobre el juicio y el enunciado, sus condiciones veritativas, de allí que Aristóteles afirme que este se trata del ser verdadero en sentido fundamental.

Tal como señalamos previamente esta afirmación no constituye una contradicción por parte del Estagirita: en *Metaph.* IX. 10 denomina "ser verdadero en sentido fundamental" a las combinaciones y las divisiones en el plano ontológico porque constituyen las condiciones ontológicas de posibilidad del enunciado declarativo pero, también, sus condiciones veritativas. Por un lado, podemos hablar de "ser en sentido fundamental" en un sentido ampliado que incluye no solo a las categorías sino también a sus enlaces y, por otro, podemos hablar de un sentido derivado de "ser verdadero": en tanto correlato de los enunciados declarativos, auténticos portadores de valores de verdad, podemos referirnos a los πράγματα como verdaderos o falsos. En esta línea, Aristóteles no se contradice con lo

expuesto previamente en *Metaph.* VI. 4⁷²: allí lo que es excluido del ser en sentido fundamental y, por lo tanto, de la investigación ontológica, es el “ser verdadero” en sentido propio, esto es, los enlaces que tienen lugar en el juicio y tienen por objeto el “ser fundamental” en sentido ampliado (o el “ser verdadero” en sentido derivado).

II.3.1 - Verdad, Contingencia y Determinismo.

En la sección anterior (II.2) abordamos dos de los requerimientos que todo discurso evaluable veritativamente debe satisfacer -a saber, la composición del enunciado y su carácter declarativo-, dejando el tratamiento del tercer requisito (la decidibilidad) para la presente sección en virtud de su complejidad. Así como el segundo requerimiento constituye una suerte de especificación del primero (no toda combinación de términos es evaluable veritativamente sino solo los enunciados apofánticos), el tercer requerimiento constituye una nueva limitación: únicamente poseen valor de verdad aquellos enunciados declarativos sobre los cuales puede determinarse si son verdaderos o falsos en relación con el *πράγμα* que tiene por objeto. En esta línea, los enunciados sobre el pasado y el presente satisfacen el requisito de decidibilidad porque tienen un objeto necesario (y definido), mientras que los enunciados sobre el futuro no cumplen con el requerimiento porque refieren a eventos contingentes (indefinidos).

Este requerimiento, a diferencia de los anteriores, no es explícito en el texto sino que constituye el resultado de una vasta discusión interpretativa sobre el problema de los

⁷² Aubenque explica la contradicción entre *Metaph.* VI. 4 y IX. 10 sobre la primacía del sentido de “ser” como verdad apelando a la distinción entre verdad lógica (o predicativa) y verdad ontológica (o antepredicativa): en VI. 4, Aristóteles excluye la verdad lógica del ser en sentido fundamental porque no le añade ninguna determinación, constituye una reiteración del ser en el plano del pensamiento. Por el contrario, en IX. 10 afirma la primacía de este sentido porque alude a la concepción ontológica: “nosotros no podríamos decir nada del ser si este no fuese verdad, o sea, apertura del discurso humano que lo desvela” (1974:163). El ser en cuanto verdadero designa, según Aubenque, el ser como cópula de la proposición, la cual no se identifica con el resto de las significaciones categoriales sino con el fundamento de toda significación: “el verbo ser, considerado en su función copulativa, es el lugar privilegiado donde la intensión significante desborda hacia las cosas y donde las cosas nacen al sentido, un sentido que no puede decirse que estaba oculto en ellas y bastaba con descubrirlo, sino que se constituye al tiempo de declararlo” (1974:164). El ser como verdadero, en sentido fundamental, representa la apertura y disponibilidad fundamentales en virtud de las cuales es posible un discurso humano acerca del ser. A nuestro juicio, podemos evitar atribuir al Estagirita una concepción ontológica de la verdad, si consideramos que, impropriamente, habla de la verdad en las cosas para referirse a las condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad, que tiene lugar únicamente en el juicio y el enunciado declarativo.

“futuros contingentes” en *DI 9*; discusión que desde la Antigüedad⁷³ ha girado en torno a los principios lógicos⁷⁴ involucrados en la argumentación dialéctica hasta la concepción aristotélica del tiempo y la necesidad⁷⁵.

Entre los especialistas no hay común acuerdo acerca de cuál es la problemática abordada en *DI 9*, es decir, cuál es la posición que Aristóteles discute en un contexto eminentemente dialéctico. Las interpretaciones en pugna identifican esta posición o bien con el fatalismo o bien con el determinismo causal: a grandes rasgos, la primera problemática consiste en el intento de reconciliar la creencia generalizada de que todos los eventos se encuentran causalmente determinados con la opinión de que podemos actuar libremente, es decir, que podríamos haber evitado actuar como efectivamente lo hicimos. En cambio, la segunda problemática refiere a la reconciliación entre dicha concepción de la libertad con el presupuesto de que todos los enunciados son o bien verdaderos o bien falsos (White, 1981: 231). En otras palabras, el fatalismo se distingue del determinismo causal en que afirma únicamente que la verdad (de un enunciado) implica la necesidad (de lo predicado), mientras que el determinismo causal consiste en la tesis de acuerdo con la cual todo evento es producto de causas necesarias (Fine, 1984:23, n. 2).

Las tradiciones interpretativas antigua y moderna coinciden en denominar "interpretación tradicional" a un conjunto de lecturas que comparten tanto la reconstrucción

⁷³ De acuerdo con el testimonio de Simplicio, los peripatéticos sostuvieron la interpretación tradicional y también, de acuerdo con Boecio, los estoicos. Algunos filósofos y comentaristas de Aristóteles (como Epicureo, Nicóstrato y Alejandro de Afrodisia) sostuvieron esta lectura porque, argüían, era el único modo de evitar el determinismo, mientras que otros (como Crisipo de Solos y Cicerón) rechazaron esta posición. Otros comentaristas antiguos como Boecio y Amonio no adhirieron a la interpretación tradicional: aunque los enunciados sobre eventos futuros son verdaderos o falsos, no son absolutamente verdaderos o absolutamente falsos. Para Boecio la falta de determinación veritativa de los enunciados no se funda en nuestra ignorancia, sino en la naturaleza de esta clase de proposiciones. Para un completo estado de la cuestión de estas posiciones, *cfr.* Sorabji (1980: 92)

⁷⁴ Entre los antiguos que sostuvieron la interpretación tradicional, hubo un consenso generalizado de que el principio lógico en discusión en *DI 9* era el Principio de Bivalencia (PB): “todo enunciado es o bien verdadero o bien falso”. A partir de J. Lukasiewicz (1920 y 1965) se incorporó al análisis textual y a la discusión interpretativa el Principio del Tercero Excluido (PTE): “Una disyunción compuesta de proposiciones contradictorias es necesariamente verdadera”. Finalmente, Whitaker (1995) destacó en la argumentación fatalista la función de la Regla de Pares Contradictorios (RPC): “En una disyunción compuesta de proposiciones contradictorias, una necesariamente es verdadera y la otra falsa”. No hay consenso entre los especialistas:

⁷⁵ Sobre estas dos últimas cuestiones, *cfr.* especialmente Hintikka (1973), McKim (1972), Von Wright (1979), Sorabji (1980), Fine (1984) y Frede (1985) y Crivelli (2004).

de la argumentación fatalista como la refutación aristotélica de dicha posición⁷⁶. En *DI 9*, el fatalismo argumenta el pasaje de la verdad a la necesidad partiendo del Principio de Bivalencia (PB) y, según la interpretación tradicional, Aristóteles consideró que se trataba de una argumentación válida pero endeble. Si asumimos que las predicciones se ajustan al PB, entonces la verdad de un enunciado sobre el futuro implica la necesidad de que tenga lugar el evento predicho⁷⁷. La argumentación fatalista parte de la inalterabilidad del pasado: si una predicción era verdadera en el pasado, entonces siempre fue verdadera y el futuro, en consecuencia, es necesario⁷⁸. Aristóteles aceptaría la inferencia fatalista porque apela a la necesidad del presente y del pasado: puesto que no podemos modificar el pasado o el presente, no podemos modificar los valores de verdad de los enunciados formulados en un tiempo pretérito o actual.

De acuerdo con la interpretación tradicional, la estrategia aristotélica en *DI 9* para refutar el fatalismo se basa en el rechazo (o la limitación) del PB; en otras palabras, para refutar la necesidad de los eventos futuros, debe negarse que las predicciones sean ya verdaderas o falsas antes de que tenga lugar el evento enunciado. De este modo, las predicciones sobre futuros contingentes carecen de valor de verdad antes de que los eventos que describen tengan lugar, pero pueden volverse verdaderas o falsas cuando el evento predicho ocurre⁷⁹.

⁷⁶ Entre los especialistas modernos, R. Sorabji (1980), D. Frede (1985), van Rijen (1989) y R. Gaskin (1995) sostienen la interpretación tradicional.

⁷⁷ En este sentido, el determinismo sostendría que los valores de verdad de las proposiciones, independientemente de su formulación concreta, son atemporales. En efecto, la enunciación atemporal se condice con la visión determinista (siempre fue verdadera o falsa esta predicción, es decir, el enunciado no cambia su valor de verdad), mientras que la enunciación temporal se corresponde con una concepción no-determinista (los enunciados se vuelven verdaderos o falsos de acuerdo con lo que sucede en el curso del tiempo). Para una completa discusión sobre la formulación temporal o atemporal de los enunciados predicativos, ver la detallada discusión de Sorabji (1980: 96-103).

⁷⁸ Según Fine (1984:23, n. 2), el fatalismo se distingue del determinismo causal, el cual sostiene la tesis de que todo evento está necesariamente causado. Para Fine, Aristóteles rechaza el fatalismo pero su posición se acerca a un determinismo causal. Aunque rechaza la interpretación tradicional, McKim (1971-91) considera que el argumento de 18a34-b9 se fundamenta en la necesidad del pasado y del presente. Por su parte, Hintikka (1973) considera que el fatalismo supone el hecho de que toda verdad actual siempre fue verdadera.

⁷⁹ Ackrill (1963: 133, 140-2) mantiene una variante particular de la interpretación tradicional de acuerdo con la cual Aristóteles no rechaza el PB sino que lo cualifica con un "todavía": los enunciados incluidos en una disyunción ("mañana tendrá lugar una batalla naval o no tendrá lugar una batalla naval") son verdaderos o falsos, pero no todavía (19a36-9), es decir, son veritativamente indeterminados hasta que el futuro ocurra. Según Ackrill (163:140), Aristóteles acepta la deducción determinista (si toda predicación es o bien verdadera o bien falsa, entonces todo ocurre por necesidad), pero luego invierte el argumento: puesto que muchos eventos no son aún necesarios (19a7-32), no es necesario que sus respectivas predicciones sean ya verdaderas o falsas (19a32-9).

Por otro lado, las interpretaciones no-tradicionales, aunque heterogéneas, se caracterizan por desplazar el eje de la discusión del PB o, incluso, admitir la vigencia plena del principio en relación con los eventos futuros. La pionera en este tipo de lecturas, sin duda fue Anscombe (1967), quien sostuvo que *DI 9* no suspende la validez del PB sino que introduce la distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes. De acuerdo con la intérprete, Aristóteles establece la necesidad factual propia del pasado y del presente en contraposición a la contingencia propia del futuro: los valores de verdad asignados a las proposiciones deben reflejar la diferencia ontológica entre estados de cosas pasados-presentes y futuros.

Por otro lado, Fine (1984) rechaza la interpretación tradicional al sostener que Aristóteles acepta los presupuestos de la argumentación fatalista pero no admite la inferencia porque el pasaje de verdad a necesidad implica una confusión de *necessitas consequentiae* y *necessitas consequentis*⁸⁰, es decir, una falacia de división. La finalidad de distinguir entre dos clases de necesidad estriba en evitar confundirlas: si la necesidad condicional se confunde con la incondicional, se atribuye ilegítimamente necesidad intrínseca al consecuente de un condicional. Para la especialista, esta confusión se encuentra en el centro de la argumentación fatalista: la necesidad intrínseca de la disyunción "mañana tendrá lugar una batalla naval o no tendrá lugar una batalla naval" es en sí misma necesaria, pero deducir la necesidad de uno de sus proposiciones es falaz porque le adhiere a estas una necesidad que les es ajena (1984: 29-31). La confusión entre los dos tipos de necesidad transfiere ilícitamente el operador modal del condicional al consecuente. Solo los enunciados que tienen por objeto lo que no puede ser de otro modo (el ámbito supralunar) son necesarios incondicionalmente, mientras que los enunciados que versan sobre los eventos regulares o azarosos son necesarios de forma condicional.

Finalmente, Whitaker (1996:111-12) rechaza la interpretación tradicional al negar que el PB constituya el eje de la discusión en *DI 9*, y al afirmar que el fatalismo basa su argumentación en la presuposición de validez de la Regla de Pares Contradictorios (RPC)

⁸⁰ El primer tipo de necesidad lógica rige los condicionales: si el antecedente es verdadero, entonces el consecuente también debe serlo, pero el consecuente no es, en sí mismo, necesario. Por el contrario, la segunda clase de necesidad se aplica a la proposición consecuente de un condicional. En otras palabras, se trata de una necesidad incondicional (o no cualificada): si *x* es presente, *x* es necesario. De acuerdo con Fine (1984:26), la necesidad cualificada en la silogística es estructuralmente idéntica a la necesidad hipotética en los contextos teleológicos (*x* es necesario en función de un fin y al que tiende).

respecto de los enunciados futuros: Aristóteles acepta la inferencia fatalista (de la verdad a la necesidad) porque, de acuerdo con la teoría correspondentista de la verdad, todo enunciado verdadero debe tener un referente. Si RPC es válida, entonces la verdad (o la falsedad) de sus proposiciones implica la necesidad de lo predicho por el enunciado, el futuro es necesario y nada ocurre por azar (18a34-16). Consecuentemente, arguye Whitaker, la refutación del fatalismo no implica la negación de PB sino de la RPC⁸¹.

Por nuestra parte, consideramos que el tratamiento de los futuros contingentes en *DI 9* es, en general, sumamente complejo debido a la laxitud con la que el Estagirita expone y conecta sus argumentos, habilitando múltiples y diferentes interpretaciones que, en su pretensión de abarcar la totalidad del capítulo, revelan falencias conceptuales, omisiones textuales o proyectan sobre el pensamiento aristotélico concepciones que le son ajenas. En efecto, entendemos que la dificultosa reconstrucción de los argumentos allí formulados se debe a que Aristóteles no es explícito acerca de la concepción determinista contra la cual discute en el marco dialéctico del capítulo. Nuestra estrategia interpretativa consiste en analizar *DI 9* a partir de nociones y problemas explícitamente abordados por el Estagirita en otras partes del *corpus* que son relevantes para dilucidar la posición rival y la crítica aristotélica. En líneas generales, acordamos con la interpretación tradicional que el eje de la discusión es el PB y que su limitación funda el criterio de decibilidad; sin embargo consideramos que yerra en considerar que la posición criticada no se identifica con el determinismo sino con el fatalismo⁸². En esta línea, nuestro abordaje de *DI 9* partirá de las

⁸¹ De acuerdo con Whitaker, una excepción a la RPC no constituye necesariamente una excepción al PB, el cual solo es contradicho por un único enunciado que sea simultáneamente verdadero y falso o que no sea ni verdadero ni falso. Para que la RPC no se cumpla, un par de enunciados contradictorios deben ser, a la vez, verdaderos y falsos: considerados en sí mismos cada uno de los enunciados del par tiene uno y solo un valor de verdad, por lo que cumplen con el PB. En este sentido, de la afirmación de que cada enunciado es o verdadero o falso, no se sigue que esta sea necesariamente verdadera, mientras que de la RPC se deduce que uno de las proposiciones que lo integran debe ser necesariamente verdadera.

⁸² En contraposición a las lecturas fatalistas, podemos hablar de una "interpretación causal" sostenida por algunos especialistas -Bäck (1992), Von Wright (1984) y White (1981): la argumentación determinista enfatiza la inmutabilidad de los estados de cosas pasados y presentes porque estos ofician de *truthmakers* de los enunciados sobre el futuro. Si los estados de cosas pasados y presentes constituyen la causa de los eventos futuros -no pudiendo ocurrir las cosas de otro modo-, entonces estos presentan las condiciones veritativas de las predicciones. De acuerdo con esta lectura, una vez esclarecida la conexión causal entre pasado y futuro, queda en evidencia que la discusión de *DI 9* no versa sobre el fatalismo en sí mismo (el pasaje de la verdad a la necesidad), sino el determinismo causal y su amenaza al libre albedrío. En esta línea, la respuesta aristotélica al determinismo estribaría en negar el PB al negar que los estados de cosas pasados y presentes constituyan *truthmakers* legítimos de las predicciones.

nociones de "causa", "naturaleza" y "azar" tal como son conceptualizadas en *Phys* II. 8, 9 y *Metaph.* V. 5 y VI. 3 con la finalidad de dilucidar los compromisos fisico-ontológicos de la teoría aristotélica de la verdad predicativa. Por otra parte, sostenemos que el Estagirita va cambiando los principios lógicos que emplea en su argumentación pero siempre manteniendo el PB como el principio sobre el que se basan los demás.

III.3.2 - La batalla naval: verdad y determinismo en *DI*. 9

Aristóteles comienza *DI* 9 (18a28-34) preguntándose si los enunciados que tienen por objeto eventos particulares que aún no han ocurrido son verdaderos o falsos (o escapan a esta alternativa como señalan algunos comentaristas⁸³); en efecto, el Estagirita formula este interrogante a partir del contraste con los enunciados sobre el pasado y el presente, que necesariamente se ajustan al Principio de Bivalencia (PB): todo enunciado es o bien verdadero, o bien falso. Aristóteles plantea el problema sobre los enunciados futuros de un modo peculiar: a través de la Regla de Pares Contradictorios (RPC): en un par contradictorio de enunciados (ἀντιφασίς), necesariamente uno es verdadero y el otro falso.

“En efecto, si toda afirmación o negación es verdadera o falsa, también es necesario que absolutamente todo [lo que se dice], o bien se dé, o bien no se dé. Pues si alguien declara que algo ocurrirá, mientras que otro niega esto mismo, es evidente que uno de los dos estará en lo cierto, si es verdad que toda afirmación es, o bien verdadera, o bien falsa (en efecto, ambas proposiciones no se darán a la vez en tales casos)” (*DI* 9, 18a34-39)

La RPC se funda en la dependencia del valor de verdad de las proposiciones respecto de sus objetos: una afirmación y su negación no pueden ser ambas verdaderas (o ambas falsas) porque no existe un objeto o un evento en el plano ontológico que haga simultáneamente

⁸³ Dentro de la interpretación tradicional podemos distinguir dos variantes en el rechazo al PB: considerar que las predicciones no tienen valor de verdad en absoluto, o que esta indeterminación (o "neutralidad") sea considerada en sí misma un tercer valor de verdad. En la primera línea, M. Kneale (1962) ha argumentado que Aristóteles rechaza el PB pero mantiene la validez del Principio del Tercero Excluido (PTE). De acuerdo con esta reconstrucción interpretativa, el Estagirita sostendría, por un lado, que las predicciones carecen de valor de verdad, y, en consecuencia, que su valor de verdad no se encuentra fijado de antemano. En la segunda variante interpretativa, J. Lukasiewicz (1920 y 1965) y A. N. Prior (1957) sostienen que Aristóteles rechaza tanto el PB como el PTE en el caso de enunciados sobre futuros contingentes: estas proposiciones no son ni verdaderas ni falsas, sino que poseen un valor de verdad neutral.

verdaderos o falsos ambos enunciados. La verdad predicativa implica una correlatividad⁸⁴: si el enunciado es verdadero, entonces necesariamente tiene lugar aquello que describe e, inversamente, si tiene lugar lo descrito por el enunciado, este es verdadero; la falsedad se da en el caso contrario (18a39-b4). Ahora bien, la necesidad del *πράγμα* no consiste en una necesidad intrínseca, sino que se deriva de la reciprocidad existencial (*Cat.* 14b14-22) que mantiene con el enunciado declarativo: en otras palabras, un objeto o un evento es necesario en tanto correlato del enunciado verdadero, pero no es necesario en sí mismo. Es por ello que la regla del RCP es introducida en el argumento con fines dialécticos, para robustecer la posición del adversario al garantizar la necesidad intrínseca del *πράγμα*: la verdad y la falsedad se reparten necesariamente entre la afirmación y la negación que componen la contradicción si lo que ocurre en el plano ontológico es en sí mismo necesario. En otras palabras, si la regla refleja una imposibilidad en el plano ontológico (que simultáneamente tengan (o no) lugar los *πράγματα* que corresponden a los enunciados verdadero y falso), entonces el valor de verdad de sendos enunciados es necesario porque se deriva de cómo son las cosas.

A partir de la necesidad que caracteriza el vínculo entre el enunciado que integra la contradicción y el *πράγμα*, el adversario dialéctico concluye:

“De lo que se sigue que nada existe ni acontece -ni existirá o no existirá- ni por casualidad, ni de uno u otro modo al azar, sino que absolutamente todo se da por necesidad y no de una u otra manera (pues o bien el que afirma, o bien el que niega, dice la verdad). Pues de lo contrario todo podría haber ocurrido, ya que lo que puede darse de una u otra manera al azar no es (ni será) más bien de un modo que del otro”. (*DI* 9, 18b5-b9).

⁸⁴ Frede (1985:39-40) señala que el enunciado y el hecho que tiene por objeto constituyen ítems pertenecientes a la categoría de relativos que (i) presuponen una asimetría: los hechos son anteriores y constituyen la causa de la verdad o la falsedad de los enunciados. Sin embargo, (ii) como el resto de los relativos, son recíprocos en su implicación existencial: si la proposición *p* es verdadera, entonces es necesario el hecho *x* y viceversa. Sin embargo, la necesidad en cuestión no es absoluta o causal sino lógica: el hecho es necesario de acuerdo con el presupuesto de que el enunciado que le corresponde es verdadero. De acuerdo con Frede, la necesidad semántica propia de los relativos implica solo que a un valor de verdad definido le corresponde un hecho definido (y a la inversa). De acuerdo con la autora, esta tesis no suscita dificultades cuando concierne a hechos presentes (que ya están dados), pero cuando se aplica a eventos futuros genera problemas porque estos son contingentes.

En otras palabras, si los enunciados declarativos verdaderos se caracterizan por reflejar un πράγμα en el plano ontológico, entonces el objeto futuro al cual refiere el enunciado verdadero, debe ser necesario en tanto causa antecedente de su valor de verdad. El correlato del enunciado verdadero futuro no puede darse por azar porque “lo que ocurre de una u otra manera” o “por casualidad” no está fijado o no se encuentra dispuesto de un modo determinado respecto de su ocurrencia, lo que excluye la posibilidad de predicar (afirmativa o negativamente) algo de él; mientras que el πράγμα del enunciado verdadero supone precisamente esta posibilidad. Ahora bien, ¿qué clase de necesidad está supuesta en este argumento? ¿Por qué la necesidad es incompatible con el azar?

De acuerdo con la definición de "necesidad" de *Metaph.* V. 5, es necesario aquello que no puede ser de otro modo que como es, y todas las restantes cosas se dicen necesarias en relación con este sentido principal (1015a33-6). Es por ello que la necesidad excluye la causalidad accidental y el azar, los cuales se caracterizan por la contingencia y la variabilidad. Aristóteles aborda explícitamente el problema de la compatibilidad entre necesidad y azar en su crítica a la filosofía atomista en *Phys.* II. 8-9, a la cual el Estagirita le adjudica tesis aparentemente incompatibles⁸⁵ (*Phys.* II. 4, 196a24-35): (i) El azar no es una causa real, (ii) todo ocurre por *necesidad*, y (iii) el azar es la causa del cosmos. En esta línea, el Estagirita atribuye a Demócrito dos visiones diferentes del azar: por un lado, la ausencia de una causa determinada y, por el otro, la ausencia de una finalidad que guíe los procesos naturales. De acuerdo con la primera visión (*Phys.* II. 4, 195b36-196a5), azar y causalidad son nociones incompatibles, puesto que lo azaroso se vincula con lo inexplicable y, por lo tanto, con la ignorancia de las causas, mientras que la causalidad implica la posibilidad de remontarse a los principios explicativos y a las causas productoras de los fenómenos. En la segunda visión sobre el azar (*Phys.* II. 4, 195b31-33), por el contrario, causalidad y azar son compatibles puesto que esta es entendida como una causa, es decir, como la necesidad ciega que resulta de la composición atómico-material de los objetos. En otras palabras, en la interpretación aristotélica del atomismo, el azar es entendido como necesidad porque carece de propósito alguno y es el resultado de una causalidad mecánica.

Ahora bien, la crítica aristotélica al atomismo se centra en el segundo sentido de azar y tiene por finalidad mostrar que lo necesario y lo azaroso se distinguen conceptual y

⁸⁵ Cfr. Rossi, 2011:98-116

realmente y, a la par, procura distinguir los ámbitos que rigen. En otras palabras, el Estagirita no impugna las nociones de necesidad y de azar, sino que las restringe y las reinterpreta de acuerdo con su concepción teleológica de la naturaleza⁸⁶: en el ámbito supralunar (el primer motor inmóvil y los astros) rige la necesidad porque el movimiento no se encuentra impedido nunca de alcanzar su finalidad en virtud de la ausencia de materia o la incorruptibilidad material. En contraposición, en el ámbito sublunar los procesos naturales ocurren con regularidad pero admiten el azar: la razón de ello es que las entidades sensibles se encuentran compuestas de forma y materia corruptible: la forma se identifica con el fin y la materia con el medio para su realización (II.8 199a6-31, 199b16-17, II.9 200a25-36). La materia es necesaria al proceso teleológico solo en cuanto medio: su funcionalidad e integración a la entidad natural están determinados por el fin al que tiende, esto es, la forma⁸⁷. La materia, sin embargo, posee sus propias tendencias naturales que producen algunos procesos específicos en los compuestos sensibles, tales como el decaimiento y la corrupción⁸⁸.

En esta línea, la forma explica la regularidad en los procesos naturales, mientras que la materia daría cuenta de la excepcionalidad de ciertos fenómenos. En efecto, en *Phys.* II 8 Aristóteles argumenta contra Empédocles que la presencia de determinadas partes en los animales y el crecimiento de las plantas no tienen por causa el azar sino cierta finalidad:

⁸⁶ Si bien en algunos contextos específicos el Estagirita emplea el término naturaleza (φύσις) para referirse a la totalidad de los seres y los procesos naturales (*DC* II 8, 290a31, *DA* III 9, 432b21), el sentido más relevante y más desarrollado en su filosofía natural es el de esencia de una entidad individual. De acuerdo con este sentido, la naturaleza constituye lo más propio de una entidad particular. En *Phys.* II 1 y *Metaph.* V 4 Aristóteles conceptualiza este sentido técnico exponiendo tres de sus rasgos fundamentales: (1) La naturaleza constituye un principio (ἀρχή) o causa (αἰτία), (2) inmanente, (3) del movimiento y reposo de las entidades naturales. Los entes naturales tienen un principio innato de cambio: la noción de “naturaleza”, por tanto, se encuentra esencialmente unida a la de “movimiento”. En este sentido “naturaleza (...) es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas” (*Metaph.* V 1015a11-13).

⁸⁷ En otras palabras, la forma actúa como causa final en los procesos naturales: su realización implica la necesidad de determinados materiales. Se trata de la llamada “necesidad hipotética”, definida en *Metaph.* 1015a2 como algo sin lo cual el bien no puede realizarse. Desde el punto de vista del fin, la materia es condición necesaria para la realización de la forma. El fin es causa de la materia (es decir, es aquello en vista de lo cual la materia se mueve) mientras que la materia no es causa del fin (vale decir, no es aquello a causa de lo cual el τέλος se realiza). La forma es causa de la materia en la medida en que esta existe en tanto y en cuanto es un medio y un instrumento para la realización de la primera (Rossi: 2011:74-80).

⁸⁸ Estos procesos no se enraízan en la naturaleza formal del compuesto sino en su naturaleza material; dos tendencias contrarrestan las funciones propias de la forma (en tanto principio de identidad y movimiento): por un lado, las partes materiales de los compuestos poseen una inclinación innata a la dispersión y, por otro, la acción de otras entidades materiales involucra al compuesto en procesos que no tienen por causa su forma específica.

"son por naturaleza todas aquellas cosas que se mueven continuamente en virtud de un principio inmanente y se dirigen a un fin. Y cada uno de estos principios produce un fin diferente para cada cosa (...) Y cuando esto se produce siempre o la mayor parte de las veces no es por accidente ni por azar. En los entes naturales, en cambio, siempre es así si nada lo impide" (199b15-25).

El fenómeno del movimiento de las entidades naturales no puede explicarse recurriendo al azar porque posee regularidad, la cual no solo es incompatible con la causalidad accidental sino que presupone, sostiene el Estagirita, la referencia a una causa final (el término final del proceso): de no mediar interferencias, las entidades naturales experimentan procesos de cambio que tienden a la realización de su propio bien, es decir, de su naturaleza entendida como forma (*Phys*, II.1 193b12-21)

Ahora bien, la regularidad en el ámbito sublunar implica también el fenómeno opuesto: los procesos naturales no ocurren ni arriban siempre al mismo resultado -constituyen lo que se da en "la mayor parte de las veces"-, porque, de hecho, ocurre en la naturaleza fenómenos excepcionales, producto de causas accidentales⁸⁹ (*Phys*.II. 4, 196b17-197a1). Las causas por accidente, a diferencia de las causas por sí, no producen lo causado en virtud de su propia naturaleza y, por lo tanto, no causan ni de modo necesario ni la mayoría de las veces su efecto (*Phys*.II. 4, 197b12-21)

En *Metaph.* VI. 3, Aristóteles expone, aunque con bastante oscuridad, la incompatibilidad de las causas accidentales con el determinismo: estas introducen la contingencia en la cadena de causas necesarias al constituir el punto de partida de aquello que puede ser de un modo u otro (Dudley, 2013:). Allí Aristóteles afirma:

"Que hay principios y causas que pueden generarse y destruirse, sin un proceso de generación y destrucción, es evidente. De no ser así, todas las cosas sucederían necesariamente, ya que necesariamente ha de haber una causa no accidental de lo que está en proceso de generación y destrucción" (*Metaph.* VI. 3, 1027a29-32).

En otras palabras, si solo existieran causas *per se* de todo lo que se genera y se corrompe, entonces todo ocurriría por necesidad. Si este fuese el caso, podríamos

⁸⁹ En los compuestos hilemórficos la naturaleza material es responsable de los procesos de cambio que escapan a la causalidad formal y, por ende, a la regularidad. En otras palabras, la materia oficia de causa de aquellos procesos que no obedecen a finalidad alguna, y que tienen por fundamento las propiedades materiales propias del compuesto y de los objetos que interactúan con él en el ámbito sublunar.

retroceder en la cadena causal, eslabón por eslabón, hasta llegar a la causa que produjo lo causado en el presente. Del mismo modo, podríamos deducir de los eventos pasados la necesidad de los eventos futuros. Sin embargo, si retrocedemos al pasado en la cadena causal, nos detendremos forzosamente en algún punto en una causa accidental, cuyos efectos son impredecibles y contingentes. Del mismo modo, no es posible hacer predicciones porque no está determinada la ocurrencia de los eventos en el futuro, puesto que sus causas son contingentes (*Metaph.* VI. 31027a32-b14). En otras palabras, el futuro no puede predecirse porque la cadena causal no involucra únicamente causas *per se* sino también causas accidentales, de allí que los eventos futuros sean indeterminados. Recordemos que el carácter accidental de la causa implica que su efecto no se sigue necesariamente de ella, sino contingentemente, y en virtud de otras coincidencias causales.

El azar -tanto en el ámbito de la naturaleza como en el ámbito humano-, presupone un trasfondo teleológico: puesto que la regularidad de los procesos tiende a un fin, lo inesperado e irregular consiste en que no se arribe a dicho fin. Todo fenómeno azaroso tiene una causa *per se* que tiende a un fin regular y esperable pero que, sin embargo, por sufrir una interferencia causal por parte de causas accidentales, cambia su resultado por otro irregular e inesperado. La interferencia causal se produce en virtud de una coincidencia fortuita y contingente entre la causa *per se* y otras entidades que, en virtud de la coincidencia, devienen en causas accidentales.

En suma, el carácter excepcional e inesperado del azar lo vuelve impredecible por la ciencia y, a la par, irreducible a la necesidad⁹⁰. Sin embargo, ello no implica que los fenómenos azarosos sean inexplicables: el evento que ocurre por azar puede explicarse a posteriori apelando a sus causas *per se* y a sus causas accidentales, una vez que estas han efectivamente operado para producirlo. En otras palabras, algo es una causa una vez que ha actuado como causa. En esta línea, los eventos pasados y presentes son necesarios y están suficientemente determinados por sus causas, en el sentido de que son inmodificables pero no en el sentido de que su ocurrencia fuese indefectible.

⁹⁰ En esta línea, Dudley (2012: 316) considera que el determinismo en Aristóteles es epistemológico: "Aristotle relates necessity (determinism) to scientific knowledge. That which is determined is knowable (and theoretically foreseeable). That which is essentially unforeseeable is not predetermined. Determined means "known as determined". It is irrational to hold that anything in the future is determined, if it cannot be known to be determined. In other words, necessity is a category of the mind".

Regresando a *DI 9*, podemos constatar la razón por la cual el Estagirita compara los enunciados verdaderos sobre el pasado y el presente con los enunciados verdaderos sobre el futuro: la causa de la verdad, en el primer caso, es un evento u objeto que es necesario, es decir, inmodificable; mientras que en el segundo caso, el correlato del enunciado aún no ha ocurrido y es contingente. En otras palabras, la verdad implica necesidad solo en el caso de los enunciados sobre eventos pasados y presentes, pero no en el caso de enunciados sobre eventos futuros. La necesidad de un evento en virtud de sus causas solo se cumple para el caso de lo pasado y lo presente, pero no para el futuro.

No obstante, analicemos el argumento determinista en *DI 9*, de acuerdo con el cual todos los enunciados, independientemente del tiempo verbal de su formulación, implican necesidad:

"Además, si algo es blanco ahora, era verdad decir antes que ese algo será blanco, de modo que siempre⁹¹ fue verdad afirmar, de cualquiera de los acontecimientos pretéritos que ocurrirá. Pero si siempre fue verdad decir que un evento es o será, este no podía ocurrir ni dejar de ocurrir en el futuro. Es imposible que no ocurra aquello que no puede no ocurrir y es necesario que ocurra lo que es imposible que no ocurra. En consecuencia, todo lo que ha de ocurrir ocurre necesariamente; de lo que se sigue que nada acontecerá ni de uno u otro modo al azar, ni por casualidad (ya que si ocurre por azar, no ocurre por necesidad)" (*DI 9*, 18b9-16)

De acuerdo con esta argumentación, si el pasado es necesario (inmodificable) y las predicciones hechas en ese pasado son verdaderas, entonces el futuro no podía ocurrir de otra manera⁹². En otras palabras, el enunciado era necesariamente verdadero ya en el pasado, lo que necesariamente determina el acontecer en el futuro. Una argumentación similar puede rastrearse en 18b26-19a1, en la cual se patentiza que el determinista aplica de forma irrestricta el PB y la RPC respecto de los enunciados futuros. En otras palabras: si es

⁹¹ De acuerdo con Hintikka (1974), en este punto la posición determinista desplaza la discusión del plano de la verdad al plano de la necesidad: sea lo que sea que esté sucediendo ahora, era verdad con anterioridad que sucedería.

⁹² Para Jones (2010:29) la posición fatalista proyecta en sus argumentos la inevitabilidad del pasado y del presente al futuro: los eventos pretéritos y actuales son necesarios porque son inmodificables (es decir, ineluctables). Aristóteles distingue dos clases de necesidad ineluctable: necesidad presente (algo, que pudo haber sido contingente o no, es necesario ahora) y necesidad simpliciter (algo es necesario en cualquier tiempo posible y, por lo tanto, no es que sea necesario en un tiempo en particular). De RPC se sigue que mañana habrá o no habrá una batalla naval, es decir, que si una de estas proposiciones es verdadera, es necesariamente verdadera. Por lo tanto, si las predicciones eran verdaderas en el pasado, entonces necesariamente debe ocurrir lo que estas predijeron, imposibilitando la multiplicidad de resultados posibles, el azar y la deliberación. Aristóteles rechazaría RPC porque conduce a estos absurdos.

necesario que todo enunciado sea verdadero o sea falso (PB), y si es necesario que enunciados contradictorios tengan valores de verdad opuestos (RPC), entonces siempre fue verdadero (o falso) afirmar de los eventos futuros que ocurrían (o no ocurrirían). Sin embargo, la validez de estos principios no implica la necesidad de los eventos futuros. Por el contrario, la posición determinista afirma la simetría entre pasado-presente y futuro, es decir, que la verdad (o falsedad) de los enunciados ya está determinada en virtud de la determinación de los eventos: siempre fue verdad afirmar de los acontecimientos pretéritos que ocurrirían porque estos no podían no ocurrir. De acuerdo con la posición determinista, las predicciones constituyen enunciados como cualesquiera otros, susceptibles de ser evaluables veritativamente porque tienen un objeto definido.

Ahora bien, Aristóteles implícitamente sugiere que la argumentación anterior presupone, además de los principios señalados, una premisa más:

“Estas consecuencias, y otras similares, son los absurdos que se producen si (i) es necesario que de toda pareja de afirmación y negación [...] uno de los enunciados opuestos sea verdadero y el otro, falso [RPC] ; y (ii) que ninguno de los eventos que actualmente ocurren sucede de un modo cualquiera al azar, sino que todos ellos existan y se produzcan por necesidad. (iii) De manera que no haría falta deliberar ni esforzarse creyendo que si hacemos tal cosa particular, ésta ocurrirá, pero si no lo hacemos, no ocurrirá⁹³. (iv) Nada impide, en efecto, que hace diez mil años alguien haya dicho que esa acción tendrá lugar, y otra persona, que no, de tal suerte que por necesidad ocurrirá cualquiera de las dos cosas que era verdad predecir entonces. (v) Pero no hace ninguna diferencia el que algunas personas efectivamente profirieran los enunciados contradictorios o no, ya que es evidente que, incluso si no fue el caso que uno afirmó y el otro negó, las cosas son como son. Pues no es causa del afirmar o del negar que sucederá o no sucederá un evento, y ello en no mayor medida hace diez mil años que en cualquier otro tiempo” (DI 9, 18b26-19a1)

La argumentación presupone no solo (i) la necesidad lógico-semántica característica de los enunciados declarativos⁹⁴, sino también (ii) la necesidad en el plano ontológico, por lo que la discusión no gira solo en torno al fatalismo sino también al determinismo causal⁹⁵.

⁹³ Sobre las consecuencias de la posición determinista-fatalista en el ámbito práctico, el Estagirita afirma: “Sin duda estos razonamientos son inadmisibles. Constatamos, en efecto, que hay un principio de los acontecimientos venideros que provienen tanto de la deliberación como del obrar” (DI 9, 19a7-9). Dados los límites de nuestra exposición no nos adentraremos en esta crítica. Cfr. EN VI. 1139b5.

⁹⁴ Cfr. nota 87.

⁹⁵ Para White, DI 9 expone los aspectos semánticos del argumento causal del determinismo en *Metaph.* VI 3: si lo fortuito no tiene incidencia causal, entonces la ocurrencia o no ocurrencia de todo evento estará predeterminada por lo que ha sucedido y, en consecuencia, todo ocurrirá por necesidad (1027b8-9). Desde una perspectiva semántica, DI 9 afirma la misma posición: si una proposición sobre el futuro es ahora verdadera (o falsa), ello se debe a que el estado de cosas presente al cual refiere indirectamente determina su

En otras palabras, la necesidad de que los miembros del par contradictorio posean valores de verdad opuestos se deriva de una necesidad previa que se encuentra en las cosas mismas⁹⁶. A diferencia de los argumentos anteriores, Aristóteles asume como premisas separadas la validez de la RPC (e, implícitamente, del PB), y la determinación causal de todos los fenómenos. En efecto, si la cadena causal de los acontecimientos es inmodificable, entonces (iv) las predicciones opuestas sobre eventos futuros ya tienen valor de verdad, independientemente de que sea imposible epistemológicamente asignarles los valores que les corresponden. Cabe destacar que al final del pasaje (v) Aristóteles retira momentáneamente de la argumentación la RPC, asumiendo implícitamente que solo con el PB y la presuposición del determinismo causal es suficiente para fundamentar el fatalismo⁹⁷.

Ahora bien, es importante destacar que en el pensamiento aristotélico los principios lógicos son también principios ontológicos o, en todo caso, que obedecen a las determinaciones propias del plano ontológico. En esta línea, en *Metaph.* IV Aristóteles sostiene que el Principio de no-contradicción (PNC) y el Principio del Tercero Excluido (PTE) tienen validez en el plano lógico-discursivo porque tienen por fundamento un plano ontológico que excluye la posibilidad de la contradicción. Del mismo modo, podríamos afirmar que el PB y la RPC se encuentran sujetos a las limitaciones que impone el plano ontológico:

“Resulta necesario, por ende, que lo que es sea, cuando es; y que lo que no es no sea, cuando no es. No es necesario, sin embargo, ni que todo lo que sea, ni que todo lo que no es, no sea. No es lo mismo decir, en efecto, que “todo lo que es, es necesariamente cuando es”, que decir sin restricción: “lo que es es por necesidad” y la misma distinción debe hacerse, también respecto de lo que no es)” (*DI* 9, 19a23-27)

valor de verdad al determinar la ocurrencia (o no ocurrencia) del evento futuro al que refiere directamente. En esta línea, para Aristóteles el fatalismo y el determinismo causal no serían dos cuestiones separadas sino dos aspectos distintos (lógico y físico) del mismo problema filosófico (1981: 240).

⁹⁶ En esta dirección va, precisamente, la conclusión del capítulo en 19a32-b4.

⁹⁷ Esta tesis puede justificarse textualmente apelando a otros dos ejemplos que el Estagirita expone independientemente de la RPC: el caso analizado previamente sobre el enunciado “esto es blanco” (18b26-19a1) y el caso de la división de la túnica, donde ni siquiera se habla de “enunciados”: “es posible, por ejemplo, que esta túnica sea dividida, pero no lo será, sino que antes se desgastará por el uso. Pero también es posible, igualmente, que no sea dividida, puesto que no se dará el gastarse antes la túnica de no ser posible que no fuera dividida” (19a12-16). En esta línea, la RPC es un mero recurso argumentativo de la posición rival.

Entre los eventos que aún no han ocurrido y los que ya sucedieron o suceden tiene lugar una asimetría fundamental: los primeros no se encuentran dispuestos de un modo determinado respecto de su ocurrencia⁹⁸, mientras que los segundos son necesarios (no en el sentido de que son inevitables antes de su ocurrencia), sino en el sentido de que, una vez que ocurrieron, no pueden modificarse: en consecuencia, los enunciados que integran un par contradictorios tienen asignado un valor de verdad necesario respecto de los eventos presentes y pasados pero, respecto de los hechos futuros, la asignación es variable. En otras palabras, el PB y la RPC tienen plena vigencia en lo que respecta a los enunciados sobre el presente y el pasado, es decir, lo inmodificable; en consecuencia su verdad o falsedad es necesaria; si los eventos pasados y presentes ya fueron causados, entonces son necesarios y, por lo tanto, el valor de verdad de los enunciados sobre ellos ya se encuentra determinado. Sin embargo, dichos principios no tienen validez plena en lo que concierne a los enunciados sobre el futuro, puesto que este es indeterminado, es decir, se encuentra abierto⁹⁹ en sus posibilidades de causación, lo que incluye la causalidad accidental y, por ende, la contingencia.

Por estas razones consideramos que la posición fatalista en *DI 9 presupone* una concepción determinista: puesto que todos los fenómenos son producto de causas *per se*, todo ocurre por necesidad, y no puede verse alterada la cadena causal de fenómenos en ningún momento del tiempo. En otras palabras, la argumentación determinista-fatalista puede resumirse en un condicional: si los eventos futuros son necesarios -es decir, son producto de una cadena causal inmodificable-, entonces el PB -y, por ende, la RPC- tienen validez irrestricta.

⁹⁸ En 19a16-19a23, el Estagirita realiza una distinción interna entre los fenómenos que no son necesarios *en relación a su grado de probabilidad*: por un lado, se encuentran los eventos azarosos (que pueden o no ocurrir sin ninguna tendencia en absoluto) y, por el otro, fenómenos regulares (que ocurren la mayor parte de las veces). Puesto que los fenómenos regulares ocurren con mayor probabilidad, se vuelven esperables, y por ende, puede decirse impropriamente que uno de los enunciados que integran un par contradictorio es “más verdaderos” que el otro. Sin embargo, la regularidad no implica necesidad: puede darse una excepción y, en consecuencia, que ocurra el evento al que refiere el enunciado “menos verdadero”. En contraposición, en los pares contradictorios que refieren a eventos puramente azarosos, ninguno de los enunciados que lo componen es más o menos verdadero. *Cfr.* Phys. II, 5, 196b10-17.

⁹⁹ De acuerdo con Whitaker, los enunciados sobre futuros contingentes poseen valor de verdad, pero se encuentran indeterminados hasta que ocurra (o no ocurra) el evento que predicen. La imposibilidad de saber con antelación cuál miembro del par contradictorio es verdadero o es falso no se funda en un límite del conocimiento humano, sino en la apertura del futuro (1996: 124-25).

Aristóteles fundamenta la apertura o la indeterminación del futuro al negar que todas las entidades se encuentren en acto y al afirmar que existe lo potencial:

“...en general, en las entidades que no están siempre en acto (y en las cuales son posibles ambas cosas: tanto el que existan como el que no existan, e igualmente el que se generen o no), se da lo que puede ser y no ser” (19a9-11).

Esta afirmación debe, no obstante, enmarcarse en la distinción aristotélica entre el ámbito supralunar (donde tiene lugar la necesidad) y el ámbito sublunar (donde tiene lugar la regularidad y el azar). En efecto, puesto que la potencialidad se vincula con la materia y la forma con el acto, lo posible -es decir, aquello que puede o no ocurrir de acuerdo con un propósito- queda excluido del ámbito supralunar. En otras palabras, todo proceso que involucre materia es susceptible de verse interferido causalmente por causas accidentales y, en consecuencia, de no actualizar la potencialidad de la materia de acuerdo con el fin establecido por la forma. En el ámbito supralunar, las entidades en acto puro excluyen la potencialidad y, en consecuencia, alcanzan necesariamente su fin.

La crítica aristotélica al determinismo, en suma, involucra dos aristas: por un lado, la necesidad en el plano semántico y, por el otro, la necesidad en el plano ontológico y ambas presuponen la apertura del futuro.

“es necesario que todo sea o no sea (y por cierto que necesariamente todo será o no será); pero no cabe dividir diciendo que uno de los dos enunciados de la contradicción sea necesario. Me refiero, por ejemplo, a que necesariamente mañana habrá o no habrá una batalla naval, sin que sea, no obstante, necesario ni que mañana ocurra una batalla naval, ni que no ocurra una batalla naval. Es necesario, en cambio, que o bien ocurra, o bien no ocurra” (19a28-32).

En este argumento Aristóteles no emplea la RPC sino el PTE (la disyunción de una proposición y de su negación es siempre verdadera) y señala que el adversario determinista comete una falacia de división al derivar la necesidad del valor de verdad de los enunciados que componen el par contradictorio (ἀντίφασις) de la necesidad intrínseca del principio en cuestión. En otras palabras, el PTE es un principio válido y necesario porque refleja, en el plano lógico-discursivo, una necesidad intrínseca al plano ontológico: “mañana ocurrirá una batalla naval o no ocurrirá”. Sin embargo, el operador modal del principio no puede

lícitamente distribuirse entre los enunciados que componen la disyunción: “mañana habrá o no habrá una batalla naval” constituye un enunciado necesario, pero la afirmación “mañana habrá una batalla naval” y su negación no comportan valores de verdad necesarios sino contingentes en función de la indeterminación del futuro¹⁰⁰.

Por otro lado, la validez de la RPC respecto de los enunciados futuros es puesta en cuestión por el Estagirita (a los enunciados contradictorios les corresponden necesariamente valores de verdad opuestos), al advertir que de allí no se sigue que la asignación de valores veritativos se encuentre determinada:

“En conclusión, dado que las proposiciones son verdaderas según lo sean las cosas, resulta manifiesto que en cuantas cosas sean tales que una u otra de ellas se dé al azar y ambos contrarios sean posibles, es necesario que la contradicción referida a ellas se encuentre en la misma situación. Y esto es precisamente lo que sucede en las cosas que no siempre son o no siempre no son. Pues en estas, es necesario que una de las dos partes de la contradicción sea verdadera o falsa, pero no esta o aquella, sino alguna de las dos al azar y una de ellas resulta verdadera más bien que la otra, pero no es el caso que ésta sea ya verdadera o falsa” (19a32-39)

De acuerdo con el Estagirita, el ámbito ontológico impone sobre el enunciado no solo las condiciones de su valor de verdad, sino también las condiciones de su modalidad veritativa¹⁰¹: si el objeto del discurso está sujeto al azar, entonces cualquiera de las alternativas del par contradictorio son posibles, con lo cual es imposible determinar de

¹⁰⁰ Jones (2010:29-31) se aparta de la interpretación tradicional al sostener que en *DI 9* la refutación al fatalismo implica la cualificación o restricción del PB y RPC, así como del PTE. De acuerdo con el especialista, la argumentación fatalista asume la validez del PTE y aplica la necesidad *simpliciter* a la disyunción entre pares contradictorios: si es necesario que mañana ocurra una batalla naval o no ocurra, entonces es necesario el valor de verdad de cada una de dichas proposiciones. La falacia de división advertida por Aristóteles se basa, precisamente, en la validez del PTE: de verdad necesaria de la disyunción, se deduce indebidamente la necesidad de los valores de verdad de los enunciados que integran el par contradictorio. Por nuestra parte, no consideramos que el PTE sea objetado por el Estagirita: que la argumentación falaz del adversario determinista se base en la validez del principio, no es razón suficiente ni legítima para limitar el alcance del PTE. El error, a diferencia del caso del PB y la RPC, no se encuentra en la validez del principio respecto de enunciados futuros contingentes, sino en la inferencia o deducción que parte del PTE y concluye el determinismo. En otras palabras, el principio tiene validez plena respecto de los enunciados futuros contingentes porque refleja una necesidad ontológica: es necesario que mañana ocurra o no ocurra una batalla naval, lo cual no implica la necesidad de cualquiera de ambas posibilidades ni tampoco presupone que el PB o la RPC se apliquen irrestrictamente.

¹⁰¹ Esta tesis no es otra que la expuesta en *Metaph. IX 10 1051b9-17*, donde Aristóteles afirma que la necesidad o la contingencia de las uniones y las divisiones formuladas en el juicio se funda y se corresponde con la necesidad o la contingencia de las uniones y divisiones presentes en el plano ontológico.

antemano cuál será verdadera y cuál falsa¹⁰². Si, por el contrario, el objeto del enunciado no se encuentra sujeto a la causalidad accidental, entonces la verdad y la falsedad de los enunciados del par contradictorio es necesaria. Del mismo modo, si el discurso versa sobre fenómenos regulares, los enunciados que componen la ἀντίφασις se diferencian por su mayor o menor grado de probabilidad. En esta línea cierra *DI 9*:

“Se hace patente así que no es necesario que, de toda afirmación y negación, uno de los opuestos sea verdadero y el otro, falso. Pues en lo tocante a las cosas que no son, pero pueden ser o no ser, la situación no es la misma que de las cosas que son, sino que es tal como se ha descrito” (19a39-b4)

Es decir, puesto que el πράγμα que corresponde a los enunciados declarativos futuros es contingente y aún no existe, la RPC no puede aplicarse irrestrictamente, puesto que no puede establecerse con necesidad qué valor de verdad le corresponde a cada miembro de la ἀντίφασις. Su validez se restringe a establecer, en abstracto, que enunciados contradictorios poseen valores de verdad opuestos sin poder determinar el valor de verdad que le corresponde a cada uno. En contraposición, la regla se aplica sin restricciones a los πράγματα que son necesarios (como el movimiento de los astros) o aquellos que, siendo contingentes, ya han ocurrido y, por ende, no pueden modificarse: allí puede establecerse fácilmente el valor de verdad correspondiente a cada miembro de la ἀντίφασις.

Ahora bien, la limitación de la RPC se funda en la limitación previa que cualquier enunciado tiene (independientemente de su integración en una ἀντίφασις), es decir, la restricción del PB respecto de los eventos futuros: la determinación veritativa no puede efectuarse en virtud de la indeterminación ontológica del objeto de discurso. En otras palabras, si la verdad o la falsedad se establecen en virtud de la relación entre enunciados (o

¹⁰² Para Whitaker (1996: 124-25, 135) los enunciados sobre futuros contingentes tienen valor de verdad, pero la indeterminación del futuro impide determinar con anticipación cuál es verdadero y cuál es falso. La contingencia de los eventos futuros se refleja en la distribución contingente de valores de verdad entre los enunciados que componen el par contradictorio: como mañana puede ocurrir o puede no ocurrir una batalla naval, entonces la verdad y la falsedad de sus respectivos enunciados no se encuentra determinada. Si no se puede asignar verdad y falsedad a los enunciados en cuestión, entonces RPC no se aplica con validez a las predicciones. Consideramos que la lectura de Whitaker sobre la apertura del futuro es acertada pero yerra en considerar que la solución aristotélica no implica el rechazo de PB, puesto que RPC presupone dicho principio. De acuerdo con Jones (2010), la posición de Whitaker es inconsistente: ¿cómo pueden los enunciados sobre el futuro tener valor de verdad y ser, a la vez, indeterminados?

juicios) y πράγματα, entonces la ausencia del objeto imposibilita la relación y, por ende, la posibilidad de asignar valores veritativos a nuestro discurso (o juicio)¹⁰³.

En suma, el criterio de decidibilidad excluye del discurso portador de valor de verdad a aquellos enunciados que tienen por objeto eventos futuros contingentes¹⁰⁴ porque no pueden determinarse su valor de verdad en relación a su objeto de discurso, es decir, porque el PB no puede aplicarse de forma irrestricta a enunciados que refieren a πράγματα indeterminados. En otras palabras, un enunciado cumple el criterio de decidibilidad si puede aplicarse el PB al vínculo que mantiene con su objeto en el plano ontológico.

¹⁰³ Contra Byrd (2010), que desde una perspectiva semántica de la interpretación tradicional sostiene que el PB es una consecuencia directa de la teoría adecuacionista de la verdad, y que Aristóteles lo rechaza porque los enunciados sobre futuros contingentes no son aún verdaderos o falsos, es decir, dependen de un truthmaker que aún no existe -lo cual equivale a decir que el enunciado carece de condiciones veritativas. Aristóteles acepta la inferencia fatalista porque, si existiese el evento futuro, este determinaría el valor de verdad del enunciado, es decir, su valor de verdad sería necesario.

¹⁰⁴ Como queda claro por la discusión de la RPC, la validez del PB respecto de los enunciados futuros sobre eventos necesarios no se ve alterada. Queda abierta la discusión sobre la validez del principio respecto de los enunciados sobre eventos futuros regulares, puesto que el propio Aristóteles habla de “enunciados más verdaderos” en función de su grado de probabilidad. *Cfr.* nota 101. Aunque suene impropio este modo de hablar, lo cierto es que los enunciados de la ciencia de la naturaleza versan sobre fenómenos regulares, y no estaríamos dispuestos a privar de valores de verdad a enunciados que reflejan la regularidad en el ámbito sublunar.

II. 4 - ¿Verdad no-predicativa?

Aristóteles, al igual que su maestro, considera que la verdad del discurso predicativo se funda en las combinaciones en el plano ontológico y en la relación de isomorfía que ambos mantienen: en sentido estricto la verdad y la falsedad tienen lugar en el plano lógico-discursivo, mientras que las combinaciones entre entidades constituyen las condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad. La estructura predicativa del discurso, que refleja las combinaciones ónticas, constituyen las condiciones de posibilidad lingüísticas de la verdad predicativa, mientras que la actividad del intelecto (objeto del próximo capítulo) da cuenta de cómo el alma aprehende las nociones simples que se corresponden con las categorías y de cómo las enlaza en el juicio, es decir, las condiciones gnoseológicas que presupone la verdad predicativa. Ahora bien, la conceptualización previa sobre la verdad involucra el caso de los πράγματα (objetos compuestos): las afirmaciones y negaciones en el plano lógico-discursivo se corresponden con las uniones y divisiones entre las categorías en el plano ontológico; ya en el contexto de esta conceptualización de la verdad (*Metaph.* VI 4), el Estagirita advirtió que la verdad no concierne solo al ser-unido o al ser-separado:

“La falsedad y la verdad no se dan, pues en las cosas (πράγμασιν) [...] sino en el pensamiento, y tratándose de las cosas simples (τὰ ἀπλᾶ) y del qué-es (τί ἐστίν), ni siquiera en el pensamiento (ἐν διανοίᾳ). Posteriormente, tendremos que investigar todo aquello que ha de estudiarse acerca de lo que es y lo que no es en este sentido” (1027b25-29).

La postergación del tratamiento de los “ítems simples” forma parte consistente del tratamiento del concepto de verdad en la *Metafísica*: en V. 7 Aristóteles distingue los sentidos de ser (entre los que se encuentra el “ser en el sentido de la verdad”) y en VI 4 tiene lugar una primera aproximación a la noción de verdad predicativa en la que se excluye este sentido de ser de la investigación ontológica, y se pospone su tratamiento hasta dilucidar previamente el ser según las categorías y el ser según la potencia, esto es, los sentidos más fundamentales de ser. En otras palabras, puesto que el “ser en el sentido de la verdad” consiste en una reiteración en la διάνοια (que compone o divide) de lo que es en sentido fundamental, la correcta conceptualización de la noción de verdad predicativa presupone el abordaje de dichos sentidos de ser. Habiendo dado cuenta de las categorías (en

particular de su sentido principal, la οὐσία) en *Metaph.* VII y VIII, y del acto y la potencia en IX, el Estagirita vuelve a retomar el tratamiento de la verdad predicativa y de la verdad de lo simple en IX. 10:

“Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición (ἀσύνθετα), ¿qué es “ser” y “no ser”, y la verdad y la falsedad? Desde luego, no se trata de algo compuesto que, por tanto, sea cuando esté unido y no sea cuando esté separado, como “la madera es blanca” o “la diagonal inconmensurable”. Y tampoco la verdad y la falsedad se pueden dar como en estos casos citados, pues así como la verdad no es lo mismo en estas cosas, tampoco es lo mismo el ser” (1051b17-22).

Este sentido de “ser verdadero”, nos indica el Estagirita, es irreductible a la conceptualización previa de la verdad predicativa (*DI* 1-6, *Metaph.* VI. 4 y IX. 10) porque involucra objetos simples, es decir, ítems que carecen de partes y que no pueden unirse o separarse tanto a nivel ontológico como a nivel lógico-lingüístico: es por ello que la verdad, en este caso, consiste en una mera enunciación o expresión (φάσις) y no en una predicación (κατάφασις). En otras palabras, el ser-incompuesto de esta clase de objetos impone una forma diferente de verdad que involucra una captación, toque o “entrar en contacto” (θιγεῖν) con lo simple, mientras que la falsedad no tiene lugar, sino la ignorancia, es decir, la no captación del simple (*Metaph.* IX. 10, 1051b22-5). En efecto, si la falsedad consiste en el enlace lógico-discursivo de partes que no reproduce la composición efectiva en el plano ontológico, entonces no puede producirse en los ítems que carecen de partes. La ignorancia que caracteriza a los ítems incompuestos no puede compararse con la ceguera (la incapacidad total de captar un objeto) porque no consiste en la ausencia total de la facultad intelectual (νοητικὸν), sino en una falla o error que se da en una intelección particular (1052a1-3).

La caracterización de la verdad de lo simple es de por sí bastante escueta y oscura no solo en lo concerniente a las operaciones cognitivas que presupone, sino también respecto de su objeto: ¿en qué consisten estos ítems simples? Lo poco que el Estagirita afirma en *Metaph.* IX. 10 es que los simples consisten en esencias (τὸ τί ἐστὶ) que se encuentran siempre en estado de actualidad, puesto que si fueran en potencia podrían generarse y destruirse (1051b26-33).

La breve conceptualización de la verdad de los simples en *Metaph.* IX es consistente con el tratamiento (también escueto y oscuro), de la intelección de los indivisibles (ἀδιαίρετος) en *De Anima* III. 6: la aprehensión intelectual se contrapone al juicio porque no involucra combinación judicativa, es siempre verdadera (el error no es posible a no ser “por accidente”), y tiene por objeto la esencia. El paralelismo entre objetos simples e indivisibles es patente: en tanto carente de partes, esta clase de ítems no puede dividirse, sino que constituyen los ítems que integran las composiciones y divisiones en el enunciado y el juicio. Pero si ello es así, el propio Estagirita se contradice con lo afirmado en *DI* 1: el concepto sin composición ni división, no es aún verdadero ni falso (16a10-16), puesto que los valores de verdad pertenecen únicamente a los enunciados o juicios.

Las dificultades interpretativas sobre las que ha girado el debate entre los especialistas sobre la aprehensión intelectual pueden resumirse en tres ejes: en primer lugar, el esclarecimiento sobre qué clase de objetos constituyen los ítems simples-incompuestos-indivisibles; en segundo lugar, cómo entender la verdad y la falsedad de esta clase peculiar de objetos y, finalmente, ¿cómo entender la relación entre la verdad predicativa y no-predicativa en el pensamiento aristotélico? ¿Podemos hablar de dos concepciones irreductibles de la verdad o, por el contrario, ambas constituyen partes integrales de una única conceptualización? En otras palabras, la verdad entendida como aprehensión intelectual, es en sí misma una concepción de la verdad o constituye una extensión de la noción de la teoría predicativa de la verdad? Estos son los principales interrogantes que constituyen los ejes problemáticos del siguiente capítulo.

CAPÍTULO III: LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LA VERDAD COMO APREHENSIÓN INTELECTUAL

"La manera cómo se presentan las cosas no es la manera como son; y si las cosas fueran como se presentan la ciencia entera sobraría".

- Karl Marx

En el presente capítulo abordaremos los presupuestos gnoseológicos de la concepción aristotélica de la verdad, procurando mostrar que la conceptualización de la verdad predicativa no solo es consistente con las imprecisas afirmaciones sobre la verdad que tiene lugar en la aprehensión intelectual, sino también que ambas integran de una única conceptualización en el pensamiento aristotélico.

Entre los especialistas se ha discutido extensamente en qué consisten los ítems incompuestos (*Metaph.* IX: 10) e indivisibles (*De An.* III.6) y la especificidad de su "verdad": para la interpretación tradicional, la expresión lingüística del los ítems simples consiste en la emisión de un nombre ($\phi\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$), que es verdadera cuando significa su objeto simple correspondiente, dando lugar a una verdad de carácter nominal. En el plano lógico, el correlato de los nombres son los conceptos, que son verdaderos siempre y cuando capten su objeto simple.

De acuerdo con la interpretación "semántica" de los ítems simples, estos se identifican con los términos o los conceptos que constituyen las partes de las proposiciones formadas por la actividad compositiva del juicio; la oposición entre objetos compuestos y objetos simples debe entenderse como la oposición entre los juicios del intelecto y sus elementos constitutivos.

Tal como expusimos previamente¹, las críticas a la interpretación semántica señalan que Aristóteles explícitamente afirma que los términos o los conceptos que no integran proposiciones carecen de valores de verdad (*Cat.* 2a5-10, *De Int.* 1 16a12-16). El propio Estagirita, arguyen, identifica los ítems simples con las formas o esencias inteligibles y no con meros términos o conceptos: su intelección es casi siempre verdadera y se encuentra exenta -la mayor parte de las veces-, del error. Por otro lado, la interpretación semántica no

¹ Cfr. Introducción, pp. 14-15.

da cuenta de la analogía entre la percepción del sensible propio y la intelección de los objetos inteligibles (*De An.* III.4 429a13-18, VI. 4 429b26-30).

Tanto la interpretación tradicional como semántica desconocen que Aristóteles formula su teoría de la verdad a partir de la adopción de la conceptualización platónica: ya su maestro había negado que los nombres constituyen legítimos portadores de valores de verdad; dado que la verdad se da en la combinación (συμπλοκή) lógico-lingüística, tampoco los conceptos aislados pueden evaluarse veritativamente.

La "interpretación metafísica" de los simples², por el contrario, identifica las substancias incompuestas con las formas de las entidades sensibles e inteligibles. De acuerdo con esta lectura, no es posible el error o la captación parcial de los ítems simples debido a que estos constituyen unidades en sentido fuerte (unidad en número y especie). El status incompuesto de los simples impone una clase peculiar de conocimiento: captarlos es ya estar en la verdad respecto de ellos. Puesto que los simples carecen de partes, es imposible conocerlos parcialmente. Aunque concordamos con esta interpretación la unidad de las formas constituye el fundamento de su peculiar modo de conocimiento, no estamos de acuerdo con su visión de que estas carecen de partes en absoluto; en efecto, Aristóteles mismo afirma que las formas constituyen compuestos de "género" y "diferencia específica". Una parte central de nuestro trabajo consiste, precisamente, en indagar y dilucidar el modo preciso en que las formas consisten en compuestos y, a la vez, unidades.

En el tratamiento de la verdad predicativa (*Metaph.* VI. 4), Aristóteles pospone el abordaje de los ítems simples debido a que su verdad y su falsedad no tienen lugar en el pensamiento discursivo (διάνοια): en efecto, la intelección de esta clase peculiar de objetos no opera discursivamente sino que se asemeja a la percepción sensible (y, correlativamente, en *Metaph.* IX. 10 su contenido se vincula con la φάσις). Ello ha conducido a varios especialistas contemporáneos a interpretar la oposición entre verdad de lo compuesto y verdad de lo simple en términos de oposición entre contenido proposicional y contenido o pre-proposicional, es decir, como si se trataran de dos concepciones diferentes de la verdad (correspondentista y ontológica)³.

² Cfr. Introducción, pp. 15-16.

³ Cfr. Heidegger (2007:247), Moreau (1961:21-33), Vigo (2007:153)

Nuestra interpretación, por el contrario, pretende mostrar que ambas concepciones de la verdad integran una única conceptualización consistente sobre la base de tres hipótesis: en primer lugar, que tanto la verdad predicativa como la aprehensión intelectual pueden conceptualizarse dentro del esquema categorial como relativos, en particular como el par “el conocimiento” y “lo cognoscible” (III.2.1): en efecto, la verdad predicativa consiste en la relación entre enunciado declarativo y πράγμα y la captación intelectual consiste en la relación entre intelecto y objetos inteligibles.

En segundo lugar, consideramos que Aristóteles extendió el estatus de portador de verdad de los enunciados a la aprehensión de los ítems simples, incompuestos e indivisibles porque entendió que, aunque dichos objetos consistan en unidades en sentido fuerte (unidad en número y especie), su captación involucra la constatación de una cierta unión sobre la cual cabe la ignorancia o el error accidental. En otras palabras, la naturaleza de los ítems simples no excluye que pueda analizarse como si tuviera partes: en esta línea, la oposición entre κατάφασις (afirmación) y φάσις (expresión) no radicaría en la oposición entre contenido proposicional y no proposicional, o entre lo compuesto y lo incompuesto, sino entre las composiciones sintético-judicativas y las uniones no-predictivas. En efecto, las formas o esencias, en tanto objeto de definición, constituyen la unión no-predicativa de género y diferencia específica.

Durante nuestra exposición procuraremos mostrar que la reflexión del Estagirita sobre los objetos simples se orienta, principalmente, en torno a las esencias en sentido estricto, es decir, las esencias de las entidades substanciales y que, secundariamente, incluye las esencias de aquellos ítems pertenecientes a categorías no-substanciales. En otras palabras, los objetos simples, indivisibles e incompuestos se identifican con las formas y, de modo derivado, con las categorías no substanciales, ya que ambas constituyen el correlato ontológico de los términos y nociones que son enlazados en la predicación y el juicio. Este aproximación a las entidades simples no es causal, puesto que las categorías no substanciales no tienen, en sentido estricto, definición sino que son definicionalmente dependientes de las substancias primeras; es decir, para definirse deben incluir la definición de aquello sobre lo cual se predicán.

Finalmente, si consideramos que el Estagirita conceptualiza dos operaciones del intelecto que son funcionales -la captación de los conceptos simples sin mediación alguna y

la composición de dichas nociones con la cópula “es”, dando lugar a una unidad predicativa-, podemos constatar que la aprehensión intelectual suministra al alma de los elementos con los cuales juzgar, por lo que constituye una condición gnoseológica de posibilidad de la verdad predicativa. Nuevamente, Aristóteles extendería el sentido de “ser verdadero” a ítems cuya naturaleza no se identifica con composiciones lógico-lingüísticas, en función de su relación con a la verdad predicativa.

III.1.1 - *Metafísica* I. 1: Los grados del saber.

El comienzo de la *Metafísica* podría haber sido otro: en vez de señalar el origen común de las diversas formas de conocimiento (el deseo o la inclinación natural de los hombres por el saber en sí mismo), podía haber enfatizado la multiplicidad irreductible de modos de saber; “conocer se dice en muchos sentidos”, lo que incluye los saberes pre-científicos y científicos, así como las diferentes ciencias particulares (cada una con su propio objeto, su metodología particular y sus principios específicos). En este sentido, la argumentación aristotélica en *Metaph.* I. 1, tiene por objeto demostrar la unidad del saber humano en una jerarquía epistemológica que tiene por origen el deseo de saber presente ya en las sensaciones pero que se encuentra teleológicamente dirigido hacia la perfección del conocimiento, es decir, hacia el completo desarrollo de las potencias cognoscitivas humanas (la σοφία) al alcanzar lo “más cognoscible en sí mismo”. En este sentido, el conocimiento se origina en la experiencia sensible (“lo más cognoscible para nosotros”), pero no se limita ni reduce a ella .

El capítulo, en general, se encuentra estructurado a partir de dos ejes temáticos: (i) la graduación del conocimiento -con las rupturas y continuidades entre cada nivel- y (ii) una reflexión sobre la atribución de sabiduría -en un sentido pre-filosófico- a cada grado del saber: los términos sabiduría y sabio se aplican con más rigor a medida que se asciende en la escala epistemológica. La jerarquía de los grados de saber y la superioridad de la sabiduría como forma de conocimiento se justifica a partir de dos criterios; (a) por un lado se consideran superiores las formas de saber que tienen por objeto relaciones universales y, en correlativamente, son determinadas como inferiores aquellas que versan sobre objetos particulares. (b) En segundo lugar, los grados de saber superiores, a diferencia de los

inferiores, no se limitan al conocimiento de hechos sino que dan cuenta de las causas de los hechos en sus explicaciones.

Teniendo en cuenta que cada una de las cinco formas de conocimiento expuestas en *Metaph. I*, 1 surge a partir de la precedente, podemos correlacionar la escala jerárquica con el tratamiento de las funciones o potencias cognoscitivas del alma (*De. An. II y III*) y la distinción de las virtudes intelectuales en *EN VI*:

I. Conocimiento pre-científico:

- 1) Percepción (αἴσθησις)
- 2) Memoria (μνήμη)
- 3) Experiencia (ἐμπειρία)

II. Conocimiento científico:

- 4) Arte/técnica (τέχνη) y ciencia (ἐπιστήμη)
- 5) Sabiduría (σοφία)

De acuerdo con esta reconstrucción, el conocimiento pre-científico presupone las funciones anímicas del alma vegetativa y del alma sensitiva, mientras que el conocimiento científico tiene por condición de posibilidad las funciones propias del alma intelectual. Dentro de los grados cognitivos no científicos, la percepción sensible se diferencia del resto porque requiere de la presencia efectiva del objeto sensible particular que la desencadena⁴. La memoria, por el contrario, puede prescindir de la presencia de lo recordado porque tiene la capacidad de almacenar en el alma imágenes de las cosas percibidas con anterioridad pero, sin embargo, constituye aún una forma de conocimiento que versa sobre lo particular en tanto particular⁵. Puesto que la memoria tiene por objeto imágenes, en este grado

⁴ Tal como evidencia el caso de la visión -con su vasta capacidad de discernimiento respecto de lo conocido (980a23-27)-, el deseo o inclinación natural del hombre por conocer se manifiesta en la búsqueda del conocimiento sensible no como medio (para satisfacer una necesidad) sino como fin en sí mismo

⁵ "...éstos últimos [los animales con memoria] son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar: inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos [...] aprenden, por su parte, cuantos tienen además de memoria, esta clase de sensación" (980b21-25). En otras palabras, el Estagirita considera que la memoria hace más inteligentes a los animales y constituye una suerte de condición de posibilidad de algunos aprendizajes.

cognitivo se encuentra operando ya la facultad que tiene la capacidad de producir las, esto es, la imaginación (*φαντασία*).

La experiencia constituye el último grado de saber pre-científico, muy pocos animales participan de ella, mientras que la técnica y otra clase de razonamientos son distintivos de los seres humanos (908b25-28). En virtud de la memoria, una *única* experiencia surge a partir de una multitud de recuerdos particulares sobre *lo mismo*, es decir, la multiplicidad de memorias quedan subsumidas bajo una unidad de experiencia (980b28-981a1). Tal como señala Vigo (2007:124), la contraposición entre multiplicidad y unidad da a entender que aquí tiene lugar el surgimiento de un primer tipo de universalidad; en efecto, los ejemplos que Aristóteles expone consisten en juicios universales formados inductivamente a partir de un conjunto de juicios particulares semejantes: “en efecto, el tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia” (981a5-9). Puesto que la inducción que precede a la generalización se reduce a los casos particulares recordados por un individuo, la unidad de experiencias significadas en el juicio universal no refiere a la totalidad de los casos posibles que pueden conformarla sino únicamente a la totalidad de los casos conocidos por quien juzga. Por otro lado, la falta de rigurosidad en el procedimiento inductivo comporta omisiones en torno a las relaciones causales que dan cuenta del vínculo entre los recuerdos que conforman la unidad experiencial (en efecto, el conocimiento de dichos vínculos causales le compete a la técnica y a la ciencia). Ambas razones explicarían por qué el universal característico de la experiencia no constituye un universal lógico. Sin embargo, es importante destacar que la inducción que opera en la génesis de esta generalización presupone funciones anímicas que exceden las competencias de la percepción: la inferencia basada en la experiencia parte de algunos casos particulares a algún otro caso particular, pero sin alcanzar a formular una regla universal aplicable a todos los casos del mismo tipo. En este sentido, puede asumirse que la experiencia presupone la facultad de la imaginación (*φαντασία*) que, en tanto facultad productora de imágenes, permite representar objetos que no se encuentran efectivamente presentes.

La experiencia, en suma, conforma el ámbito de conocimiento intuitivo y no-conceptual sobre los objetos sensibles: aunque no podamos ofrecer una definición temática de sus

esencias, podemos formular juicios sobre aquellos objetos conocidos mediante la percepción sensible.

La experiencia constituye la condición de posibilidad de los grados de saber científicos: a partir de múltiples experiencias se conforma una única idea universal que constituye el objeto del arte y la ciencia⁶ (981a5-7, 981a10-13). La diferencia fundamental entre experiencia y técnica o ciencia es que la primera queda restringida al conocimiento de los meros hechos, mientras que las segundas tienen por objeto de conocimiento las causas de los hechos (981a28-30). Esta diferencia fundamental entre sus objetos explica por qué la inducción presupuesta en el arte y en la ciencia es más rigurosa en la demarcación del objeto del juicio universal y por qué este constituye un universal genuino; en el caso de la experiencia el criterio sobre el que se basa la inducción son los hechos particulares: como a Sócrates y a Calias les vino bien tal medicina antes tales síntomas, se deduce que la cura de la enfermedad en cuestión fue el medicamento suministrado en dichas ocasiones. Por el contrario, en el caso de los juicios universales propios del arte y de la ciencia, la inducción se orienta a partir de la causa de los hechos: puesto que Sócrates y Calias sufren de bilis o flema, su sanación debe realizarse a partir de la medicina que le corresponde a estas enfermedades. Desde el punto de vista explicativo, es más precisa la delimitación del universal realizadas por el arte y la ciencia porque apela a las relaciones causales entre los fenómenos: es por ello que la validez de sus juicios no se limita a los casos ya conocidos y puede extenderse a la totalidad de los casos que conforman el universal⁷.

Los hombres de ciencia son considerados más sabios que quienes tienen experiencia en virtud de tres razones: en primer lugar, conocen los principios y las causas que rigen los fenómenos, por lo que pueden dar las explicaciones causales más pertinentes (981a24-b6); en segundo lugar, tienen la capacidad de enseñar a los demás (981b7-10); finalmente el conocimiento científico se aparta de lo más inmediato y más común a todos los hombres

⁶ Si bien en *Metaph. I, 1* Aristóteles no distingue entre arte y ciencia, en *EN VI* sí lo hace en función de dos variables: 1) las virtudes intelectuales involucradas en cada caso, esto es, los modos de aplicación del intelecto (práctico y teórico respectivamente); 2) el ámbito de objetos que le corresponde a cada grado epistémico: lo sujeto a movimiento y contingente, por un lado, y lo inmóvil, eterno y necesario, por otro.

⁷ Sin embargo, el Estagirita señala que en varias ocasiones el abordaje directo de lo particular que caracteriza a la experiencia puede resultar más eficaz que el arte en la medida en que esta se aproxima a lo particular a partir de lo universal (981a12-24). El ejemplo proveniente de la medicina da cuenta de que la acción de sanar no se aplica sobre un universal sino sobre un individuo concreto, el cual puede detentar una cantidad indeterminada de accidentes que pueden dificultar su acción si esta no se realiza desde el saber empírico de la experiencia.

(dado en la percepción sensible) y es buscado por sí mismo (vale decir, por su propio valor) y no en función de ninguna utilidad ulterior orientada a satisfacer alguna necesidad (981b13-15).

Puesto que la superioridad de las ciencias frente a las formas pre-científicas de saber estriba en su valor intrínseco y en su universalidad, la ciencia más elevada en la jerarquía epistemológica es la sabiduría⁸, el conocimiento científico más alejado de las necesidades inmediatas de la vida, cuyo objeto consiste en los primeros principios y causas, esto es, los principios y causas de mayor universalidad (981b27-982a3)⁹.

En *Ética Nicomaquea* VI. 7, en el contexto del tratamiento de las virtudes intelectuales (productivas, prácticas y teóricas) por medio de las cuales el alma posee la verdad, el Estagirita también caracteriza a la sabiduría como la forma suprema del saber y señala que abarca el intelecto (νοῦς) y la ciencia (ἐπιστήμη): la primera virtud o disposición intelectual concierne a la captación de los primeros principios, mientras que la segunda tiene por objeto las deducciones realizadas a partir de sendos principios (*EN* VI. 6, 1140b31-1141a8, VI. 7, 1141a16-20, 1141b2-3). Esta aclaración es importante porque allí Aristóteles presupone que el alma tiene dos modos (diferentes y complementarios) de encontrarse en la verdad: por medio de la aprehensión intelectual de los primeros principios y por medio del pensamiento discursivo, que formula juicios y realiza deducciones a partir de dichos principios.

III.1.2 - *AnPo* II. 19: la formación de conceptos universales.

⁸ De acuerdo con Carbajal Cerdón (1992:893), la caracterización de la sabiduría en *Metaph.* I, 1-2 como etiología (ciencia de los primeros principios y causas) constituye una de las cuatro definiciones de la metafísica. En el libro IV, el objeto de estudio de esta ciencia es identificado con el ser en tanto ser y, por lo tanto puede denominarse ontología. En los libros centrales (VII, VIII y IX) la metafísica es caracterizada como ousiología en la medida que investiga las causas y principios de la sustancia. Finalmente, en los libros IX y XI la metafísica es denominada teología en la medida en que tiene por objeto la sustancia inmóvil, separada, eterna y suprasensible.

⁹ En *Metaph.* I, 2 Aristóteles demuestra que todas las características atribuidas a la sabiduría por las opiniones comunes efectivamente le corresponden a la ciencia de los primeros principios y causas: 1) es la ciencia más universal: sin requerir un conocimiento particular de cada cosa, el sabio conoce todas las cosas; 2) la sabiduría alcanza las cosas más difíciles de conocer; 3) la sabiduría consiste en un conocimiento más exacto de las causas; 4) el sabio es capaz de enseñar las causas de los hechos; 5) como toda ciencia posee valor intrínseco (no se busca en función de ninguna utilidad); 6) la sabiduría es la ciencia directiva en la medida en que no se subordina a otra y los demás saberes se subordinan a ella.

Aunque escapa a nuestros fines ahondar en los pormenores de la lógica silogística, la teoría de la demostración y, en general, en la conceptualización aristotélica del conocimiento científico, debemos señalar que en los *Analíticos Posteriores*, Aristóteles desarrolla la diferencia entre νοῦς y ἐπιστήμη en el contexto de la formación de conceptos universales:

“Creemos que sabemos cada cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera. [...] de modo que aquello de lo que hay ciencia sin más es imposible que se comporte de otra manera” (*AnPo* I. 2, 71b9-16). Trad. M. Candel Sanmartín, Gredos (1995).

El conocimiento científico, a diferencia de formas no científicas de saber, consiste en razonamientos silogísticos (*AnPo* 25b28) o, más precisamente, en demostraciones (ἀπόδειξις) que versan sobre lo necesario¹⁰ debido a que parten de principios o supuestos verdaderos, necesarios y, en consecuencia, universales (*EN* 1140b31). En contraposición a la percepción sensible -que en virtud del contacto directo con los objetos particulares proporciona conocimiento de los hechos pero no de sus causas-, el saber científico es caracterizado como “un silogismo que demuestra la causa o porqué el hecho es así”(85b23).

Sin embargo, Aristóteles aclara que la condición de posibilidad de las demostraciones científicas es que no todo conocimiento sea adquirido por vía demostrativa o, en otras palabras, que los principios (ἀρχαί) de las demostraciones no sean, ellos mismos, cognoscibles deductivamente: si así fuera, el recurso a principios demostrativos conduciría a un regreso infinito que acabaría con la ἀπόδειξις misma¹¹. Si el conocimiento es posible debe evitarse el regreso al infinito admitiendo un conocimiento diferente para los principios de las demostraciones¹²: la intuición intelectual (νοῦς)

¹⁰ Sin embargo, el Estagirita reconoce que en el ámbito de la naturaleza se presentan excepciones a esta regla general: lo que acontece por azar no puede conocerse mediante demostración porque no es necesario ni usual y la demostración trata de lo que es o una cosa o la otra” (87b19-22). Estos fenómenos pueden conocerse científicamente en virtud de su regularidad. Cfr. *Metaph.* 1026b27-1027a28, 1064a4-5, donde Aristóteles excluye del conocimiento científico lo accidental, ya que este tiene por objeto lo que ocurre invariablemente o en la mayor parte de los casos. El azar como problema filosófico es abordado en *Phys.* II. 4-6

¹¹ Cfr. *Metaph.* 1006a7, *AnPo.* 71b26-29, 72b18-22, 84a30.

¹² Las premisas de las deducciones deben cumplir tres requisitos: 1) deben ser verdaderas, 2) deben ser lógicamente anteriores al hecho explicado (es decir, deben establecerse como verdaderas antes de ser

El proceso cognoscitivo que finaliza en el *voûs* (*AnPo*. II. 19, 99b34-100b1) es descrito por Aristóteles en términos que guardan paralelismos y conexiones importantes con la conceptualización de los grados del saber en *Metaph.* I. 1¹³. El Estagirita niega que el conocimiento sea innato (99b26-32), puesto que, en dicho caso, nos sería imposible no advertir que poseemos conocimientos más exactos que los resultantes de la demostración deductiva¹⁴; en esta línea, el conocimiento debe ser adquirido por medio de una facultad cognoscitiva específica que se deriva de una potencia innata pre-existente: la percepción.

“Por consiguiente, es necesario poseer una facultad de adquirirlos, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados principios. Ahora bien, parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen una facultad innata para distinguir, que se llama sentido; pero, estando el sentido en todos, en algunos animales se produce una persistencia de la sensación (*μονὴ τοῦ αἰσθήματος*) y en otros, no. Así, pues, todos aquellos en los que esta persistencia no se produce (en general o para aquellas cosas respecto de las cuales no se produce), no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquellos en los que se da aquella persistencia tienen aún, después de sentir, la sensación en el alma. Y al sobrevenir muchas sensaciones de ese tipo, surge ya una distinción, de modo que en algunos surge un concepto (*λόγον*) a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no” (*AnPo*. 99b32-100a3).

La sensación consiste en la potencia que discierne o distingue (diferencias o cualidades sensibles) en su objeto¹⁵ y constituye la primera etapa en el proceso cognoscitivo que arriba

empleadas en las demostraciones); 3) deben expresar la causa real del fenómeno (y la causa de la conclusión del razonamiento); y 4) deben ser autoevidentes.

¹³ En esta línea, seguimos la interpretación tradicional, para la cual la demostración es un método de descubrimiento y en *AnPo* II. 19 Aristóteles explica la adquisición de conceptos. *Cfr.* Guthie (1999:186), Hamlyn (1976:171-172), Leshner (1973:51-58), y Barnes (2002: 261-71 Para una lectura general opuesta, *cfr.* Harari (2004: 30ss.) que destaca las diferencias entre *Metaph.* I. 1 y *AnPo* II. 19 . Nosotros seguimos parcialmente a Barnes (2002: 262) que reconoce diferencias entre ambos planteos: en el primero se explica la génesis de juicios universales, y el segundo el lo suficientemente ambiguo para leerse en clave de juicio universales o conceptos universales.

¹⁴ La mayoría de los intérpretes entiende que, si el conocimiento es semejante a la percepción, entonces consiste en un estado de auto-conciencia (*Cfr.* *Metaph.* I. 9, 1074b35-6), por lo que no podemos ignorar conocer los principios. Barnes (2002:261), por el contrario, sostiene que aquí está en juego otra perspectiva: son otros los que no pueden dejar de advertir quien tiene el conocimiento en cuestión.

¹⁵ Sobre la relevancia de la sensación para la ciencia y sobre su relación con la inducción el Estagirita afirma: “Es manifiesto también que, si falta algún sentido, es necesario que falte también alguna ciencia, que será imposible adquirir. Puesto que aprendemos por comprobación (*ἐπαγωγή*) o por demostración (*ἀπόδειξις*), y la demostración parte de las cuestiones universales, y la comprobación, de las particulares, pero es imposible contemplar los universales si no es a través de la comprobación (puesto que, incluso las cosas que se dicen procedentes de la abstracción, sólo será posible hacerlas cognoscibles mediante la comprobación de que en cada género se dan algunas y, si no existen separadas, mediante la comprobación de cada una en cuanto precisamente tal, ahora bien, es imposible comprobar sin tener la sensación. En efecto, la sensación lo es de

al conocimiento intelectual de los primeros principios. Al igual que en *Metaph.* I. 1, el grado cognoscitivo que le sigue es la memoria, la capacidad de retener y reproducir lo que persiste o permanece tras la sensación: es por ello que, en rigor, el objeto de la memoria no son las impresiones sensibles o preceptos (αἰσθήματα) sino las imágenes (φαντάσματα), que constituyen una suerte de rastro o impronta de aquellas¹⁶. A diferencia de la sensación, la memoria es común sólo a algunos seres vivos y permite, en unos pocos, que se genere en su alma nociones universales a partir de la acumulación de imágenes particulares.

“Así, pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia (ἐμπειρία): pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma (ἡρεμήσαντος ἐν τῇ ψυχῇ), como lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, surge el principio del arte y de la ciencia (τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης), a saber: si se trata de la realización, principio del arte, si de lo que es, principio de la ciencia” (100a3-9)

Aquí Aristóteles introduce la experiencia como etapa intermedia entre la memoria y la aparición del concepto universal y sostiene que consiste en una suerte de comprensión pre-conceptual de la unidad e identidad común que abarca la multiplicidad de imágenes acumuladas¹⁷. A diferencia de los juicios basados en el conocimiento, los juicios formulados a partir de la experiencia se encuentran limitados a las percepciones particulares del pasado y son incapaces de formular enunciados con pretensión de necesidad y universalidad verdaderos. En otras palabras, puesto que la experiencia no es más que la acumulación de imágenes y no implica aún un proceso de abstracción, ¿por qué el

los singulares: pues no cabe adquirir directamente ciencia de ellos; ni cabe adquirirla a partir de los universales sin comprobación, ni a través de la comprobación sin sensación” (*AnPo* I. 18, 81a38-9)

¹⁶ Cfr. *De An.* 431a15, 432a7-10, *De mem.* 450a25-b11, 452a10-11

¹⁷ Ross (1957: 676-6) destaca la función intermediaria de la experiencia entre la memoria y los saberes científicos pero se pregunta qué es lo que diferencia a la primera de la segunda. Tomando como ejemplos los juicios sobre individuos enfermos en *Metaph.* I. 1, 981a6, Ross afirma que, en realidad, la experiencia no consiste en la acumulación de memorias sobre el mismo objeto sino en la acumulación de múltiples instancias del mismo universal. Los animales y los seres humanos que sólo poseen experiencia, actúan inconscientemente movidos por el elemento idéntico entre los diferentes objetos percibidos. Mientras que la memoria tiene por objeto lo que ha sido experimentado como una unidad, la experiencia refiere a una coagulación de memorias, es decir, lo que está presente en la conciencia de quien posee experiencia no ha sido experimentado como una unidad. En este sentido, la experiencia 1) al aglutinar la información de percepciones inconscientemente seleccionadas anuncia la formación del universal pero 2) en tanto no conlleva la conciencia de lo que es relevante en el pasado y porqué, no es tampoco consiente del universal. En suma, la experiencia es un grado cognoscitivo que permite interpretar el presente a la luz del pasado pero que aún no puede fundamentarse a sí misma (como sí lo hacen los grados científicos).

Estagirita afirma que constituye la condición de posibilidad del principio de los conocimientos demostrativos (arte y ciencia)?

“Así, pues, no es necesario que las especies (Εἶδη) o un cierto uno (τι) existan al margen de las múltiples cosas para que haya demostración, pero sí es necesario que sea verdadero decir lo uno acerca de las múltiples cosas pues no existiría lo universal (τὸ καθόλου) si ello no fuera así; y si no existiera lo universal, no habría término medio, de modo que tampoco demostración. Por tanto, es preciso que haya algo uno e idéntico, no homónimo, en la pluralidad” (77a5-8)

La demostración no requiere de la existencia de Formas platónicas (como uno separado de muchos), pero es necesario afirmar que existe una unidad que abarca o se predica de muchos particulares y que es conceptualmente separable de ellos, puesto que sin universal no hay término medio del silogismo y, por lo tanto, tampoco demostración. En esta línea, la experiencia consiste en la “reunión” de imágenes particulares semejantes que presupone el procedimiento inductivo que conduce al universal.

La formación del concepto universal es ilustrada mediante el célebre símil del ejército desbandado (100a10-14): si un soldado tiene el valor de permanecer en el campo de batalla, su ejemplo inspira a los demás combatientes en fuga, que uno a uno van retornando, hasta que el ejército recupera su orden inicial. La identidad del ejército consiste en la unidad de los soldados que lo componen pero, a su vez, es algo más, algo diferente de la multiplicidad que abarca: del mismo modo, el principio de las ciencias consiste en un “uno junto a muchos”, un concepto universal que abarca diferentes instancias particulares.

“(i) En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas (ἀδιαφόρων), se da por primera vez lo universal en el alma (ii) (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, V.g.: de hombre. pero no del hombre Calias); (iii) entre estos universales se produce, a su vez, una nueva detención en el alma hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene tal animal hasta que se detenga animal, y de igual modo < ocurre > con esto último. (iv) Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por inducción (ἐπαγωγή), pues así es como la sensación produce en nosotros lo universal” (100a15-b5).

(i) A partir de lo conservado en el alma bajo la forma de experiencia (100a6), surge la primera noción universal (la *infima species*)¹⁸ mediante una "detención" en el alma que

¹⁸ Cfr. Ross (1957:677), Barnes (2002: 266),

luego (iv) el Estagirita identifica con un proceso de inducción (ἐπαγωγή): el alma adquiere conceptos al progresar cognitivamente de lo menos a lo más general¹⁹.

La afirmación (ii) de que la sensación tiene por objeto lo universal puede resultar a primera vista confusa o chocante -y de hecho es problemática- pero viene a responder a una posible objeción: ¿cómo se salva la distancia entre el comienzo del proceso cognitivo (el conocimiento de particulares) y su meta (la cognición del universal)? La respuesta es que en el comienzo mismo del proceso cognitivo la percepción implanta en el alma -conjuntamente a la sensación de lo particular-, características comunes a múltiples individuos que, aunque no lo advierta, pertenecen a su forma o esencia; posteriormente el intelecto abstrae y unifica estos rasgos dispersos en la memoria.

Si bien es cierto que la percepción tiene por objeto compuestos hilemórficos (instanciaciones particulares de formas universales), en la gnoseología aristotélica no se encuentra tematizada ninguna clase de percepción²⁰ que aprehende directa o indirectamente especies como "hombre" mediante alguno de los sentidos. En otras palabras, la aprehensión del aspecto material del compuesto corresponde a la facultad sensitiva, mientras que la captación de su aspecto formal-conceptual es competencia del intelecto. En la última sección del capítulo (III.1) volveremos sobre esta cuestión, pero por ahora basta señalar que la sensación aprehende cualidades sensibles que, accidentalmente, se dan se dan junto a aspectos formales de las entidades sensibles: la facultad que capta deficientemente estos aspectos no es la sensación, sino el intelecto.

(iii) Finalmente, el Estagirita afirma que la inducción no se detiene en las especies y, a partir de estas, abstrae los géneros, y continúa el proceso inductivo hasta los *summa genera* comunes a todas las ciencias, las categoría de substancia, cantidad, cualidad, etc²¹. Aristóteles considera que el proceso inductivo constituye la condición previa y necesaria de

¹⁹ Cfr. *Phys* I. 2, 185a13, *Metaph.* IX. 1, 1025b10-18, *EN* I. 7, 1098b3-5. Entre los especialistas hay una disputa en torno al carácter conceptual o proposicional de los principios: por un lado, Ross (1952:675) sostiene que la formación de conceptos universales y la aprehensión de proposiciones universales se encuentran inseparablemente entreteljadas: aunque s diferentes son semejantes porque ambos son procesos inductivos. Por su parte, Barnes (2002:267, 271) considera que Aristóteles vacila entre una explicación conceptual y otra proposicional de los primeros principios. Khan (1981:385-414) propone saldar esta disputa reduciendo todos los principios a conceptos y a sus correspondientes afirmaciones existenciales. De acuerdo con Kahn, ambas clases de principios son aprehendidos en el mismo proceso inductivo, puesto que las definiciones y las afirmaciones de existencia no constituyen proposiciones separadas. Para una crítica a estas posiciones, cfr. Harari (2004:19-20) que considera que el intelecto no aprehende proposiciones sino esencias.

²⁰ Abordareos esta problemática en la próxima sección (III.1.3).

²¹ Cfr. Ross (1957:678), Barnes (2002: 267), Guthrie (1999:196).

la aprehensión intelectual del universal²². Aquí el Estagirita reintroduce la diferencia entre ἐπιστήμη y νοῦς como disposiciones intelectuales por medio de las cuales el alma se encuentra en la verdad (100b5-17): mientras que la primera es una forma de pensamiento discursivo, y consiste en deducciones que parten de principios establecidos previamente como verdaderos, la segunda ha sido interpretada tradicionalmente como una suerte de “intuición” o “visión” intelectual inmediata e infalible que provee a las demostraciones científicas de los principios que supone (en sí mismos indemostrables)²³. En las próximas secciones (III.3), en el contexto de la aprehensión de los ítem simples e indivisibles, procuraremos mostrar que la analogía entre sensación e intelección no nos compromete necesariamente con esta caracterización del νοῦς²⁴. En todo caso, la argumentación aristotélica apunta a establecer al intelecto no-discursivo como la facultad cognoscitiva que reconoce la forma común de una multiplicidad de individuos y, a la par, comprende que esta constituye su esencia y la causa de su ser.

Ahora bien ¿en qué consisten los primeros principios y causas que constituyen el objeto de del νοῦς (*AnPo* II. 19) y de la sabiduría?²⁵ (*Metaph.* I. 1, *EN* VI. 7). En primer lugar, es importante tener en cuenta los principios específicos que el propio Aristóteles considera por su importancia: ya sea intrínseca (como el Principio de no Contradicción²⁶ o el Principio de Tercero Excluido²⁷ que son comunes a varias ciencias), o porque tienen validez en el campo delimitado de una ciencia particular²⁸.

²² Ver nota 17. De acuerdo con Kahn (1981:385-414), la relación entre el intelecto y la inducción es análoga a la relación entre la ciencia y la demostración: ciencia e intelecto son disposiciones cognoscitivas, mientras que la demostración y la inducción son procedimientos de búsqueda de sendas disposiciones.

²³ Cfr. *AnPo* 88b36, *EN* 1137b28, 1140b31-41a8

²⁴ Cfr. nota 127.

²⁵ En varios pasajes de *AnPo*, Aristóteles distingue entre tres clases de principios del conocimiento demostrativo: principios comunes a varias ciencias y principios propios a cada ciencia que, o bien afirman lo que una cosa es, o bien afirman que es, cfr. I.1, 71a11-16; I.2, 72a14-24, I.7, 75a39-b2, I.10, 76a31-b10, 76b11-16. Por otro lado, distingue entre axiomas, definiciones e hipótesis (I.2, 76b11-16). Sobre los problemas de estas clasificaciones cfr. Harari (2004:13-14).

²⁶ En *Metaph.* IV.3 el Estagirita enuncia por primera vez el Principio de no Contradicción y lo caracteriza como el principio “más firme” de todos (1005b11-22), puesto que: 1) es imposible que alguien se equivoque respecto de él; 2) no es una hipótesis o un postulado específico de una ciencia particular que deba poseerse para conocer; 3) su conocimiento es condición de posibilidad de todo conocimiento. En esta línea, el PNC es un principio común a todas las ciencias.

²⁷ Cfr. *AnPo* 71a14, *Metaph.* 88b1.

²⁸ Sobre los principios comunes a varias ciencias: “Por ejemplo, la experiencia astronómica proporciona los ἀρχαὶ de la ciencia astronómica: fue después de comprender de un modo suficiente los fenómenos cuando se

En segundo lugar es necesario destacar que Aristóteles no considera equivalentes las nociones de “principio” (ἀρχή) y “causa” (αἰτία) ni tampoco que coincidan siempre extensionalmente:

“En otros sentidos se habla también de “causas”, ya que todas las causas son principios y ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es o se produce o se conoce” (*Metaph.* V. 1, 1013a16-19)

En otras palabras, no todas las causas son principios sino únicamente las causas primeras, que son conceptualizadas por el Estagirita en el conocido esquema cuádruple causal: causa material, causa formal, principio de movimiento y reposo y causa final (*Metaph.* I, 3, V. 2, *Phys.* II. 3 y 7). En este sentido las causas poseen una doble dimensión ontológico-cognoscitiva: constituyen entidades o principios de entidades (forma-materia) que *producen* determinados fenómenos y, correlativamente, *explican* el porqué de dichos fenómenos. Nos interesa particularmente señalar la forma como causa-principio porque, en tanto esencia de las entidades²⁹, constituye lo expresado en la definición y el propio Aristóteles afirma, en numerosos contextos, que las definiciones constituyen principios de las demostraciones³⁰.

Sin negar la heterogeneidad de principios que constituyen los axiomas de las demostraciones científicas y constituyen objeto de intelección, nos interesa destacar que tanto los principios lógico-ontológicos, los principios de las ciencias particulares, como las definiciones tienen en común su carácter proposicional. El caso particular de las definiciones es paradigmático porque evidencia que, aunque refieren a esencias simples, admiten formularse en términos proposicionales. En otras palabras, la aprehensión intelectual de las esencias universales no es incompatible con su formulación predicativa. En esta línea, la distinción de *Metaph.* IX. 10 entre κατάφασις (afirmación) y φάσις

descubrieron las ἀποδείξεις astronómicas. Lo mismo acontece en las demás artes y ciencias. Una vez en posesión de los hechos de cada una de ellas, depende de nosotros exponer las demostraciones” (46a17-25). En el caso de las matemáticas, Aristóteles considera que entre los principios se cuentan los axiomas de la geometría y las definiciones de algunas nociones centrales (unidad, punto, línea, triángulo, etc.) Lo mismo tiene lugar en las ciencias prácticas, *cf.* *EE* 1227b22.

²⁹ En el contexto de su filosofía natural, Aristóteles afirma que la forma asume un triple rol causal en tanto causa formal, principio de movimiento y reposo, y causa final, *cf.* *Phys.* II.1 193a30-b8, 193b8-12, 193b12-21, II.8 199a6-31, 199b16-17, II.9 200a25-36.

³⁰ *Cfr.* *AnPo.* II. 2, 90a4 ss. II. 3, 90b27 ss., *De An.* I 402b16, 402b25-26, *Top.* VIII.3, 158a33-b4, *Metaph.* II.3 998b5, VII. 9, 1034a30-2, XIII. 4, 1078b23, *EN* VII. 9, 1142a26, 1143a26, 1143b2.

(expresión) -que se corresponde con la diferencia entre predicación (compuesto) y definición (simple)-, no se establece por su forma predicativa sino por su modalidad veritativa: mientras que el primer tipo de proposiciones admite verdad y falsedad, las proposiciones de las definiciones únicamente pueden ser verdaderas (Harari, 2004:45-46). En este sentido, procuraremos mostrar que la simplicidad de la forma inteligible no es incompatible con un peculiar modo de ser compuesto que admite ser expresado predicativamente en una definición

III.1.3 - *De Anima* II-III: Las facultades cognoscitivas y sus objetos.

La exposición de *Metaph.* I. 1 deja en claro que los diferentes grados de saber se correlaciona con las funciones vitales del alma de los seres vivos³¹ (*De An.* II. 2-3): si bien no podemos hablar de conocimiento en relación con las funciones propias del alma vegetativa (crecimiento y nutrición), esta constituye la condición de posibilidad de las funciones vitales superiores propias del alma sensitiva (percepción de objetos externos, sensación de placer-dolor, apetito, traslación, imaginación), en primer lugar, y del alma intelectiva (cálculo racional y conocimiento), en segundo lugar. En otras palabras, la escala del saber presupone la jerarquía de funciones anímicas que tienen lugar entre los distintos seres vivos: todo animal posee las funciones vegetativas y, por lo menos, el sentido del tacto, que constituye la condición de posibilidad de la sensación del placer y del dolor y, por lo tanto, del apetito (*De An.* III. 3, 414a32-b15). El tacto, por lo tanto, es la forma más

³¹ En varias oportunidades, Aristóteles define al alma como la sustancia, la forma o la actualidad del cuerpo natural potencialmente vivo, es decir, la causa de porqué las entidades naturales viven, sienten o piensan (*De An.* 412a19-21, 412a27-28, 412b4-6, 414a13-19). De acuerdo con la concepción aristotélica, el alma consiste en un conjunto de funciones vitales que se dan y se manifiestan en cuerpos animados, por lo que su naturaleza es inmaterial. Aunque Aristóteles coincide con Platón en la crítica a las concepciones materialistas del alma, se distancia de su maestro porque sostiene que las funciones anímicas de las plantas, los animales y los seres humanos presuponen partes u órganos corporales para su funcionamiento (como, por ejemplo, en el caso del movimiento y la sensación), *cfr.* 403a5-10, 25. Ahora bien, el Estagirita también extiende este requerimiento a las funciones propias del alma intelectiva humana: puesto que el pensamiento opera siempre mediante el concurso de imágenes (φαντάσματα), la actividad del intelecto presupone la actividad de la facultad sensitiva y, por lo tanto, un cuerpo y órganos configurados en función de su actividad (*De An.* 431a14-17, 432a7-10, *De Memoria* 449b31ss.). En esta línea, Aristóteles habría rechazado la concepción platónica del alma, de acuerdo con la cual esta puede existir y realzar sus funciones intelectivas independientemente del cuerpo (*De An.* 403a3-25, 413a3-5, 414a19-20). Es basta la evidencia textual que desacredita a los exégetas cristianos que tendieron a interpretar el esquema hilemórfico alma-cuerpo como una justificación de la inmortalidad del alma. Algunos especialistas modernos han sostenido enérgicamente que el hilemorfismo es incompatible con la inmortalidad del alma personal, *cfr.* Jaeger (1948), y Nuyens (1948). *Cfr.* notas 34, 57 y 59.

elemental de percepción sensible y su finalidad radica en garantizar la satisfacción de necesidades inmediatas como la alimentación (434b11-14). Sin embargo, tal como afirma el Estagirita en *Metaph.* I.1, la posesión de otros sentidos como el oído (que permite el aprendizaje) o la vista (que permite reconocer la pluralidad de diferencias en los objetos), da cuenta de que la percepción se orienta también hacia el conocimiento, ya que consiste en una facultad innata cuya función es el discernimiento³².

La importancia gnoseológica de la percepción sensible -en los grados del saber no científicos-, radica en que constituye la condición de posibilidad de la memoria y de la experiencia y -respecto de los grados científicos-, en que posibilita la φαντασία (imaginación), la facultad presupuesta por las funciones intelectivas del alma (*De An.* III. 3, 427b14-16). En otras palabras, la percepción constituye el disparador del proceso cognitivo³³.

Por otro lado, es importante destacar que la facultad sensible constituye el modelo explicativo empleado por Aristóteles para dar cuenta -vía analogía-, del funcionamiento del intelecto. Sin embargo, a diferencia de las funciones cognitivas intelectuales, las funciones sensitivas constituyen procesos psico-físicos³⁴, es decir, presuponen la vinculación indisociable entre alma y cuerpo (ni el alma ni el cuerpo perciben por sí mismos, en todo caso el alma percibe *mediante* el cuerpo). En esta línea, la sensación posee una dependencia causal respecto de los objetos materiales exteriores al alma: sin la acción del objeto sobre los órganos corporales pertinentes, la percepción sensible es imposible.

“Respecto de toda sensación en general hay que entender que la sensación es lo que recibe las formas sensibles sin la materia como, por ejemplo, la cera del anillo recibe la impronta sin el hierro o el oro, sino que admite la impronta de oro o de bronce pero no en cuanto oro

³² *AnPo.* II. 19 99b35, *De An.* 432a15-16, *Metaph.* 980a21-28, 1047b32, 1054a29.

³³ En abierta disidencia con su maestro, el Estagirita considera que las potencias cognoscitivas son como una *tabula rasa* que carece de contenido previo a la sensación (*De An.* III. 429b31-430a2) y que las entidades sensibles constituyen genuinos objetos de conocimiento. De allí que la gnoseología aristotélica tenga por finalidad dar cuenta de la continuidad de un proceso cognitivo que comienza en la sensación y finaliza en la intelección.

³⁴ La teoría aristotélica de la percepción forma parte de su psicología y, en tanto tal, presupone la concepción hilemórfica de la relación cuerpo-alma: la sensación depende de las funciones de los órganos corporales pero no puede reducirse a un mero proceso físico. Puesto que el Estagirita oscila en acentuar un aspecto u otro de la percepción, algunas interpretaciones contemporáneas le han atribuido posiciones que son ajenas al pensamiento aristotélico (monismo, dualismo, materialismo, espiritualismo, etc.), mientras que otras han intentado dilucidar el hilemorfismo a partir de concepciones dualistas no-sustancialistas o del funcionalismo. *Cfr.* Shields (1991) e Irwin (1991).

o bronce. De un modo similar también la sensación de cada cosa es afectada por lo que tiene color, sabor, o sonido, pero no en cuanto se dice cada una de aquellas cosas [dicha cosa particular], sino en cuanto es de tal tipo, es decir, en sentido conceptual. El órgano sensorio prioritario es aquel en el cual se da una facultad de tal índole. Ahora bien, en un sentido el órgano sensorio y el sentido son lo mismo, y en otro diferente. (*De An.* II 12, 424a17-25). Trad. M. Boeri (2010).

Por un lado, Aristóteles acentúa la pasividad de la facultad sensitiva cuando afirma que se limita a *recibir* las formas sensibles desprovistas de materia pero, por otro, también pretende mostrar que su *actualización* es condición de posibilidad indispensable para que se produzca la sensación -en efecto, la forma es algo diferente de los aspectos materiales del objeto particular y de la alteración fisiológica del cuerpo concomitante a la percepción, por lo que no puede reducirse a la mera afección sensible. En otras palabras, la sensación no se produce en virtud de la acción unilateral de los objetos sensibles exteriores al sujeto receptor (que se encuentran ya en acto) sobre la facultad sensitiva (que se actualiza), sino a partir de la confluencia de ambas (en efecto, ante la ausencia de la facultad visual, un ciego no puede ver figuras, colores, etc.). Aristóteles afirma que la sensación efectiva involucra dos movimientos de actualización (*De An.* III. 2, 425b29-426a1): por un lado, el objeto sensible debe actualizar su potencialidad de, por ejemplo, ser escuchado y, simultáneamente, el sujeto receptor debe actualizar su potencialidad de escuchar -sonido en acto y oído en acto ocurren al mismo tiempo.

Ahora bien, ¿en qué consisten las formas sensibles? Puesto que su materialidad queda excluida, podemos entender que en el acto de sensación no se percibe el objeto mismo sino una imagen de lo percibido; en esta línea, el alma no percibe el objeto particular sino sus cualidades (blanco, dulce, caliente, etc.)³⁵ (Boeri, 2010: 128). La metáfora de la tabla de cera y el anillo pretende ilustrar dos cuestiones vinculadas: por un lado, que la sensación es

³⁵ Cabe destacar la extensa discusión que Sorabji (1979) y Burneat (1992, 1995) mantuvieron en torno de la teoría aristotélica de la percepción. Para el primero, el órgano receptor literalmente toma las cualidades percibidas en el acto perceptivo: somos conscientes de lo que percibimos mediante la conciencia del órgano receptor. Para Sorabji, la sensación se identifica con el cambio fisiológico que experimenta el órgano receptor (somos conscientes de que vemos un color porque el ojo se colorea en el proceso perceptivo). El sujeto receptor constituye una suerte de reflejo de los objetos percibidos en la medida en que lo replica en sus órganos. Sin embargo, aunque la percepción consista en un cambio fisiológico no se reduce a ser sólo un proceso físico porque presupone la causalidad formal. Por otro lado, Burneat sostuvo que la recepción de la forma por parte de la sensación consiste en volverse como lo percibido en cuanto a su forma (y no en cuanto a su materia), es decir, en ser consciente de, por ejemplo, un olor. Contra Sorabji, sostiene que el ojo no se colorea porque la percepción no presupone ningún proceso fisiológico para producirse. Las condiciones físico-biológicas de la percepción son condiciones necesarias pero no suficientes, por lo que debe apelarse a las condiciones psíquicas para dar con su explicación.

cierto tipo de alteración y, por otro, que la percepción del sensible propio es desencadenada por las cualidades particulares de los objetos -la αἴσθησις es potencialmente todos los sentidos (vista, tacto, olfato, oído, gusto) pero deviene en acto visión, tacto, etc. en relación con una cualidad determinada percibida³⁶. En otras palabras, la sensación no aprehende un objeto particular en tanto objeto particular sino en tanto que es de una cualidad determinada (por eso en la tablilla queda la marca del anillo pero no rastro del hierro). Las formas sensibles, en suma, se identifican con estas cualidades sensibles.

Ahora bien, ¿porqué el Estagirita conceptualiza la sensación -y, por extensión, la intelección- como “cierto tipo” de alteración (*De An.* 416b32-417a9)? Evidentemente, el modelo de la alteración física resulta lo suficientemente próximo para aplicar su nombre a la sensación, pero no es lo suficientemente adecuado para dar cuenta de la especificidad psico-física de este fenómeno. En la medida en que la sensación conlleva la afección de un órgano corporal de percepción, implica un proceso físico en el que una cualidad reemplaza a otra. Sin embargo, “sentir” o “padecer” se dicen en más de un sentido:

“Tampoco “ser afectado” se entiende en sentido absoluto, sino que puede entenderse como una cierta destrucción de un contrario por el otro, por una parte, y, por otra parte, es más bien la conservación de lo que es en potencia por obra de lo que está en acto, y así es semejante tal como la potencia respecto del acto” (*De An.* II. 5, 417b2-5).

Aristóteles distingue dos modalidades de afección que se correlacionan con la alteración física y cognitiva respectivamente; en primer lugar, se encuentra la alteración que consiste en un cambio de cualidad, en la que el la entidad que padece pierde una forma y adquiere otra contraria por acción de un objeto en acto. En segundo lugar, la alteración específicamente cognitiva, consiste en un proceso de cambio en el que no se produce privación alguna sino una conservación o actualización de las potencialidades propias de la facultad sensible³⁷. En este sentido, el Estagirita enfatiza la naturaleza potencial de la facultad sensitiva: para que tenga lugar tal actualización, es necesaria la acción de un objeto sensible que posee en acto la cualidad percibida; caso contrario, la facultad tendría la capacidad de actualizarse a sí misma, lo cual es absurdo (417a6-9).

³⁶ Cfr. *De An.* 425a27, 424a4-6; 29-32) la facultad sensitiva es caracterizada como un cierto término medio o proporción que debe mantenerse para que pueda darse la sensación o percepción.

³⁷ En términos de la tradición posterior, el concepto de alteración posee dos sentidos irreductibles: perfectivo (*alteratio perfectiva*) y corruptivo (*alteratio corruptiva*). Cfr. Movia (1997:154).

Puesto que la actualización de la facultad sensible presupone la transmisión causal de la cualidad presente en el objeto a la potencia cognoscitiva, por medio de la cual deviene semejante a su objeto, estamos ante el caso de una actualización que consiste en una suerte de asimilación: “la facultad sensitiva es en potencia tal como lo sensible ya es en acto. Por lo tanto, es afectada por no ser semejante, pero una vez que ha sido afectada se asemeja al objeto, y es tal como él (418a3-6). La semejanza entre facultad en acto y objeto acto no involucra un parecido pictórico sino estructural: así como la tablilla de cera adopta la forma del anillo, dejando de lado los aspectos materiales del objeto, la potencia sensible recibe las cualidades sensibles desprovistas de su materialidad³⁸.

De forma esquemática, podemos señalar que Aristóteles establece diferentes modalidades de percepción sensible de acuerdo con sus correspondientes objetos.³⁹ En primer lugar, los sensibles propios son aquellas cualidades que sólo pueden ser percibidos mediante su sentido correspondiente y específico, no pudiendo ser captados (adecuadamente) por otro sentido. De este modo, a los cinco sentidos (tacto, gusto, olfato, oído y vista) le corresponde su sensible propio: cualidades táctiles, sabores, olores, sonidos y colores (*De An.II. 6 418a11-16*). Cada sentido posee un margen de error mínimo respecto a la captación de su sensible propio, es decir, en circunstancias normales del campo perceptivo o del sujeto perceptor, cada sentido captará su objeto tal como es (418a12-13, 428b16-19). En segundo lugar, se encuentran los sensibles comunes (movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad) que se caracterizan por no correlacionarse con un sentido específico⁴⁰, pudiendo ser percibidos por varios sentidos diferentes de modo

³⁸ Puede establecerse diferentes casos de asimilación para las entidades con almas sensitivas y con almas vegetativas. Las plantas, por ejemplo, en la alimentación asimilan los objetos compuestos en su totalidad (materia y forma), mientras que los seres sintientes, en la percepción, asimilan la forma de los objetos prescindiendo de su materialidad (Vigo, 2007:102).

³⁹ Como señala Díaz (2009:180), la distinción entre percepción por sí y percepción accidental no necesariamente se funda en clases diferentes de objetos percibidos, puesto que un objeto propio puede ser percibido de modo accidental por un sentido diferente. Para Grasso y Zanatta (2003:150), esta posibilidad muestra que la clasificación de “sensible por sí” no es absoluta sino relativa: depende del vínculo entre objeto y sentido en un momento determinado. De acuerdo con Modrak (1981:411), la distinción entre modalidades de percepción presupone diferentes modos de causación: el sensible por sí produce la sensación actuando directamente sobre la facultad sensitiva, mientras que el sensible por accidente actúa indirectamente sobre el sentido.

⁴⁰ Para Modrak (1987:65), los sensibles comunes se perciben por la acción conjunta de los cinco sentidos, mientras que Brunschwig (1996:189-218) considera que el carácter “común” de dichos sensibles estriba en que son captables por los cinco sentidos en simultáneo a la percepción de sus sensibles propios correspondientes.

indirecto a través de la sensación de un sensible propio (II. 6, 418a16-20, III. 1 425a14-20)⁴¹. Por último se encuentran los sensibles por accidente (II. 6, 418a20-24)⁴², relaciones accidentales que no constituyen el objeto de ningún sensible propio y, por ende, que carecen de un poder causal sobre la facultad sensible. Aunque no son estrictamente objetos sensibles, son captadas accidentalmente, de forma concomitante, al sensible propio (Polansky, 2007:250, n. 12). Respecto de los sensibles por accidente el error es frecuente y lo es aún más en los sensibles comunes⁴³.

La segunda facultad involucrada en el conocimiento⁴⁴ es la fantasía o imaginación (*φαντασία*)⁴⁵, que el Estagirita aborda indirectamente en *De An.* III. 3, en el contexto de la distinción entre sensación e intelección. Aristóteles argumenta -contra la tesis platónica de que la imaginación consiste en una mezcla de sensación y pensamiento (*Soph.* 264a-c, *De An.* 428a24ss.)-, que se trata de una facultad independiente que, aunque vinculada con la percepción y con la intelección, no se identifica con ninguna de ellas y, por lo tanto, tampoco puede consistir en una combinación de ambas.

⁴¹ Sin embargo, en III. 2, 426b8-22 introduce la necesidad de una “sensibilidad común” en relación con los sensibles comunes argumentando que cumple la función de unificar la experiencia perceptiva. De acuerdo con la interpretación tradicional, el “sentido común” constituye una facultad independiente de los cinco sentidos, mientras que los especialistas modernos han tendido a rechazar dicha tesis -*cfr.* Welsch (1987:324-5; 327-8), Everson (1997:155-6) y Polansky (2007:375-6; 393-4).

⁴² En el contexto de la clasificación de los sensibles (418a8-9), Aristóteles formula el ejemplo del sensible por accidente: mediante la vista percibimos el color blanco y, accidentalmente, que se da en el hijo de Diares. El Estagirita también afirma que la percepción accidental puede producirse cuando un sentido capta el objeto propio de un sentido diferente (III. 1, 425a30-425b4) o cuando un sentido particular percibe uno de los sensibles comunes (425a30-31). Los sensibles comunes son caracterizados tanto como sensibles por sí y sensibles por accidentes: sobre esta aparente contradicción y las interpretaciones en pugna, *cfr.* Díaz (2009:186-190).

⁴³ Retomaremos el error accidental en la sección III.3.2.

⁴⁴ La *φαντασία* también cumple una función crucial en la causación y en la explicación de los fenómenos del movimiento animal y de la acción humana (*cfr.* *De motu.* 6-7, *De An.* III. 9-13). Lo que conduce al animal a moverse o al sujeto a actuar es el deseo, no sólo de lo presente, sino también de lo imaginado o representado. La *φαντασία* constituye causa del movimiento en la medida en que sus apariencias comportan deseo. En el caso de los seres humanos, el intelecto práctico supone una forma específica de *φαντασία*, la imaginación deliberativa, que interviene el cálculo racional que supone toda toma de decisiones. *Cfr.* Nussbaum (1978), Vigo (1996), Boeri (2007).

⁴⁵ *Cfr.* nota 7 (Cap. I). Las traducciones posibles para un término tan ambiguo, vasto y rico conceptualmente como *φαντασία* puede variar entre “representación”, “impresión” o “aparición” -en dos sentidos, aquello que aparece o se presentifica o aquello que aparenta ser (402b23, 428b3-4). *Cfr.* M. Frede (1992) sobre los significados de *φαντασία* en el pensamiento aristotélico.

“Ahora bien, que no es lo mismo percibir sensorialmente y comprender es manifiesto, pues (i) de lo primero participan todos los animales y de lo segundo, pocos. (ii) Pero tampoco es lo mismo inteligir que percibir sensorialmente, en el cual el inteligir se distingue el hacerlo correcta e incorrectamente: hacerlo correctamente es prudencia, ciencia y opinión verdadera. Incorrectamente, las disposiciones contrarias a estas, y esto tampoco es lo mismo que percibir sensorialmente. (iii) En efecto, la sensación de los sensibles propios es siempre verdadera y se da en todos los animales, en tanto que el pensamiento discursivo también puede ser falso y no se da en ningún animal que además carezca de razón. (iv) Por cierto que la imaginación es distinta tanto de la sensación como del pensamiento discursivo, y este no se genera sin sensación y sin sensación no hay juicio” (*De An.* III. 3, 427b6-16).

La primera razón que el Estagirita aduce para demostrar la irreductibilidad del pensamiento a la sensación es que sólo algunos animales poseen racionalidad, mientras que la mayoría sólo tienen sensación (y algunos también imaginación). La segunda razón esgrimida, es que la sensación del sensible propio -en las circunstancias adecuadas del campo perceptivo y del sujeto perceptor- no puede errar (ser falsa), puesto que siempre capta su objeto, mientras que la sabiduría práctica (*φρόνησις*), el conocimiento teórico (*ἐπιστήμη*) y las opiniones verdaderas admiten su contrario. Aquí *voεῖν* (pensar o inteligir) no refiere a la aprehensión intelectual de los objetos simples e indivisibles que, al igual que la percepción de los sensibles propios, es infalible (*Metaph.* IX. 10, 1051b17) sino a la actividad del pensamiento discursivo que juzga y, por lo tanto, puede estar en la falsedad. (iii) Ahora bien, ¿qué significa que la percepción sensible sea calificada en este contexto como “siempre verdadera”? Evidentemente no es verdadera en el sentido proposicional-judicativo propio del pensamiento, sino en el sentido de que se encuentra exenta del error. Puesto que facultad y objeto sensibles se identifican -vía asimilación-, son en acto lo mismo (425b26-7) y, en consecuencia, la sensación no puede errar en su función discernidora. A diferencia del juicio (que presupone la percepción como medio para verificar lo enjuiciado y establecer su valor de verdad), la sensación del sensible propio no cuenta con una instancia diferente de sí misma para verificar su contenido (Polansky, 2007:408); incluso los errores perceptivos suponen nuevas sensaciones que validen o corrijan su contenido. En líneas generales, el error perceptivo consiste en que el sentido, al captar inadecuadamente su objeto, produce una “imagen” o “apariencia” en el sujeto perceptor que no se corresponde con el objeto percibido.

(iv) Luego de afirmar la irreductibilidad de las tres facultades y establecer sus relaciones, Aristóteles procede a desarrollar sus argumentos:

“Que la imaginación no es lo mismo que el pensamiento (νόησις) y el juicio (ὑπόληψις) es evidente, pues la imaginación es una afeción que depende de nosotros y podemos imaginarnos algo cuando queremos -es en efecto posible producir algo ante nuestros ojos, como hacen los que, mediante técnicas mnemotécnicas, producen imágenes-, pero opinar no depende de nosotros, ya que necesariamente se estará en la verdad o en la falsedad” (427b16-21).

Este es uno de los pocos *loci* donde Aristóteles no sólo caracteriza a la φαντασία por lo que no es sino que realiza una exposición positiva: la imaginación es una afeción que depende de nuestra voluntad y que consiste en la producción de imágenes (φαντάσματα) (428a1-2), un movimiento producido por la sensación en acto (429a1-2). La imaginación es una mera presentación o representación⁴⁶ que no involucra necesariamente una creencia sino un acto de la voluntad, mientras que el juicio implica creencias articuladas proposicionalmente y asumidas como verdaderas por quien juzga⁴⁷.

“Ahora bien, que la imaginación no es sensación resulta evidente a partir de lo siguiente: la sensación es, en efecto, potencia o acto; por ejemplo, vista y visión, pero una imagen se representa sin que se dé ninguna de las dos cosas, tal como lo que sucede en los sueños. En segundo lugar, la sensación siempre está presente, pero la imaginación, no” (428a5-8).

La imaginación no se identifica con la facultad sensitiva, en primer lugar, porque las imágenes (en tanto representaciones de las cosas) pueden aparecernos sin que se produzca sensación alguna (428a15-16). En segundo lugar, la sensación -ya sea en potencia, ya sea en acto-, se encuentra inactiva cuando dormimos, mientras que la imaginación puede producir imágenes durante el sueño. En tercer lugar, la facultad sensitiva siempre está

⁴⁶ Aunque φαντασία y percepción constituyan funciones del alma sensitiva, se diferencian en que la primera requiere de la presencia efectiva del objeto sensible, mientras que la segunda se caracteriza por operar y almacenar representaciones de origen sensible. En esta línea, los contenidos de la imaginación “se diferencian de los de la sensación en que son más dependientes del sujeto, más pobres en contenido y por lo tanto más abstractos, en tanto suponen una acción que hoy en día llamaríamos intencional, y más adecuados a la operación del pensamiento que el abigarrado conjunto de accidentes que se ofrecen a la percepción” (Díaz, 2009:171).

⁴⁷ Cfr. Polansky, 2007:411-2, que sostiene que esta limitación no se cumple en el caso de los animales que carecen de *logos* y viven sus vidas siguiendo o afirmando lo que aparece a su imaginación sin la oposición del juicio. Para los animales, y en algunos casos los humanos, las imágenes tienen el poder de provocar respuestas emocionales.

presente en los animales que la poseen: si algunos animales no son capaces de imaginación, entonces de allí se sigue que la sensación en acto no se identifica con la imaginación en acto (428a8-11).

“Además, las sensaciones son siempre verdaderas, en tanto que las representaciones imaginativas son falsas la mayor parte de los casos” (428a11-2)

Las imágenes producidas por la imaginación no son evaluadas falsas como lo son los juicios del pensamiento discursivo -es decir, en relación a un correlato extralingüístico o extramental-, sino que son consideradas falsas a partir del criterio del sensible propio, que presenta siempre adecuadamente su objeto (libre de errores) en la mayoría de los casos⁴⁸. La fantasía presupone la ocurrencia previa de una sensación en acto (de allí se deriva su imagen), y su ejercicio en acto implica que los sentidos no están percibiendo sus respectivos objetos con la suficiente exactitud (418a11-6); de allí que las imágenes puedan devenir representaciones deficientes que conducen al engaño y al error. En otras palabras, tenemos “apariencias” o “pareceres” sobre las cosas cuando no percibimos con claridad los objetos y carecemos de la certeza suficiente para asegurar su corrección o exactitud (428a12-14). Estas imágenes pueden verificarse como válidas o correctas, pero se encuentran sujetas a un alto grado de probabilidad de error.

En este punto es importante realizar una distinción crucial para nuestros propósitos: los contenidos de la sensación y de la imaginación no son, en sí mismos, verdaderos o falsos; les atribuimos valor de verdad indirectamente o derivativamente, es decir, en tanto contenido del juicio o del enunciado declarativo formulado proposicionalmente. Esta conclusión puede derivarse de los ejemplos que el propio Aristóteles formula en relación con errores perceptuales usuales en la sensación de los sensibles comunes y de los sensibles por accidente (428b19-25): en el primer caso, percibimos el sol como más pequeño de lo que es en realidad (428b3-4) y en el segundo, percibimos como un hombre una silueta en la oscuridad (428a13-14). En ambos casos, el error o la falsedad no se encuentra en la información provista por la facultad sensitiva sino en el juicio que asevera que las cosas son

⁴⁸ De acuerdo con Schofield (1978:261), Aristóteles sostiene que la mayoría de las apariencias son falsas porque se refiere a lo sueños, las imágenes de la memoria, las fantasías o las alucinaciones.

tal y como nuestros sentidos nos lo muestran. El caso de la φαντασία es más complejo⁴⁹: la corrección o incorrección de la apariencia depende de la naturaleza de la sensación que la antecedió o la causó, por lo que será correcta únicamente durante el proceso de percepción del sensible propio, pero dejará de serlo cuando la percepción cesa⁵⁰. En todo caso, Aristóteles afirma que los pareceres/apariencias son, la mayor parte de las veces, falsas porque la imaginación puede operar independientemente de la sensación y, por lo tanto, funcionar sin un fundamento sólido; de allí que nuestros juicios basados únicamente en apariencias tampoco tengan el fundamento adecuado.

A continuación (428a16-19), el Estagirita se pregunta si acaso la φαντασία no consiste en una disposición intelectual como la ciencia o el intelecto, que se caracterizan por estar siempre en la verdad. Aquí se presupone la diferencia expuesta en *EN VI. 6* entre la capacidad intelectual de aprehender principios (νοῦς) y el pensamiento discursivo que realiza deducciones a partir de dichos principios (ἐπιστήμη). Puesto que la imaginación puede ser falsa (428a16-18), Aristóteles rechaza su identificación con la aprehensión intelectual que es siempre verdadera (siempre capta su objeto). Aunque aquí el Estagirita no formula ningún argumento para rechazar la identidad entre ciencia e imaginación, podemos conjeturar que su diferencia principal concierne a la estructura proposicional que caracteriza al pensamiento discursivo en oposición a la imaginación, una facultad que compartimos con el resto de los seres vivos irracionales⁵¹.

Puesto que la φαντασία puede ser tanto verdadera como falsa, Aristóteles se pregunta si puede identificarse con la opinión (δόξα), y la respuesta es negativa (428a19-24): si la convicción o creencia (πίστις) acompaña a la opinión, y los animales (que poseen imaginación) carecen de creencias, entonces la φαντασία no es opinión. La convicción o confianza surge por obra de la persuasión (πείθω), que se produce a partir del λόγος

⁴⁹ La imaginación deliberativa acompaña el cálculo racional (434a9-10), por lo que en algunos casos, lo que recibimos activa una φαντασία (aparecer/apariencia) que se combina con φαντάσματα (imágenes) anteriores para producir una representación que puede contribuir a una percepción imprecisa o errada o, por el contrario, a un percepción precisa y correcta (Polansky, 2007:420).

⁵⁰ En otras palabras, la imaginación es considerada incorrecta (o “falsa”) en la mayoría de los casos porque puede derivarse de sensaciones que no conciernen la captación correcta del sensible propio, esto es, la sensación incorrecta del sensible propio, del sensible común y del sensible por accidente.

⁵¹ Ello no impide que en la imaginación racional o deliberativa, propia de los seres humanos, el contenido sensible pueda traducirse a términos proposicionales para devenir objeto de creencia u opinión.

(palabra o razón): si los animales carecen de λόγος, no pueden ser persuadidos, por lo tanto, carecen de convicción y opinión, pero no de fantasía⁵².

Finalmente, Aristóteles rechaza la tesis platónica de que la imaginación consiste en un híbrido o una mezcla de sensación y de opinión (racionalidad) a partir del ejemplo del sol (428a26-b4): la percepción del astro produce en nosotros una determinada apariencia o representación⁵³, de acuerdo con la cual éste mide un pie de diámetro; sin embargo, este parecer puede coexistir con la creencia o la convicción de que el sol es más grande que la tierra. Ante el conflicto entre apariencia y opinión (estimada verdadera), el juicio determina que debe rechazarse la representación de la imaginación por ser falsa. De este modo, si lo que aparece no coincide con lo que opinamos, se demuestra que imaginación y opinión son dos facultades diferentes, por lo que la φαντασία no puede ser en una mezcla de sensación y pensamiento. Por otro lado (428b5-9), el Estagirita señala que una opinión puede dejar de ser verdadera cuando el πρᾶγμα al que refiere cambia sin que nos percatemos. Aquí se encuentra presupuesta la concepción predicativa de la verdad: las creencias pueden tener diferentes valores de verdad en diferentes momentos del tiempo porque la verdad y la falsedad dependen de la relación de concordancia que mantienen juicio y πρᾶγμα. La imaginación, por el contrario, no tiene valores de verdad en relación con cómo es la realidad: de allí se sigue que podemos tener una opinión falsa basada en las apariencias pero que, si el objeto al que refiere la opinión cambia, ésta necesariamente cambiará su valor de verdad, permaneciendo idéntica la apariencia que promovió el error en primer lugar. Nuevamente, el criterio de concordancia con la realidad extramental prueba que opinión e imaginación no pueden identificarse.

Desde la perspectiva aristotélica el error de Platón es entendible si consideramos que la imaginación se encuentra estrechamente vinculada con ambas facultades⁵⁴: por un lado,

⁵² Por otra parte, la opinión tampoco puede reducirse a sensación (428a24-28): aunque la percepción sensible constituye la condición de posibilidad de la opinión (en la medida en que siento frío, creo y opino que hace frío), comporta un elemento racional que no está presente en la facultad sensitiva.

⁵³ Que las apariencias o representaciones de la imaginación puedan aparecer inmediatamente a la sensación, no implica que ambas tengan el mismo objeto, puesto que la facultad sensitiva es, fundamentalmente, discernidora respecto de los sensibles (propios), mientras que la imaginación se limita a presentar imágenes.

⁵⁴ Díaz señala al respecto que: “la φαντασία, a diferencia de la αἴσθησις, depende del sujeto, no se trata de una mera acción causal de la percepción que deja un vestigio en el alma, que se limitaría a repetir o copiar la percepción, sino una operación de selección, que puede o no seguir los lineamientos de la percepción, y que varía de acuerdo al estado cognitivo y ético del sujeto [...] La φαντασία es para Aristóteles una capacidad de representación que, teniendo su origen en la percepción, se autonomiza de ésta y ofrece a la facultad

presupone la actividad de la facultad sensitiva para su funcionamiento, es decir, para la producción de imágenes; por otro lado, constituye la condición de posibilidad de la facultad inteligible, en la medida en que el alma no piensa sin el concurso de imágenes⁵⁵.

Habiendo dado cuenta de sus condiciones gnoseológicas de posibilidad, Aristóteles presenta la facultad inteligible en estrecha analogía con la facultad sensitiva pero procurando explicitar las diferencias entre sendas capacidades cognitivas:

“Claro que si efectivamente el inteligir es como percibir sensorialmente, será, o bien un cierto padecer (πάσχειν) por obra de lo inteligible, o bien alguna cosa por el estilo. Es forzoso, por tanto, que el inteligir sea impasible (ἀπαθές) y capaz de recibir la forma, y en potencia tal como la forma, aunque no es esa forma; y del mismo modo como la facultad sensitiva es respecto de los sensibles, así también es el intelecto respecto de los inteligibles” (*De An.* III. 4, 429a13-18).

Al igual que la facultad sensitiva, el intelecto se encuentra en estado de potencialidad receptiva hasta no experimentar la acción causal del objeto inteligible y, en consecuencia, actualizarse; se trata de un proceso análogo a la alteración cognoscitiva que tiene lugar en la sensación: el intelecto no padece corrupción alguna por la acción de un contrario, sino que conserva (actualiza o perfecciona) sus potencialidades por la acción de lo que es en acto (y se le asemeja como la potencia al acto). En la intelección se reciben formas (inteligibles), es decir, la actualización implica que la facultad devenga lo inteligido en una suerte de asimilación que deja de lado la materialidad del objeto conocido.

Ahora bien, a diferencia de la facultad sensitiva, el intelecto tiene la capacidad de pensar todas las cosas (429a18), lo que significa que no se encuentra limitado por los órganos sensibles, por las condiciones del medio perceptivo, o la presencia efectiva de los objetos⁵⁶: en efecto, “que el intelecto debe ser sin mezcla” como afirmaba Anaxágoras (429a19), implica que, para poder pensar cualquier objeto, las funciones intelectivas deben ser separadas del cuerpo⁵⁷ (429a18-22). En otras palabras, la facultad intelectiva no debe ser

intelectiva un contenido, diríamos, preseleccionado, que será objeto de las operaciones del pensamiento” (2009:196).

⁵⁵ *Cfr. De An.* 431a14-17, 431b2-7, 432a8-14, *De mem.* 449b31, 450a1.

⁵⁶ *Cfr. De An.* II. 11, 423b27, 424a15 y II. 12, 424a25-b3.

⁵⁷ La afirmación de que el intelecto no se encuentra mezclado con el cuerpo (429a24) implica, como mínimo, que es de naturaleza inmaterial (puesto que lo que se mezclan son cuerpos). En la misma dirección puede

nada en acto antes de inteligir: la posibilidad pura de la facultad inteligible -ser en potencia todas las cosas-, presupone la independencia funcional del intelecto respecto del cuerpo. En efecto, si el alma intelectual estuviese mezclada con el cuerpo, entonces -al igual que el alma sensitiva- tendría un órgano corpóreo, y el rango de objetos que puede conocer se vería limitado por las cualidades del órgano receptor y del objeto percibido; puesto que el alma no posee órgano alguno, carece de dichas limitaciones cognitivas.

A ello también apunta la diferenciación que el Estagirita establece entre la impasibilidad propia de la sensibilidad y la que caracteriza al intelecto (429a29-b5): aunque ambas reciben las formas desprovistas de materia, la primera presupone la mediación de un órgano corpóreo en la sensación, que le impone limitaciones al modo en que capta la forma sensible (si el sensible es demasiado fuerte o intenso, la sensación no se produce). En efecto, la sensación constituye una suerte de “proporción” o “término medio” a causa de las restricciones que le impone su anclaje corporal: si la intensidad del sensible “destruye” el órgano sensorio, entonces “destruye” la sensación⁵⁸. Por el contrario, la facultad intelectual no sufre las limitaciones de la sensación: cuanto más fuerte es el objeto inteligible, más entiende el alma. En otras palabras, puesto que la fuerte o baja intensidad del objeto inteligible no se correlaciona con la capacidad cognitiva de un órgano sensible, el intelecto aprehende siempre sus objetos. Puesto que alteración cognitiva de la facultad intelectual no presupone, como en el caso de la sensación, cambios fisiológicos en el cuerpo, podemos afirmar que sus funciones intelectivas se encuentran separadas del cuerpo.

leerse la afirmación de que el intelecto es separable/do en la misma medida en que los objetos inteligibles son separables/dos de la materia (429b21-22): Sin embargo, las interpretaciones espiritualistas han considerado que se trata de pruebas irrefutables de que el Estagirita habría sostenido la inmortalidad del alma: si el intelecto aprehende esencias separadas de la materia y la naturaleza de la facultad ha de ser proporcional a la de su objeto, entonces la potencia intelectual debería estar separada del cuerpo. En apoyo de esta tesis aducen el problemático pasaje sobre la separación del “intelecto agente” y su carácter eterno e inmortal (430a22-23). Sin entrar en el espinoso debate en torno a la naturaleza y la relación entre los intelectos agente y paciente (*cfr.* notas 32 y 52), consideramos que en estos pasajes Aristóteles se compromete con una tesis bastante más modesta: el intelecto no se encuentra mezclado con el cuerpo porque no presupone órganos corporales en la aprehensión de su objeto (por medio de la cual se actualiza). Para una reconstrucción histórica de las interpretaciones en torno a la separación del intelecto, *cfr.* Wedin (1988, 160:1 nn. 1-4), Caston (1999), 199: n.1, Miller (2012) y los trabajos clásicos de Hicks (1907) y Brentano (1977). *Cfr.* nota 59.

⁵⁸ *Cfr.* 424a27-b1, 431a19, 435a21-22. Además de la sobreestimulación del órgano sensible cabe conjeturar el caso contrario: que un sensible débil o con baja intensidad no es captado por el órgano sensorio, y que, en consecuencia, la sensación tampoco ocurre. *Cfr.* Boeri (2010: 140, n. 332).

Ahora bien, hasta *De An.* III. 4 Aristóteles ha distinguido sensación e intelección por la diferencia de naturalezas de las facultades que les dan origen pero no ha abordado la cuestión de su objeto, habiendo únicamente indicado previamente que:

“el percibir sensorialmente en acto se dice de modo semejante al ejercer el conocimiento. Hay, sin embargo, una diferencia entre los dos casos: los objetos que producen la actividad, lo que se ve o se oye y, de modo similar, el resto de los sensibles, son exteriores. Y la razón de ello es que la sensación en acto lo es de los particulares, en tanto que el conocimiento lo es de los universales y estos están, en cierto modo, en el alma misma. Es por eso que pensar depende de uno mismo, cuando quiere, pero sentir no depende de uno mismo pues debe haber un objeto sensible” (*De An.* II. 5, 417b18-25).

Dejando para la próxima sección el tratamiento de la formación de los conceptos universales, nos interesa señalar aquí las diferencias que el Estagirita adelantó en lo concerniente a los objetos de las facultades cognoscitivas: en primer lugar, como es patente, los objetos sensibles (y las imágenes de la imaginación) refieren a lo particular en tanto particular, es decir, propiedades sensibles de individuos concretos; por el contrario, los objetos inteligibles consisten en universales, es decir, nociones comunes a varios individuos que subsisten en el alma. En principio, la oposición de objetos *parece* que consiste en la oposición entre accidente (particular) y esencia (universal), pero, sin embargo, las entidades no substanciales también pueden abordarse desde una perspectiva universal (podemos hablar y pensar no en *este* blanco sino en la blancura en general o en la categoría de cualidad). De allí que las nociones universales puedan identificarse no sólo con las substancias o esencias de las entidades individuales, sino también con el resto del esquema categorial. Esta lectura queda parcialmente verificada por lo que sigue: la sensación es involuntaria y depende de objetos exteriores particulares que la desencadenan, por lo tanto, las formas sensibles no pueden ser sino cualidades particulares de dichos objetos. El pensamiento, por el contrario, no depende de objetos exteriores y es voluntario porque los universales están a su disposición en el alma o, como dice en 429a27-8: “el alma es el lugar de las formas (inteligibles en potencia)”.

Aristóteles precisa no sólo las diferencias en torno a sus objetos sino el modo particular en que las facultades cognoscitivas abordan sus objetos en *De An.* III. 4:

“(a) Pero puesto que “magnitud” y “ser una magnitud” son cosas diferentes, y también lo son “agua” y “ser agua” -y así ocurre también en muchos otros casos, pero no en todos, pues en algunos es lo mismo-, (b) el alma discierne “ser carne” y “carne” con una facultad diferente o con la misma facultad pero dispuesta de una manera diferente. (a) Es que la carne no se da sin materia, sino que, como lo chato, es “esto en esto otro”. (b) Ahora bien, con la facultad sensitiva el alma discierne lo caliente y lo frío, es decir, aquellos factores de los que la carne constituye una cierta proporción. “Ser carne” lo discierne con otra facultad que está separada de la facultad sensitiva o es como la línea curva cuando se la endereza. (a) De nuevo, el caso de los entes abstractos lo que es recto es como lo chato, pues se da con lo continuo, y su “que era ser” -si “ser recto” y “recto” son diferentes- es diferente. (b) Sea, pues, si “que era ser” el dos; lo discierne, por lo tanto, con otra facultad o con la misma dispuesta de otra manera. (c) En general, por consiguiente, como las cosas son separables de la materia, así también lo son las que refieren al intelecto” (429b10-22).

La conclusión de este complejo pasaje (c) refuerza lo afirmado con anterioridad: así como el intelecto es separado respecto de la corporalidad⁵⁹, sus objetos inteligibles son *separables* de la materia en la que se dan (en contraposición a las formas sensibles). ¿Ello implica que las facultades cognoscitivas tienen objetos diferentes? ¿No contradice esto la

⁵⁹ Algunos especialistas consideran que esta afirmación constituye un adelanto del capítulo siguiente (III. 5), en el que Aristóteles distingue entre un intelecto pasivo (llega a ser todas las cosas) y otro activo (capaz de producir las todas), distinción que la tradición posterior formuló en términos de *noûs pathetikòs* y *noûs poiétikos*. A pesar de las afirmaciones previas sobre el carácter inseparable del alma en su conjunto, allí el Estagirita afirma que el intelecto activo es impassible, sin mezcla, separado, esencialmente en acto, incorruptible y eterno. El debate interpretativo a girado principalmente en tono a dos líneas exegéticas: en primer lugar, podemos señalar la “interpretación divina”, cuyo primer exponente fue Alejandro de Afrodisias. Para el comentador, el intelecto agente no está mezclado con el cuerpo y, por ende, es separado de lo potencial y lo material porque se identifica con la divinidad en tanto “causa primera” (De An. Al. 89, 9-19). De acuerdo con Alejandro, en De An. III. 5 se produce un cambio abrupto en la temática del libro, dejando de lado el intelecto humano para abordar el Dios impersonal que se contempla a sí mismo (Metaph. XII). Alejandro argumenta que 1) de la impassibilidad e inmaterialidad del intelecto agente se sigue su incorruptibilidad y que 2) por ser actividad y forma es independiente de la potencia y la materia. Entre los autores que, a grandes rasgos, han mantenido interpretación afines podemos señalar a Avicenna, Averroes y, más recientemente, a Barnes (1971), Clark (1975), Rist (1966), Frede (1996), y Burnyeat (2008). En contra de esta línea interpretativa, ya Teofrasto sostuvo que la distinción entre intelecto activo y pasivo concierne a las funciones propias del alma humana: el pensamiento es, en sí mismo, activo pero incluye un aspecto también pasivo en la medida en que presupone una afección. (*In Ar. De An.* 110.18-28). Los continuadores de esta interpretación son Filopono (*De. intell.* 57.70-4) y Tomás de Aquino (*In De. An.* 742-3), quienes rechazaron un cambio de perspectiva súbita en el *De Anima*: en efecto, tanto en el capítulo 4 como el 6, el tema que se discute es el intelecto humano (en el marco de las capacidades anímicas de todos los seres vivos). Las interpretaciones que consideran que el intelecto agente pertenece al alma humana son sumamente heterogéneas: algunas rechazan la separación ontológica y sostienen la autonomía definicional del intelecto activo, mientras que otras llegan a sostener la inmortalidad del alma individual. Entre quienes sostienen la separación ontológica del intelecto humano, además de Filopono y Tomás, podemos nombrar a Simplicio (*In de An.* 240.1-248.18), Rodier (1900), Ross (1961), Robinson (1983), Sisko (2000). Por el contrario, quienes sostienen que el intelecto activo es separable definicionalmente, se encuentran Hicks (1907), Wedin (1988) y Caston (1999). Siguiendo a Plutarco, Boeri (2010:) y Gerson (2005) sostienen que la separación en cuestión no es entre el alma intelectiva y el cuerpo sino la separación de los intelectos agente y paciente, es decir, la distinción de funciones de un mismo intelecto. *Cfr.* nota 57.

afirmación previa de que el alma puede pensar “todas las cosas” (429a18)? Si el intelecto puede pensar las entidades sensible, ¿se superponen los objetos de ambas facultades?

El examen de los ejemplos que el Estagirita expone puede aclarar estos interrogantes (a): “magnitud” puede referir a una extensión concreta y particular que se da en un cuerpo o también a su esencia (aquello que hace que sea una magnitud); del mismo modo “carne” puede denotar una entidad concreta con determinaciones cuantitativas, cualitativas, etc. o, por el contrario, puede referir a su aspecto formal o conceptual (aquello que es “ser carne”). En estos casos el objeto particular no se identifica con su esencia, sino que constituye un “esto en esto”⁶⁰: una esencia que no puede darse sino materializada. Es llamativo que Aristóteles haya optado por ejemplificar este caso con entidades no substanciales⁶¹, puesto que estas no tienen -en sentido estricto-, esencia o definición (son y se definen en relación a la categoría principal de substancia⁶²). Seguramente, su finalidad haya sido mostrar que el objeto del intelecto no se limita a las esencias en sentido estricto, sino que abarca todo lo que es en un sentido amplio, es decir, todo lo que es pensable. En todo caso, estos ejemplos se diferencian de aquellos casos en donde sí hay identidad entre objeto y esencia⁶³ porque no se trata de entidades con materia (429b11-12, 430a3-5). En esta línea, Aristóteles diferencia dos clases de objetos inteligibles: aquellos que se instancian en las entidades sensibles particulares y se conocen por una suerte de abstracción (429b16-18, 430a6-8) y los que carecen por completo de materia y son conocidos directamente por el intelecto (430a2-5).

La línea argumentativa podría reconstruirse de este modo: si el conocimiento de las formas sensibles de los objetos particulares es el dominio de la facultad sensitiva, el conocimiento de las formas inteligibles de los objetos materiales (e inmateriales) es competencia de la facultad inteligible; la sensación tiene por objeto el aspecto material-

⁶⁰ Con esta expresión, Aristóteles destaca el carácter inmanente de las formas de las entidades compuestas en el plano sensible (*Metaph.* 1030b18, *Phys.* 202b8-21). Para ilustrar esta clase de formas que se dan en un compuesto, el Estagirita emplea el ejemplo de la (nariz) ñata o “lo chato”: puesto que la chatura únicamente se da en la nariz (es una nariz cóncava), su definición debe incluir la definición de aquella. *Cfr. Metaph.* 1025b30-34, 1030b28-1031a1, 1035a25-30, 1064a23-28. De allí se sigue que, en las entidades sensibles sujetas a movimientos su definición debe incluir su materialidad.

⁶¹ En 429b10 Aristóteles no se refiere a la esencia con su expresión habitual (τὸ τί ἦν εἶναι) sino con una construcción de εἶναι y un caso dativo. *Cfr. Polansky* (2007:446).

⁶² *Cfr. Metaph.* VII.1, 1028a31-b2, VII.4, 1030a6-b11

⁶³ En *Metaph.* VII. 6 y 10 Aristóteles aborda aquellos ítems (como blancura o chatedad) que son idénticos con su esencia.

particular de las cosas, mientras que la intelección aprehende su aspecto inteligible-universal⁶⁴. A diferencia de la gnoseología platónica, la diferenciación entre conocimiento sensible e inteligible no se funda en la correlación entre potencias cognoscitivas y objetos ontológicamente diferentes: las formas inteligibles de las entidades sensibles no existen separadas de aquellas sino que son separables por el pensamiento mediante una operación intelectual (de ahí que podamos pensar los objetos sensibles en su ausencia). En la gnoseología aristotélica, las potencias cognoscitivas se diferencian, en primer lugar, porque acceden a diferentes aspectos de las mismas entidades sensibles y, en segundo lugar, porque las formas inmateriales son accesibles únicamente al intelecto.

Es aquí donde interviene la segunda línea argumentativa (b): ¿qué facultad es la encargada de discernir (o separar) la magnitud concreta y particular de su esencia? Dos opciones son señaladas por el Estagirita: o bien el objeto material y su esencia se correlacionan con diferentes potencias cognoscitivas, o bien la misma potencia cognoscitiva puede discernir tanto el objeto material como su esencia porque puede aplicarse de dos modos diferentes. La respuesta acertada es la primera⁶⁵: el intelecto discierne la estructura formal tanto en el caso de las entidades materiales como inmateriales, mientras que la facultad sensitiva únicamente puede discernir las cualidades sensibles de los entes materiales⁶⁶.

En esta línea, el alma intelectual puede pensar “todas las cosas” y, a la vez, sus objetos no se superponen con los objetos del alma sensitiva: por un lado, las facultades

⁶⁴ En esta línea, Aristóteles afirma: “tampoco es posible tener conocimiento científico a través de la sensación. En efecto, aunque la sensación lo sea de algo de tal clase y no de esta cosa concreta, sin embargo es necesario sentir una cosa determinada en algún lugar y en tal o cual momento. En cambio, lo universal y lo que se da en todos los individuos es imposible sentirlo; en efecto, no es esto ni se da ahora: pues, si no, no sería universal; en efecto, llamamos universal a lo que es siempre y en todas partes. Así, pues, como las demostraciones son universales, y esas cosas no es posible sentirlas, es evidente que tampoco es posible tener conocimiento científico a través de la sensación [...] pues necesariamente se siente lo singular, mientras que la ciencia es conocer lo universal” (*AnPo* 87b28-88a2).

⁶⁵ Este es una cuestión disputada entre los especialistas: para la mayoría, el discernimiento cognitivo de las entidades compuestas y su esencia involucra facultades distintas. *Cfr.* Hicks (1907:486-488). Polansky (2007:447) rechaza la interpretación tradicional y sostiene que tanto la sensibilidad como el intelecto tienen la capacidad de discernir los objetos compuestos y su esencia. Por nuestra parte, seguimos parcialmente a Shields (2016:307).

⁶⁶ Esta distinción es consistente con el estatus gnoseológico que el Estagirita les asigna a las entidades compuestas y a las formas inteligibles: mientras que las primeras constituyen lo más cognoscible para nosotros (vía percepción), las segundas son más alejadas cognitivamente, es decir, son lo más cognoscible en sí mismo (*Metaph.* VII. 3 1029a30-b5).

cognoscitivas realizan diferentes recortes gnoseológicos de las mismas entidades (las sensibles) y, por el otro, el intelecto puede pensar objetos inaccesibles para la sensibilidad.

Antes de concluir con las especificidades de la facultad intelectual, es preciso destacar un aspecto importante de la analogía entre percepción e intelección: en el contexto del tratamiento de la sensación (*De An.* II. 5), Aristóteles introduce la distinción entre alteración física y cognoscitiva con la finalidad de distinguir grados de potencia y acto, y correlativamente, diferentes modos de actualización que se corresponden con el conocimiento sensible e intelectual. (417a22-b18). En otras palabras, siempre que se produce un paso de la potencia al acto tiene lugar una afección o alteración porque la potencia cognoscitiva es afectada por un objeto; sin embargo, la naturaleza de la alteración varía de acuerdo con la clase de potencia y acto en cuestión.

La argumentación aristotélica apunta a dilucidar los sentidos a partir de los cuales decimos que alguien “conoce” (417a21-418a6): 1) en un sentido, se puede decir de cualquier ser humano -por el mero hecho de tener un alma sensitiva o intelectual-, que conoce porque tiene las potencias cognoscitivas correspondientes; 2) en un sentido más específico, se dice de alguien que ya posee conocimiento (por ejemplo, el gramático) aunque no lo esté ejerciendo actualmente, es decir, posee el saber como una disposición aún no actualizada; 3) por último y en sentido estricto, se dice que conoce quién ejerce en acto su conocimiento (417a28-29). En contraposición a los grados anteriores, quien conoce efectivamente no se encuentra en estado de potencialidad sino de actualidad: el conocimiento en acto se identifica con la finalidad o realización de las potencialidades previas; correlativamente, los dos primeros constituyen modos o grados de conocer en potencia en la medida en que tienden a un fin que aún no han alcanzado.

No obstante, el Estagirita realiza una diferencia ulterior entre sendos estados potenciales, puesto que el modo en que son en potencia y sus correspondientes formas de actualización no pueden identificarse sin más: mientras el primer grado consiste en la mera potencia de conocer (se corresponde con alguien que, estando en la ignorancia de la gramática, puede aprenderla), el segundo grado presupone una actualización previa y otra posterior: el cognoscente ya ha aprendido gramática pero no la ejerce efectivamente. En este sentido, el segundo sentido de “conocer” se encuentra en una posición intermedia entre los otros dos

(la potencialidad y la actualidad puras): es acto respecto de la mera potencia de saber pero es potencia respecto del conocer en acto (Aráoz San Martín, 1999: 166). Algunos especialistas hablan de “acto primero” y “acto segundo” para diferenciar la actualidad imperfecta de la perfecta. Sin embargo, Aristóteles considera que el conocimiento en el segundo sentido constituye un estado de actualidad pleno porque es propio del cognoscente que posee la ciencia como disposición (διάθεσις) o hábito (ἔξις) demostrativo (EN VI. 3, 1139b32); en otras palabras, el acto segundo no consiste en tener una potencialidad abstracta sino en la capacidad de ejercer un conocimiento específico a voluntad (417a27).

Aristóteles aplica la conceptualización de la alteración cognitiva para explicar las actualizaciones involucradas en el pasaje de la potencia al acto primero y de este al acto segundo⁶⁷ (*De An.* 417b9-16): en el primer caso, el objeto de conocimiento actualiza o perfecciona la naturaleza de la facultad intelectual, que deja de ser indeterminada para pasar a tener el conocimiento en la forma de hábito o disposición, es decir, se consolida como una potencia cognoscitiva que tiende hacia un fin determinado⁶⁸. Siguiendo la metáfora de la tablilla de cera, diríamos que la potencialidad de recibir cualquier inscripción desaparece una vez que una forma determinada deja allí su impronta. Ahora bien, la actualización posterior (del acto primero al segundo) no consiste en el paso de la indeterminación a la determinación sino en el perfeccionamiento de la ciencia como disposición al conocimiento⁶⁹: en el primer caso, el intelecto se identifica con las formas en potencia, puesto que puede pensarlas, mientras que en el segundo se identifica plenamente (se produce una asimilación perfecta) en virtud de que piensa las formas en acto.

⁶⁷ De acuerdo con algunos comentadores, el pasaje de la potencia al acto primero involucra la alteración corruptiva, reservando la alteración cognitiva o perfectiva para el pasaje del acto primero al acto segundo. *Cfr.* Alejandro de Afrodisia (I. 27), Rodier (1900: 256), Tricot (1962: 99, n.1). Nosotros seguimos la reconstrucción de Aráoz San Martín (1999: 170-1), que destaca que el cognoscente, hasta no alcanzar la ciencia permanece en un estado de indeterminación que lo deja abierto a los contrarios, la ignorancia, o al saber. Por otro lado, una vez alcanzada la ciencia como hábito se consolida, ya no como efecto de actos repetidos sino como principio de dichos efectos.

⁶⁸ *Cfr. Metaph* IX. 9, 1050 b8 ss., *Reth.* II 19, 1392a11 ss, sobre lo potencial que admite ambos contrarios y *EN* II.1, 1103a31-b23, *De An.* II. 5, 417a31-32 sobre lo potencial dirigido hacia un fin específico. La primera actualización involucra el pasaje de la potencia indeterminada a la potencia determinada o acto primero

⁶⁹ Esta conceptualización es similar a la que el Estagirita expone entre potencia pasiva y potencia activa: *Cfr. Metaph.* IX. 1 1046a11-16 y V. 12, 1019a26-33. En términos metafóricos podríamos afirmar que la diferencia entre sendas actualizaciones estriba en que en la primera se fija como fin del conocimiento un determinado objeto, mientras que en la segunda se alcanza dicho fin al lograrse la asimilación entre intelecto en acto y forma en acto.

III.1.4.1 - Sensación y Conocimiento como “relativos”

En la presente sección partiremos de la conceptualización aristotélica de la categoría de "relativo" para esclarecer el modo en que las concepciones predicativa y perceptiva de la verdad se encuentran conectadas en una única conceptualización consistente. Esta hipótesis interpretativa encuentra arraigo en las partes del *corpus* donde Aristóteles afirma que el conocimiento cuenta como uno de los relativos, es decir, donde define la categoría de relativo (*Cat. 7, Metaph. V. 15*) y donde conceptualiza la prioridad natural de un relativo sobre otro (*Cat. 12, Metaph. V. 15, De An. III. 2*): así como el conocimiento es relativo y presupone lo cognoscible, y el enunciado declarativo es relativo y presupone un *πρᾶγμα* al que refiere, lo mismo podría pensarse para el caso de lo simple. En esta línea, tanto la verdad de lo compuesto como la de lo simple se explicaría a partir de la estructura propia de los relativos: la verdad entendida como correspondencia entre enunciados-juicios y *πρᾶγμα* y la verdad por aprehensión directa del objeto inteligible no constituyen dos teorizaciones diferentes del ser como verdadero; podemos encontrar en el pensamiento aristotélico una concepción unitaria de la verdad que se funda en la estructura propia de los relativos “cognoscible-conocimiento”.

De acuerdo con la conceptualización de los relativos que el Estagirita desarrolla en *Categorías 7*, la relación⁷⁰ entre dos entidades no se explica por una tercera entidad de la que estas participen, sino por un par de accidentes que inhiere en cada una de ellas. En otras palabras, lo que establece la relación entre dos sustancias son sus accidentes que "apuntan" o "se hallan dispuestos" el uno hacia el otro (*Cat. 7 6b8-11*).

Un aspecto esencial de los relativos es su referencia hacia otra entidad (el correlativo) que debe incluirse en la relación para dotar al relativo de sentido. En otras palabras, se trata

⁷⁰ Para expresar el concepto abstracto de "relación", Aristóteles utiliza expresiones que se construyen con un término que es acompañado por otro en caso genitivo o con la expresión técnica "πρός τί" seguida de un término en acusativo. Estas construcciones lingüísticas pueden traducirse como "cosas (que se dicen) en relación con relación a (otra cosa)", ya que en ambas se hace referencia al correlativo de la relación (no se denota principalmente la relación abstracta, sino las cosas relacionadas). Por ejemplo, en vez de hablar de la "esclavitud" o de la "igualdad", el Estagirita habla de "esclavo" y de cosas "iguales", e incluso de "doble" y "mitad". Como señala John L. Ackrill (1963: 98), aunque Aristóteles refiera al esclavo Calias o al número 5 como relativos, estos no son en sí mismos relativos, sino una sustancia y una cantidad. El individuo substancial Calias se denomina esclavo por tener una propiedad que lo relaciona con otro individuo (su amo); el número 5 tienen una determinada cantidad que coincide con la cantidad de otro número 5, situándolo en una relación de igualdad con este.

de predicados incompletos como "grande", "similar", "doble", etc⁷¹. que deben satisfacer su variable libre para completar su sentido. De este modo, la relación de semejanza entre "Sócrates" y "Calias" (en alguna cualidad), se explica por un par de accidentes: uno que inhiere en Sócrates y lo relaciona con Calias, y otro que inhiere en Calias y lo relaciona con Sócrates.

Los relativos se caracterizan por una relación lógica precisa que podemos denominar "reciprocidad predicativa" (*Cat. 7 6b28-32*): todo relativo se predica conversamente respecto de su correlativo (y viceversa). Por ejemplo, si 5 es la mitad de 10, entonces 10 es el doble de 5; si Sócrates es el amo de Calias, entonces este es su esclavo. En otras palabras, los relativos constituyen el término inverso de su correlativo. En el plano ontológico, los relativos son ítems accidentales que se hallan dispuestos hacia otros accidentes contra las cuales adquieren su determinación específica, su ser relacional⁷².

Desde la Antigüedad, los comentaristas han señalado la insuficiencia de esta primera "definición", puesto que, si bien caracteriza a todos los relativos, también vale para ítems que no son relativos genuinos, a saber, las partes del cuerpo (las substancias segundas). Tanto en el caso de un relativo genuino ("doble") como en el caso de una substancia primera ("buey particular"), es lingüísticamente correcto hablar de "doble de una mitad" o "buey particular de alguien", pero la referencia a otro ítem resulta esencial sólo en el primer caso (*Cat. 7 8a13-27*). No es preciso ser "de alguien" para ser "un buey particular" pero sí lo es para una mitad ser "mitad de" su doble. En el caso de algunas de las substancias segundas, la cuestión se torna más espinosa, puesto que "mano" siempre es y se dice de alguien. En suma, la primera definición aristotélica falla porque conceptualiza las partes del cuerpo como substancias segundas y como relativos.

Para enmendar los problemas señalados, el Estagirita formula una segunda definición de los relativos:

⁷¹ Ackrill (1963: 99) señala que no todos los ejemplos que Aristóteles utiliza para ilustrar los relativos consisten en predicados incompletos. El ejemplo de "esclavo" es claro al respecto: se trata de un término que posee un sentido completo y no requiere de un correlativo que satisfaga su referencia incompleta. Tampoco los significados de los términos "condición", "conocimiento" y "percepción" implican un correlativo necesario.

⁷² Hasta aquí Aristóteles ha empleado un criterio lingüístico para delimitar esta clase de accidentes (Fabio Morales, 1984: 258): son relativos aquellas entidades que se dicen de otro o con relación a otro (7 6a36-6b2, 6b6-8). Estos accidentes son significadas por términos relativos, es decir, por predicados que -en su significado-, implican la referencia a otros accidentes.

"Por ende, si la definición de los relativos se ha expuesto hasta aquí de modo satisfactorio, resultará, o bien sumamente difícil, o bien imposible resolver la controversia afirmando que ninguna sustancia se cuenta entre los relativos. Pero si no se ha expuesto de modo suficiente la definición de relativo, sino que "son relativos" aquellos ítems para los cuales ser es lo mismo que hallarse dispuesto de algún modo respecto de algo", en tal caso quizá podría decirse algo para hacer frente a las cuestiones controvertidas. La primera definición que habíamos ofrecido acompaña a todos los relativos; sin embargo esto -a saber: el que "aquello mismo que ellos son se diga de otro"- no es lo que define el ser un relativo para ellos" (Cat.7 8a27-35).

Mientras que el criterio lingüístico caracteriza a los relativos como aquellos ítems que *se dicen de otro*, el nuevo criterio ontológico pasa a caracterizarlos como ítems que *son con relación a otro*⁷³. En otras palabras, mientras que en la primera definición se privilegia el "decirse de otro" (*secundum dici*), aquí se enfatiza el "hallarse dispuesto de algún modo en relación con algo" (*secundum esse*); es decir, se destaca cómo son las cosas y cómo se encuentran relacionadas.

Podemos excluir a las partes del cuerpo de la categoría de relativo si tenemos en cuenta su condición de "parte de" un todo (el cuerpo): la mano, por ejemplo, presupone o incluye, tanto en su significado como en su ser, la referencia al cuerpo viviente -una mano separada del cuerpo es una mano "por homonimia". Por el contrario, en el caso de los relativos genuinos -como "doble", "grande" e incluso "esclavo"- el conocimiento del correlativo de la relación no se incluye en el significado del término relativo. Por otro lado, mientras que la mano se da siempre en un cuerpo, con los relativos genuinos resulta imposible determinar *prima facie* en qué substrato inhieren y cuál es su correlativo -el relativo "grande", por ejemplo, puede darse en un hombre o una montaña y puede tener como correlativo cualquier entidad.

La segunda definición, además de excluir a las sustancias segundas, enfatiza la función ontológica que poseen los relativos esenciales: además de ser significados por términos

⁷³ Esta nueva definición de relativos no reemplaza a la anterior, sino que viene a complementarla como una especie de "segundo colador": el primer colador es lingüístico, el segundo es ontológico (Fustenberg 2014:11). Mientras que la primera caracterización se aplica a todos los relativos genuinos pero incluye también ítems ajenos a la categoría, la segunda caracterización es un colador más fino que logra identificar los verdaderos relativos. Podríamos llamar a unos "relativos esenciales" y a los otros "relativos accidentales" (Santa Cruz 2012: 17). La segunda definición de "relativos" no excluye a la primera sino que la precisa: un relativo es aquello cuyo ser no puede expresarse sin hacer referencia a algo diferente de él.

relativos, los relativos genuinos consisten en aquellos ítems que efectivamente relacionan dos o más entidades. Las partes del cuerpo son incapaces de cumplir esta función, no relacionan nada sino que se encuentran ellas mismas en una relación. En otras palabras, mientras que la segunda definición de los relativos abarca solo aquellos ítems en virtud de los cuales las entidades se encuentran relacionadas, la primera definición engloba además a las entidades que se encuentran en una relación (los *relata*).

III.1.4.2 - Analogía percepción-pensamiento.

§1 - El conocimiento como relativo.

En *Cat. 7 7b15-22* el Estagirita afirma que, en la mayoría de los casos, los relativos se dan simultáneamente por naturaleza y que se suprimen recíprocamente unos a otros; basta con considerar algunos ejemplos: "doble" y "mitad" se dan al mismo tiempo y no hay "esclavo" sin un "amo". No obstante, en el caso del conocimiento (y la sensación, 7b35-8a12), la implicación existencial recíproca parece no cumplirse porque uno de los relativos (el objeto cognoscible) es "anterior" a su correlativo (el conocimiento):

"Con todo, no parece ser verdad de todos los relativos el que se den simultáneamente por naturaleza. En efecto, lo cognoscible parecería ser anterior al conocimiento, (1) ya que en la mayor parte de los casos obtenemos los conocimientos porque preexisten las cosas. (3) Pues en contadas ocasiones (o en ninguna) podría observarse que el conocimiento se genere al mismo tiempo que lo cognoscible. (2) Además, cuando lo cognoscible es suprimido, este suprime consigo el conocimiento, (4) mientras que el conocimiento no suprime consigo lo cognoscible. En efecto, (1 y 2) si no existe lo cognoscible, tampoco existe el conocimiento -pues en tal caso será saber de nada-, (4) mientras que si el conocimiento no existe, nada impide que lo cognoscible exista [...] (5) Por lo demás, una vez suprimido el ser animado, no hay conocimiento, pero muchos de los objetos cognoscibles pueden existir" (*Cat. 7 7b22-35*).

En este pasaje Aristóteles enumera hasta cinco razones que demuestran la "prioridad natural" de lo cognoscible sobre el conocimiento: (1) los objetos cognoscibles son causa de nuestros conocimientos. De ello se sigue que (2) si no existiesen (o si desaparecieran), no habría conocimiento de nada y, por lo tanto, no habría conocimiento. (3) El conocimiento no se genera al mismo tiempo que lo cognoscible ni (4) tampoco lo suprime cuando

desaparece. Por último, (5) señala que, con la desaparición del animal cognoscente, los objetos siguen existiendo pero el conocimiento desaparece.

En *Cat. 12*, el Estagirita conceptualiza hasta cinco sentidos de "anterioridad", entre los que se encuentra el modo preciso en que lo cognoscible es anterior al conocimiento:

"En efecto, de entre los ítems que se convierten según la consecuencia en el ser, razonablemente se llamará "anterior por naturaleza" a aquel que de una u otra manera sea causa, para el otro, de su ser. Ahora bien, es evidente que hay algunos casos de este tipo. Pues el hecho de que hay un hombre se convierte, según la consecuencia en el ser, con el enunciado verdadero acerca de ese hecho, ya que, si hay un hombre, es verdadero el enunciado por el que declaramos que hay un hombre. Y sin duda vale también la conversa -pues si el enunciado por el que declaramos que hay un hombre es verdadero, entonces hay un hombre-. Sin embargo, el enunciado verdadero de ninguna manera es causa de que exista la cosa (a la cual él se refiere), mientras que la cosa parece ser en cierto modo causa de que el enunciado sea verdadero, puesto que, por existir o no la cosa, el enunciado se dice verdadero o falso" (*Cat. 12 14b11-22*).

Podemos realizar una serie de observaciones importantes respecto de este pasaje. (i) En primer lugar, todos los relativos (incluso lo cognoscible y el conocimiento) se encuentran entre los ítems que "se convierten según la consecuencia en el ser", es decir, entre aquellos ítems que se implican recíprocamente en su existencia. (ii) Ahora bien, entre estos relativos se da una relación peculiar de "anterioridad": en tanto causa, el objeto cognoscible es anterior al conocimiento. (iii) El ejemplo que formula el Estagirita tiene por finalidad mostrar que la relación de implicación existencial recíproca entre dichos ítems es compatible con la prioridad de uno de los relativos sobre el otro: si es verdad que hay un hombre, entonces es verdad el enunciado declarativo "hay un hombre" y viceversa; no obstante, la reciprocidad existencial entre estado de cosas y enunciado declarativo se cumple únicamente en virtud de la prioridad causal del primero sobre el segundo.

(iv) Por último, es importante notar que el ejemplo que el Estagirita formula para ilustrar la relación entre el objeto cognoscible y el conocimiento es el mismo que emplea para exponer su teoría de la verdad predicativa: el valor veritativo de los enunciados declarativos depende de que reflejen un $\pi\rho\tilde{\alpha}\gamma\mu\alpha$ efectivo, mientras que su falsedad depende de la inadecuación entre el lenguaje y los hechos. En este ejemplo se puede ver con claridad el *realismo* aristotélico: en la realidad extramental existen entidades que presentan

determinada configuración (substratos y accidentes); nuestros juicios cognitivos y sus respectivos enunciados declarativos se encuentran dirigidos hacia dicha realidad y dependen de esta para ser verdaderos o falsos.

§2. Cambio de paradigma en *Metaph.* V. 15.

Ahora bien, la caracterización de los relativos que Aristóteles desarrolla en *Categorías* no se ajusta cabalmente al caso del conocimiento, que es reconceptualizado en *Metaph.* V. 15: allí el Estagirita afirma que lo cognoscible no es un relativo porque se diga con relación al conocimiento, sino porque el conocimiento se dice con relación a él (1021a29-32). Esta afirmación contradice un principio fundamental de *Categorías*, a saber, que todos los relativos, si son expuestos correctamente, se dicen por referencia a algún correlativo (*Cat.* 7a22-3).

"Ciertamente, todas las cosas que se dice que son relativas, bien numéricamente bien según la potencia, son relativas porque lo que precisamente son se dice que lo son de otra cosa, eso mismo que son, y no porque otra cosa sea relativa a ellas. Lo mensurable, lo cognoscible y lo pensable, por el contrario, se dice que son relativos porque otra cosa se dice que es relativa a ellos. (*Metaph.* V.15 1021a26-30).

El Estagirita caracteriza a los relativos en dos subgrupos; en el primero se encuentran los relativos numéricos⁷⁴ y los relativos según la potencia⁷⁵, que se adecúan perfectamente al modelo de *Categorías*: son relativos porque su ser se dice en relación con otra cosa. En el segundo subgrupo se encuentran "lo mensurable", "lo cognoscible" y "lo pensable" que,

⁷⁴ Dentro de este subgrupo de relativos encontramos dos clases diferentes de ejemplos; por un lado, se encuentran "doble" respecto de "mitad", "triple" respecto de "tercio", y "lo que excede" respecto de "lo excedido". En estos ejemplos, los relativos resultan de una comparación que toma como patrón de medida la cantidad (definida o indefinida): mientras que "doble" sobrepasa a "mitad" por un número definido, "lo que excede" sobrepasa a "lo excedido" por un tamaño indefinido. Ahora bien, Aristóteles no emplea el término "unidad" únicamente en el sentido estrecho de unidad cuantitativa, sino también como "patrón de comparación" (ya sea en una cualidad o en una esencia). Es por ello que incluye en este subgrupo los ejemplos de "lo igual" (unidad en la cantidad), "lo semejante" (unidad en la cualidad) y "lo mismo" (unidad en la esencia).

⁷⁵ Para ejemplificar este subgrupo, Aristóteles menciona "lo que es capaz de calentar" respecto de lo que es capaz de ser calentado", "lo que está cortando" respecto de "lo que está siendo cortado", "lo que hizo" respecto de "lo que fue hecho", y "lo que hará" respecto de "lo que será hecho". En este caso, a uno de los relativos (A) le corresponde la potencia activa (actúa sobre el correlativo B), mientras que al otro (B), le corresponde la potencia pasiva (recibe la acción de su correlativo A). En otras palabras, un ítem se cuenta en esta clase de relativos si es, fue o será capaz de actuar en otra cosa.

contrariamente, son relativos porque *otra cosa* se dice que es relativa a ellos. Este segundo sentido de relativo es nuevo en la *Metafísica* e indica que, en el plano ontológico, la relación cognoscitiva no involucra la inherencia de un par de accidentes relativos en dos (o más) sustancias sino un único accidente que inhiere en uno solo de los *relata* (el objeto conocido).

Aunque este sentido de "relativo" sea irreductible al sentido original, debemos preguntarnos si ambos son compatibles o si tienen algún fundamento en común. En *Cat. 7* el Estagirita señala que el conocimiento no puede existir si no hay objetos cognoscibles, mientras que estos existen aunque nadie los conozca (7b15-35). La prioridad de lo cognoscible frente al conocimiento se explica por una *anterioridad causal* que es desarrollada conceptualmente por el Estagirita en varios tratados, la mayoría de las veces en ocasión de la relación percepción-lo perceptible[3]. De acuerdo con esta concepción, la percepción es esencialmente un relativo, mientras que los objetos de percepción (colores, olores, sabores, etc.), en virtud de su existencia independiente, no lo son estrictamente⁷⁶.

Ahora bien, en *Metaph. V. 15* el Estagirita realiza un paralelismo entre la relación pensamiento-objeto pensado y percepción-objeto percibido y emplea un ejemplo de la segunda relación para iluminar la primera:

"Lo mensurable, lo cognoscible y lo pensable, por el contrario se dice que son relativos porque *otra cosa* se dice que es relativa a ellos. En efecto, "pensable" significa que hay pensamiento de ello, pero el pensamiento no es relativo a aquello de lo que es pensamiento (pues en tal caso se repetirá dos veces lo mismo); de modo semejante, la visión es también visión de algo, pero no de aquello de lo que es visión (aunque es verdadero, ciertamente, así dicho), sino que es relativa al color o a cualquier otra cosa semejante; con aquella formulación viene a decir dos veces lo mismo: que es visión de lo que es visión" (*Metaph. V. 15* 1021a29-b2. Traducción de Calvo Martínez ligeramente modificada).

En este pasaje Aristóteles aborda el segundo subgrupo de relativos y contrapone sus *relata*: (i) por un lado, se encuentran "lo mensurable" (lo que es medido), "lo cognoscible"

⁷⁶ En *De Anima* y *De sensu*, Aristóteles desarrolla una fundamentación de la prioridad de lo perceptible frente a la percepción que podemos resumir en los siguientes puntos: (i) los objetos perceptibles son la causa externa de la percepción (*De An. II.5* 417b19-21, 417b25-27, III.5 424b6, I.8. 420a17-18, *De sensu III* 439b12, IV 441b19-21, V 442b27-443a2); (ii) los objetos de percepción existen previamente a ser percibidos; (iii) percibir consiste en sufrir una afección (*De An. II.11* 424a1-2); todas las cosas son movidas y afectadas por un agente en acto que es capaz de moverlas (*De An. II.5* 417a17-18); (iv) la parte sensitiva del alma aprehende la forma de los objetos perceptibles despojada de materia (*De An. III.8* 431b24-432a1).

(el objeto de conocimiento), "lo pensable" (el objeto de pensamiento) y "lo percibido" (el objeto de percepción) y, por otro (ii), la medida, el conocimiento, el pensamiento, y la percepción. La contraposición tiene por finalidad mostrar que el objeto (medido, conocido, pensado, o percibido) tiene una naturaleza propia e independiente de su relación con el otro *relatum*. El ejemplo de la percepción sensible es claro: no decimos que la visión tiene por objeto lo visible sino el color; la naturaleza y existencia del objeto colorido no se agota ni reduce a su relación con la facultad sensitiva (es decir, el color no se reduce a ser *objeto de sensación*); por el contrario, la existencia y el contenido de la visión sí dependen del objeto colorido percibido. En otras palabras, la sensación, el pensamiento, y el conocimiento se adecúan a la realidad (es decir, a sus respectivos objetos); la realidad no depende de nuestras facultades cognitivas. Aristóteles expone aquí escuetamente que el modo en que sensación, pensamiento y conocimiento son relativos a sus objetos es diferente al modo en que estos son relativos a aquellos. Esta diferencia en el modo de ser relativos se refleja en el modo en que hablamos sobre los términos de la relación: decimos que el pensamiento y la sensación son relativos a sus objetos pero que estos no son relativos a aquellos; por el contrario, lo pensable y lo perceptible se cuentan entre los ítems relativos porque pensamiento y sensación son relativos a ellos. En suma, encontramos aquí una asimetría en el ser relativo de los *relata* y en su modo de enunciación.

En este punto debemos preguntarnos: ¿qué clase de asimetría se encuentra presupuesta en *Metaph.* V. 15? ¿Acaso se trata de una asimetría que tiene por fundamento la anterioridad causal de los objetos cognoscibles (*Cat.* 7 y 12)? Para responder este interrogante, debemos tener en cuenta que Aristóteles esboza una concepción alternativa de la prioridad de lo sensible sobre la sensación: en *Metaph.* IV.5 1010b30-1011a2 el Estagirita afirma que lo sensible no es independiente de la sensación y de los animales capaces de percibir; por otro lado, en *De Anima* reelabora su concepción de la prioridad causal con la introducción de las nociones de acto y potencia (*De Anima* III.2 426a15-26): desde la perspectiva del acto, la percepción y el objeto perceptible actualizan sus potencialidades (ver y ser visto) en simultáneo; la ocurrencia *actual* de lo perceptible depende esencialmente de los eventos perceptivos (de visión, gusto, etc.). Desde el punto de vista de la *actualidad* de la percepción y de lo perceptible, no hay asimetría alguna entre ambos relativos: el objeto sensible no precede ni constituye la causa externa de la

sensación; por ende, no es independiente de aquel. Por otro lado, el objeto de percepción es descrito como un proceso que se desarrolla en el sujeto perceptor (*De Sensu* 446b21-26), es decir una afección del individuo (*Metaph.* IV..5 1010b30-1011a2); este proceso es *simultáneo* a la aparición en acto del objeto sensible.

Desde la perspectiva de la potencia, en cambio, los objetos perceptibles sobreviven a los distintos eventos perceptivos: las cualidades sensibles, en tanto objetos *potenciales* de percepción, deben considerarse independientes de la sensación y las causas potenciales de las percepciones en acto⁷⁷.

Ahora bien, lo expuesto para el caso de lo perceptible y la percepción vale también, en virtud del paralelismo de las facultades y los objetos que realiza el Estagirita, para el caso de lo cognoscible y el conocimiento:

"Claro que si efectivamente inteligir es como percibir sensorialmente, será, o bien un cierto padecer por obra de lo inteligible, o bien alguna otra cosa por el estilo. Es forzoso, por tanto, que el inteligir sea impasible y capaz de recibir la forma, y en potencia tal como la forma, aunque no esa forma; y del mismo modo como la facultad sensitiva es respecto de los sensibles, así también es el intelecto respecto de los inteligibles" (*De An.* III. 4 429a13-18)

Al igual que la facultad sensitiva, el intelecto depende de sus objetos, debe ser afectado por estos para recibir las formas inteligibles⁷⁸. Desde el punto de vista de la potencia, el intelecto tiene *potencialmente* las formas inteligibles: "lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla en la que nada está actualmente escrito" (*De An.* 429b31-430a2). En otras palabras, las facultades sensitiva e intelectual constituyen potencialidades receptoras que se actualizan cuando reciben sus formas correspondientes. Por otro lado, las

⁷⁷ Retomamos aquí el planteo de Gottlieb (1993:106); la autora señala que los dos sentidos de "relativo" expuestos en *Metaph.* V. 15 ("x es relativo por decirse con relación a" y "x es relativo porque otra cosa es relativa a él) se corresponden con dos de los sentidos de "potencia" descritos en V..12: "potente o capaz se dirá: en un sentido, de lo que posee un principio de movimiento o del cambio que se da en otro, o bien en lo mismo que es cambiado, pero en tanto que otro [...] en otro sentido, si hay otra cosa que posea una potencia tal sobre ello" (1019a33-b2). En esta línea, lo sensible es un relativo porque es potencialmente cognoscible por el conocimiento, mientras que este es un relativo porque tiene la potencia de conocer los objetos sensibles.

⁷⁸ El intelecto es impasible, es capaz de recibir la forma y es, por ello mismo, potencialmente como ella. La recepción de las formas sensibles por parte del pensamiento, es análoga a la recepción de las formas sensibles por parte de la sensación; ambas facultades cognitivas son en potencia las formas hasta que no son actualizadas por sus respectivos objetos.

formas se encuentran *en potencia* en los objetos sensibles hasta que las facultades las captan (*De An* 430a7).

"Tras resumir lo dicho acerca del alma, volvamos a decir que el alma es, en cierto modo, todas las cosas inteligibles, pues las cosas existentes son o sensibles o inteligibles, y el conocimiento es, en cierto modo, los objetos cognoscibles, en tanto que la sensación es los objetos sensibles. [...] Ahora bien, el conocimiento y la sensación se dividen en sus objetos: el conocimiento y la sensación en potencia, en sus objetos en potencia; el conocimiento y la sensación en acto, en sus objetos en acto. La facultad sensitiva y la cognitiva del alma son estas cosas en potencia; la una, lo que es cognoscible; la otra, lo que es sensible. Pero deben ser o las cosas mismas o sus formas; pero, sin duda no pueden ser las cosas mismas, pues no es la piedra la que está en el alma, sino la forma..." (*De An*. III. 8 431b20-432a1).

Aristóteles señala que las facultades cognitivas se corresponden con sus objetos: puesto que estos pueden estar en potencia o en acto, el intelecto y la sensación son potencialmente o actualmente las formas inteligibles y sensibles. Por un lado, en tanto *capacidades* o *disposiciones*, las facultades se corresponden con su objeto en potencia; por el otro, en tanto *uso* de esas capacidades, se corresponden con sus objetos en acto. En otras palabras, desde el punto de vista del acto, la actualidad del intelecto y su objeto es simultánea: a diferencia de la forma inteligible en potencia, la forma inteligible en acto no es independiente del intelecto, sino que depende de la actividad intelectual.

De acuerdo con la reelaboración de la prioridad causal desarrollada en *De Anima*, lo cognoscible (las formas inteligibles) y el conocimiento (la actividad del intelecto) son correlativos que en acto son simultáneos pero que en potencia son asimétricos en virtud de la prioridad causal del objeto sobre la facultad. En otras palabras, desde la perspectiva del acto, lo cognoscible y el conocimiento mantienen una relación simétrica porque su existencia es simultánea e interdependiente; desde la perspectiva de la potencia, en cambio, objeto y conocimiento mantienen una relación asimétrica cuyo fundamento es la prioridad causal del primer relativo sobre el segundo. Esta concepción de la relación cognitiva constituye una modificación notable del planteo original de *Categorías*, lo que nos conduce a afirmar que el nuevo sentido de relativo introducido en *Metaph.* V. 15 no es equivalente al desarrollado en *Cat.* 7 y 12, pero tampoco es incompatible con él.

§3. El conocimiento y la verdad como relativos.

Tal como señalamos anteriormente, en *Cat.* 12 el Estagirita ejemplifica la anterioridad del objeto cognoscible sobre el conocimiento a partir de la relación que mantienen los ámbitos de la realidad y del enunciado declarativo (14b11-22). En la predicación -la combinación en el intelecto de un sujeto con un predicado- hay implícita una direccionalidad del enunciado hacia un πράγμα que constituye el polo objetivo contra el cual se determina su adecuación y, por ende, su verdad o falsedad.

En *Metaph.* IX. 10 el Estagirita afirma que la verdad o falsedad de nuestros juicios, así como su contingencia o su necesidad, dependen únicamente de cómo es la realidad: la combinación realizada por el intelecto será una verdad contingente si expresa una unidad contingente en la realidad; por el contrario, será una verdad necesaria si expresa una unidad necesaria en la realidad (1051b9-17).

De acuerdo con la concepción aristotélica, el enunciado declarativo y los πράγματα constituyen relativos que guardan una relación de *simultaneidad* y *asimetría* que tiene por fundamento la direccionalidad del pensamiento-lenguaje hacia una realidad independiente. En otras palabras, enunciados y juicios predicativos son relativos porque se hallan dispuestos hacia la realidad (*Cat.* 7 y 12); por el contrario, los hechos se cuentan entre los relativos en la medida en que el pensamiento y el lenguaje son relativas a ellos (*Metaph.* V. 15). La correspondencia entre el enunciado declarativo y los πράγματα implica, por un lado, *simultaneidad*: ambos relativos, en el caso que haya adecuación, se implican recíprocamente en su existencia; por otro lado, implica *asimetría*: los eventos son *anteriores* a nuestros juicios y enunciados (verdaderos). Tal anterioridad debe entenderse siempre en un sentido *potencial*; enunciado verdadero y estado de cosas son *en acto* simultáneos, mientras que enunciado falso y estados de cosas no son *en acto* simultáneos.

Resulta evidente que el discurso falso muestra la anterioridad fundamental de la realidad: si afirmamos "Sócrates es blanco" pero *en acto* no inhiere el accidente "blanco" en la substancia "Sócrates", habremos realizado un juicio falso porque se ha producido una *inadecuación* entre los planos lógico-lingüístico y ontológico. En otras palabras, la falta de correspondencia entre el enunciado y la realidad patentiza la anterioridad de una realidad que, en tanto polo objetivo, determina la falsedad del juicio. El enunciado "Sócrates es

blanco", por ser contingente, puede ser *en potencia* tanto verdadero como falso, hasta no ser cotejado con la realidad. Por el contrario, el enunciado "la diagonal es conmensurable" es siempre falso (en potencia y en acto), puesto que no necesitamos cotejar la realidad para establecer su valor de verdad. Ahora bien, en uno y otro caso, siempre hay presupuesta la referencia a un estado de cosas (contingente o necesario) anterior e independiente.

A partir de lo expuesto con anterioridad, podemos afirmar que la teoría aristotélica de la verdad predicativa-, presupone la estructura ontológica propia de los relativos "conocimiento"- "lo cognoscible".

A diferencia de la verdad de lo compuesto, ligada a la actividad judicativa del intelecto, la verdad de lo simple (*ἀπλᾶ*), indivisible (*ἀδιαίρετον*), e incompuesto (*ἄσύνθετα*) se caracteriza por la ausencia de partes que entren en composición:

"Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición, ¿qué es "ser" y "no ser", y la verdad y la falsedad? (1) Desde luego, no se trata de algo compuesto que, por tanto, sea cuando esté unido y no sea cuando esté separado, como es "la madera blanca" o "la diagonal inconmensurable". (2) Y tampoco la verdad y la falsedad se pueden dar como en estos casos citados, pues así como la verdad no es lo mismo en estas cosas, así tampoco es lo mismo el ser. (3) Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad, en captar y enunciar la cosa (pues expresar y afirmar no son lo mismo), mientras que ignorarla consiste en no captarla (ya que no cabe el error acerca de las entidades carentes de composición; no es posible, ciertamente, el error acerca de ellas; (4) y todas ellas son en acto, no en potencia, ya que, de no ser así, se generarían y destruirían, pero *lo que es mismo* [la forma] ni se genera ni destruye, pues tendría que generarse a partir de otra cosa. (3) Así pues, respecto de las cosas que son una esencia, y que son actos, no es posible errar, sino captarlas o no [...] Y la verdad consiste en captarlos. Y no cabe falsedad ni error, sino ignorancia, pero no como la ceguera: la ceguera, en efecto, sería como si uno careciera completamente de la facultad intelectual" (*Metaph. IX. 10 1051b17-1052a4*. Traducción de Calvo Martínez ligeramente modificada).

En este importante pasaje Aristóteles contrapone dos actividades del intelecto, la composición judicativa (1) y la captación (3), junto con sus respectivos objetos, los *πράγματα* (1) y las esencias (4). A su vez, (2) traza la prioridad ontológica de los objetos (compuestos o simples) frente a su actividad intelectual correspondiente: el ser compuesto impone una verdad predicativa, mientras que el ser simple e indivisible impone una verdad no-predicativa a través de la captación intelectual. Respecto del primer caso, Aristóteles es explícito: "no es que tú eres blanco porque opinemos en verdad que lo eres, sino que,

porque tú eres blanco, nosotros, al decirlo, estamos en la verdad" (*Metaph.* IX. 1051b6-9). La composición o unión presente en la realidad determina la verdad (o falsedad) de nuestros enunciados, que presentan una determinada unión o composición en el juicio. (3) Por el contrario, en el caso del ser simple, no hay posibilidad de error o falsedad porque se trata de un ser indivisible (sin partes) que no admite predicación alguna:

“Ahora bien, la intelección de los indivisibles se da en aquellos ítems respecto de los cuales no hay falsedad; en cambio, en aquellos en los que hay tanto falsedad como verdad hay ya una cierta composición de conceptos, como si se tratara de una sola cosa” (*De An.* III.6 430a26-28).

En otras palabras, la estructura misma de lo simple, en virtud de su ser incompuesto, excluye la posibilidad de la falsedad al excluir la predicación; (3) en lugar de hablar de falsedad o error, Aristóteles llama "ignorancia" a la falla de captación del objeto simple.

Ahora bien, ¿en qué consiste esta clase de objetos simples, indivisibles e incompuestos? En nuestro pasaje de *Metaph.* IX.10 el Estagirita realiza una fugaz caracterización, limitándose a afirmar que (3) se trata de esencias *en acto*. Resulta imprescindible, para complementar dicha caracterización, recurrir a algunos pasajes del tratamiento paralelo que Aristóteles realiza en *De Anima*.

“La enunciación consiste en decir algo de algo, como también lo es la afirmación, y toda enunciación es verdadera o falsa. El intelecto, en cambio, no es así en cada caso, sino que el intelecto que entiende el “qué es” según el “qué era ser” es verdadero, y eso no es decir algo de algo. Pero tal como el ver del sensible propio es verdadero, y ver si “hombre” es o no “blanco” no es siempre verdadero, así también son cuantas cosas carecen de materia”(*De An.* III. 6 430b26-30).

Realizando un paralelismo entre las facultades sensitiva e intelectual, el Estagirita afirma que el intelecto tiene una función análoga a la sensación: a través de la intelección o captación intelectual, el intelecto aprehende su objeto (las esencias). No obstante, Aristóteles se cuida de señalar que la intelección funciona como la visión del sensible *por accidente*: a veces capta su objeto y a veces no. Respecto del objeto del intelecto, en este pasaje solo se dice que se encuentra *separado* de la materia; unas líneas después Aristóteles afirma:

"A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente. Pero estos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta. Y puesto que, a lo que parece, *no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles -tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles- se encuentran en las formas sensibles*. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender" (*De An.* III. 8 431b27-432a9).

Los objetos simples, indivisibles e incompuestos consisten en las formas inteligibles que, al tener una presencia inmaterial en el intelecto cognoscente, se encuentran *separadas* de las sustancias sensibles. En otras palabras, entendemos que las formas son separadas en tanto se encuentran despojadas de materia en el intelecto. En este pasaje, no obstante, se describen únicamente dos clases de objetos inteligibles: las formas de las entidades sensibles y las abstracciones matemáticas; ambas clases de objetos se caracterizan por existir *en potencia* en las formas sensibles (extraídas de las sustancias sensibles), pudiendo existir *en acto* únicamente en el intelecto. Por el contrario, las formas inteligibles de las entidades suprasensibles, por carecer de materia, existen y son cognoscibles *en acto*.

La caracterización de los objetos simples como formas inteligibles es congruente con la fugaz descripción de *Metaph.* IX. 10: las esencias se encuentran siempre *en acto*, puesto que no se generan ni corrompen. La actualidad de las formas es central en el planteo aristotélico: los objetos inteligibles son en acto en la medida en que están en el intelecto, es decir, en la medida en que son pensadas por el intelecto. La actualidad de las formas inteligibles y el intelecto es simultánea: cuando el intelecto realiza la actividad de entender, capta su objeto en acto y este existe en acto. Correlativamente, la potencialidad del intelecto y de las formas sensibles es también simultánea: cuando el intelecto no realiza su actividad, las formas inteligibles se encuentran en potencia en las formas sensibles. En otras palabras, cuando el intelecto no capta o no ha captado aún los objetos inteligibles, decimos que es *en potencia* las formas inteligibles; estas, por su parte, al no ser captadas por el intelecto, se encuentran en un estado de potencialidad.

En suma, la captación intelectual comporta, al igual que la predicación o el acto judicativo, una estructura relacional entre ítems relativos: la actualidad y la potencialidad

de la facultad intelectual se correlaciona con la actualidad y la potencialidad de las formas inteligibles; cuando el intelecto se encuentra en acto inteliendo, las formas se encuentran en acto en el intelecto. Cuando el intelecto no se encuentra inteliendo o aún no ha inteliendo, se encuentra en potencia en relación con su objeto, que también se encuentra en un estado de potencialidad (en las formas sensibles o en el intelecto en tanto disposición). La actualización de la facultad y del objeto es simultánea: para que el intelecto se actualice debe aprehender la forma, mientras que esta debe ser captada por el intelecto para pasar de la potencialidad a la actualidad⁷⁹.

Por último, es importante remarcar que el modo en que la aprehensión intelectual y el juicio constituyen relativos difiere en un aspecto importante: la captación de la forma supone un proceso de alteración cognitiva por medio del cual el intelecto asimila el objeto inteligible tal como es y como una unidad simple e indivisible; de ahí que dicha aprehensión sea siempre verdadera (si no se produce la asimilación, no hay objeto inteligible que le corresponda). Por el contrario, en el juicio, el intelecto parte de nociones ya asimiladas para formular proposiciones que, en tanto unidades sintéticas (unidades que comportan partes) pueden o no corresponder con su objeto.

III.2 - La naturaleza de la forma inteligible.

III.2.1 - El carácter simple, indivisible e incompuesto de los objetos inteligibles.

En la sección anterior hemos adelantado en qué consisten los objetos inteligibles a partir de los cuales el Estagirita orienta su reflexión sobre a la aprehensión intelectual: las formas o esencias; en el presente apartado nos proponemos ahondar en la caracterización de los objetos inteligibles procurando resolver algunas dificultades interpretativas.

⁷⁹ Por otro lado, la relación entre el intelecto y las esencias es también asimétrica: si bien las formas -en tanto objetos inteligibles- no existen en acto con independencia del intelecto, sí existen independientemente de aquel en potencia en las formas sensibles provistas por la sensación. Ahora bien, las formas sensibles provienen, a su vez, de la captación sensorial de las entidades sensibles (compuestos de materia y forma); el fundamento último de la forma inteligible es, entonces, la forma real presente en las entidades compuestas (que no se genera ni corrompe y preexiste al compuesto individual). Por su parte, el intelecto en acto no guarda dependencia alguna con las formas en acto; tampoco depende, cuando se encuentra en estado de potencialidad, de las formas en potencia. No obstante, el intelecto en acto sí depende de las formas en potencia, puesto que estas se consideran la causa de la intelección, es decir, de la actualización del intelecto.

En la primera parte (1051b17-24) del complejo pasaje citado de *Metaph.* IX. 10, Aristóteles plantea el interrogante por la verdad de los objetos “simples” e “incompuestos” mediante los ejemplos de los juicios “la madera es blanca” y “la diagonal es inconmensurable” y, del mismo modo, en *De An.* III. 6 repite el ejemplo de la diagonal y agrega “lo blanco es no blanco” y “Cleon es o será blanco” (430a30-b7) para establecer el contraste entre los juicios (compuestos) y sus partes constitutivas (términos o nociones). Si seguimos la interpretación semántica⁸⁰, deberíamos afirmar que constituyen ítems simples todas aquellas partes del juicio que son significativas por sí mismas, es decir, independientemente del compuestológico-predicativo que integran: “leño” y “blanco” son incompuestos porque pueden combinarse para formar enunciados evaluables veritativamente de acuerdo con criterios predicativos *independientemente* de si son, en sí mismos, compuestos o no⁸¹. De acuerdo con la conceptualización de la verdad predicativa, los términos o las nociones simples que se enlazan para formar un compuesto lógico-predicativo refieren necesariamente a las categorías⁸²; sin embargo, Aristóteles había negado en *DI 1* que dichos objetos simples puedan evaluarse veritativamente.

Una posible respuesta puede ensayarse a partir de *De An.* III. 6, donde el el foco de la discusión consiste en la intelección de los objetos ἀδιαίρετον, es decir, ítems indivisibles o no-divididos (en el sentido de “unitarios”). La ambigüedad del término griego implica que Aristóteles podría estar hablando de objetos que se encuentran de hecho no-separados (pero son separables), de ítems que son esencialmente indivisibles, o podría referirse a ambas casos indistintamente. El ejemplo de la línea (430b8) ilustra que el mismo objeto inteligible puede considerarse divisible en potencia y, simultáneamente, unitario en acto, por lo que ἀδιαίρετον incluye ambos sentidos. De acuerdo con Shields (2016:330), la distinción divisible-no dividido no es absoluta sino relativa a un dominio específico: el objeto inteligible puede ser indivisible en un aspecto pero divisible en otro. En *De An.* III.6, precisamente, el dominio en cuestión concierne al pensamiento y a sus partes constitutivas:

⁸⁰ Cfr. Introducción, pp. 15-17.

⁸¹ Cfr. Pearson (2005). De hecho, los ejemplos de Aristóteles abarcan entidades ontológicamente diversas: “la diagonal” (entidad matemática abstracta separable cognitivamente de la materia), “la madera” (elemento natural compuesto de otros elementos), “Cléon” (una substancia natural compuesta de materia y forma) y “lo blanco” (accidente que necesariamente debe darse en una substancia).

⁸² La identificación de los objetos inteligibles con las categorías es consistente con nuestras conclusiones preliminares sobre (i) los conceptos universales que el intelecto aprehende por medio de la inducción (III.1.2) y los aspectos inteligibles que el intelecto aprehende respecto de las cosas sensibles (III.1.3)

los juicios son divisibles, mientras que sus partes componentes (los conceptos), no lo son *en el mismo sentido* (430a26-8). La analogía con la percepción sensible (430b26-30) es introducida con la finalidad de remarcar que la verdad de la aprehensión intelectual no se funda en la combinación adecuada de nociones en el juicio (o en la predicación): el ser dividido o no de los objetos inteligibles no es relevante para la determinación de su verdad. En otras palabras, aunque los objetos inteligibles sean compuestos y divisibles, lo son *en otro sentido* que no habilita a evaluar su valor veritativo de acuerdo con criterios de la concepción predicativa de la verdad. Así como el carácter compuesto o simple -en términos lógico-predicativos- de un objeto es indiferente a la sensación, lo mismo ocurre con la intelección, que siempre aprehende su objeto y, por lo tanto, no hay lugar para la falsedad.

En este sentido, puede parecer que esta clase de objetos simples son los mismos que los términos y nociones aisladas de *DI 1*; lo que cambia de un tratado a otro es el dominio de los “incompuestos” o, en otras palabras, el criterio empleado para evaluar su valor veritativo: mientras que en *DI 1* los indivisibles quedan excluidos como portadores de valor de verdad (predicativo), en *De Anima* se admite que los mismos ítems pueden ser verdaderos de acuerdo con la concepción perceptiva de la verdad. Ahora bien, si esto es así, ¿porque Aristóteles continúa denominando “indivisibles” a los conceptos simples en el *De Anima* y no cambia a una terminología acorde a la concepción perceptiva de la verdad? Podemos conjeturar dos razones: en primer lugar, que la perspectiva dominante en los tratados en cuestión es siempre la verdad predicativa; las nociones que el entendimiento enlaza son simples en tanto partes constitutivas del juicio pero, a su vez, la ambigüedad de ἀδιαίρετον sugeriría una perspectiva de análisis alternativa, de acuerdo con la cual los conceptos no son indivisibles lógico-lingüísticos sino compuestos de cierta clase.

Sin embargo, hay también motivos de peso para rechazar la identidad entre los términos o conceptos simples de *DI 1* y los indivisibles de *De An.* III. 6, en particular razones que proceden de la concepción aristotélica de la significación. Tal como señala Irwin (1982: 248-51), Aristóteles asume que los hablantes -independientemente de su conocimiento- significan esencias cuando emplean los términos del lenguaje en virtud de creencias que

asocian y consideran verdaderas respecto del objeto de discurso⁸³. Puesto que sólo algunas de las creencias asociadas con los nombres son verdaderas, se impone la revisión y la reconstrucción de dichas opiniones⁸⁴: únicamente el conocimiento de la esencia revela el auténtico significado de los nombres. Desde esta perspectiva, los nombres significan esencias en virtud de las opiniones verdaderas sobre el objeto: las investigaciones empírica y dialéctica tienen por finalidad descubrir estas esencias mediante la reconstrucción y la revisión de las creencias asociadas con los nombres.

Aplicando la distinción entre lo más cognoscible para nosotros y lo más cognoscible en sí mismo o por naturaleza (*AnPo* 71b23-72a5) a la definición, Irwin argumenta que habría dos clases de definiciones que se corresponden con diferentes momentos de la investigación: por un lado, la definición en sentido estricto corresponde a la que expresa la esencia del objeto nombrado (el fin de la investigación) y, por el otro, habría una definición en sentido impropio que es útil al principio de la investigación, esto es, aquella que expresa opiniones compartidas por la mayoría (*Top.* 141b14-19). En esta línea, ambas clases de definiciones reflejan diferentes aspectos de la significación: por un lado, las definiciones que expresan lo que es más conocido para nosotros revelarán lo que el nombre significa para nosotros, mientras que las definiciones que revelan lo que el nombre significa en sí mismo expresa su esencia real.

Esta diferencia entre los estados cognitivos que subyacen al uso del lenguaje es relevante porque Aristóteles la presupone en el tratamiento de la verdad de los ítems simples: en *DI* 1 habla de los términos y las nociones aisladas que significan de acuerdo con nuestras opiniones, mientras que en *Metaph.* IX. 10 y *De An.* III. 6 identifica los ítems incompuestos e indivisibles con las esencias de cualquier categoría. En efecto, la perspectiva de *DI* 1 es sobre las condiciones de significación del enunciado declarativo, que no presupone el conocimiento de la esencia para formular discursos o juicios sino las opiniones más comunes sobre los objetos a los que estos refieren; por esta razón se trata de ítems simples

⁸³ Por ejemplo, todos los hablantes acuerdan en emplear el término "felicidad" para referirse a al bien supremo, y consideran que la felicidad consiste en vivir bien y obrar bien (*EN* 1095a18-20); sin embargo, la mayoría no conoce en qué consiste la felicidad.

⁸⁴ La revisión y la reconstrucción de las opiniones más reputadas o más difundidas asociadas con los nombre forma parte esencial de la investigación dialéctica que apunta a desentrañar la esencia (su significado real), *cfr.* Owen (1961). En esta línea, Aristóteles niega que deban rechazarse y reemplazarse nombres asociados a creencias falsas (*Top.* 148b16-22, 140a3-5).

que carecen de valor de verdad independientemente de los complejos lógico-predicativos que integran. Por el contrario, la perspectiva de los otros tratados involucra la aprehensión de las esencias, la cual es caracterizada como verdadera (no es posible que yerre respecto de la captación de su objeto).

En la caracterización de los simples en el sentido amplio (que abarca cualquier categoría), Berti (1978:143) contrasta la unidad peculiar del objeto de intelección con la unidad propia del objeto de composición sintética (*De An.* III.6 430a26-28): en el segundo caso, la unidad es producida por el intelecto (que compone o divide nociones), mientras que, en el primero, la unidad ya está dada por el objeto y debe meramente ser descubierta. De esta diferencia fundamental se sigue que la síntesis (o juicio predicativo) es falible, es decir, es capaz de producir una unidad que puede no corresponderse con una unidad real; mientras que, por el contrario, la intelección es infalible en virtud de la unidad de su objeto.

Ahora bien, Aristóteles no se pronuncia directamente sobre el carácter unitario y divisible de las categorías en general pero sí lo hace respecto de la forma o esencia; esta estrategia argumentativa es consistente con la ontología aristotélica: las categorías constituyen sentidos de ser en relación al sentido focal de la substancia (*Metaph.* VII.1, 1028a10-19) y, en consecuencia, esta se caracteriza por la prioridad ontológica, gnoseológica y definicional, mientras que aquellas son posteriores a la substancia:

“Pero “primero” se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la substancia [...] En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicán es capaz de existencia separada, sino solamente ella. Y también ella es primera en cuanto a la noción (ya que en la noción de cada una de las demás está incluida necesariamente la de la substancia); y, en fin, pensamos que conocemos cada cosa, sobre todo, cuando sabemos qué es el hombre o el fuego, más que si sabemos la cualidad, la cantidad o el dónde; y es que, incluso, conocemos cada una de esas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad” (*Metaph.* VIII. 1, 1028a31-b2). Trad. Calvo Martínez modificada.

Esta fuerte dependencia de las categorías respecto de la substancia sugiere que, del mismo modo, su unidad se deriva de la unidad propia de la forma substancial:

“(i) Otras cosas, por su parte, son uno si su definición es una, y son tales si su intelección es una, si ésta es indivisible. (ii) Y ésta, a su vez, es indivisible si es intelección de algo indivisible, ya específicamente, ya numéricamente. (iii) Numéricamente es indivisible el individuo y, específicamente, lo que es indivisible para el conocimiento y para la ciencia,

(iv) de modo que “uno” en un sentido primario será aquello que es causa de la unidad de las entidades (*Metaph.* X. I, 1052a29-35, *Cfr.* V. 6, 1016a32-b6)

(iv) Por un lado, Aristóteles sostiene que -en sentido estricto-, es uno aquello que constituye la causa de la unidad de las entidades: en este contexto, claramente se refiere a la forma específica, que oficia de causa unificadora de los compuestos hilemórficos (*Metaph.* VII. 17, 1041a29-b32). (iii) Ahora bien, la unidad de la forma es numérica (constituye el principio de las entidades individuales) y, simultáneamente, específica (las cosas que comparten la misma estructura formal son las mismas). En esta línea, podemos afirmar que, en la medida en que las categorías presuponen las entidades sensibles como substratos de inherencia y éstas, a su vez, se constituyen como unidades en virtud de la forma, las categorías, indirectamente también presuponen la forma como causa de su unidad.

(i) Por otro lado, el Estagirita vincula la unidad de una cosa con la unidad de su definición: esto no es casual, puesto que la definición expresa en el plano lógico la esencia (que se corresponde con la forma en el plano ontológico). (ii) Consecuentemente, Aristóteles afirma que las definiciones son unitarias si su intelección es indivisible en virtud de la naturaleza indivisible de lo aprehendido (la forma). ¿Por qué las definiciones son indivisibles numérica o genéricamente? Aquí la aprehensión de lo indivisible es entendida como en *De An.* III. 6: la esencia no consiste en un compuesto lógico-predicativo (no atribuye “algo a algo”), por lo que la naturaleza unitaria de la definición se correlaciona con la naturaleza indivisible de la forma. En esta línea, a continuación el Estagirita afirma que el universal se dice uno en el sentido de que es indivisible en cuanto a su intelección y a su definición (1052a35-b1).

“¿O acaso también la definición, así como el qué-es [la esencia], se dicen en muchos sentidos? También, en efecto, el qué-es se refiere, en un sentido, a la substancia y a algo determinado , y en otro sentido a las demás categorías [...] Y al igual que el “es” se da en toda las categorías, pero no del mismo modo, sino que en una se da de modo primario y en las demás de modo derivado, así también el qué-es se da en modo absoluto en la substancia, y en las demás en cierta manera” (*Metaph.* VII. 4, 1030a16-23).

“En todo caso es evidente esto: que la definición, en sentido primario y absoluto, así como la esencia, es de las substancias; no obstante, también la hay, igualmente, de las demás

categorías, si bien no en sentido primario” (*Metaph.* VII. 4, 1030b4-7). Trad. Calvo Martínez modificada.

En suma, si unidad, esencia y definición son indisociables, podemos afirmar que los objetos inteligibles simples, incompuestos e indivisibles se identifican primariamente con la substancia (en el sentido de forma) y secundariamente con el resto de las categorías. Ahora bien, ¿en qué sentido las formas inteligibles constituyen unidades divisibles?

Antes de responder el interrogante conviene repasar algunas de las características que el Estagirita le atribuye a las formas en los pasajes citados de *Metaph.* IX. 10 y De An. III. 6:

1. En contraposición a los compuestos lógico-predicativos, las esencias son simples (1051b17-23) e indivisibles (430a26-28)
2. En contraposición a las substancias compuestas, las formas son incompuestas (1051b26-33), en el sentido de que no se encuentran combinadas con otra cosa. A diferencia de las entidades sensibles, que se encuentran en potencia y sujetas al devenir, las formas son en acto, inmutables e incorruptibles (1033b5-10, 1041b14-18)
3. La existencia inmaterial de las formas no implica que necesariamente existan separadas de las entidades materiales, sino que -en tanto conceptos universales-, son separables por medio del pensamiento (430b30, 430a3-9, 1075a3-5).
4. En contraposición a la verdad predicativa, la aprehensión intelectual de la forma no implica κατάφασις sino φάσις (1051b23-26, 430b26-29)

La distinción entre κατάφασις y φάσις presupone, precisamente, la diferenciación entre unidades sintéticas y no-sintéticas: en *DI* 4 Aristóteles define λόγος como “sonido significativo del cual una parte es significativa en separación como una φάσις, no como una κατάφασις” (16b26-28). Esta definición amplia de λόγος excluye nombres y verbos porque estos no se componen, a su vez, de partes significativas y les asigna la enunciación (φάσις) como forma de vocalización en contraposición a la predicación (κατάφασις), que expresa la unidad sintética de partes con significado autónomo. Ahora bien, el establecimiento de la φάσις como modalidad de vocalización de los términos aislados no se fundamenta únicamente en su naturaleza incompuesta sino también en la imposibilidad que los nombres

y verbos tienen de formular declaraciones completas, es decir, enunciados declarativos que predicando algo de algo (17a17-20).

En esta línea, la caracterización amplia de λόγος en *DI* 4 incluye el enunciado declarativo pero no reduce o identifica todo λόγος a dicha clase de enunciados, puesto que únicamente constituyen enunciados predicativos aquellos que, en virtud de su carácter apofántico, son evaluables veritativamente de acuerdo con los criterios de la concepción predicativa de la verdad (17a2-3)⁸⁵. El caso paradigmático de λόγος compuesto de partes (significativas por sí mismas) y que no constituye un enunciado predicativo es, precisamente, la definición (*DI* 5 17a13, *Metaph.* IV. 4, 1006a32)⁸⁶: “hombre bípedo” consiste en la definición de “hombre”, y no incluye verbo (ni alusión temporal), ni consiste en un enunciado declarativo en el que se atribuye algo a algo⁸⁷.

Teniendo en cuenta las diferencias entre las estructuras lógico-lingüísticas de los enunciados declarativos y las definiciones, es evidente que la κατάφασις no constituye la forma apropiada para expresar fórmulas definicionales⁸⁸. Ahora bien, en algunos contextos⁸⁹ el Estagirita emplea el término φάσις en un sentido más amplio, que abarca no sólo términos aislados sino también fórmulas lógico-lingüísticas complejas como las

⁸⁵ Cfr. Wedin, 1988:128-139.

⁸⁶ Sorabji (1982:298) sostiene que, si el pensamiento no-discursivo tiene por objeto la contemplación de definiciones de sustancias incompuestas, entonces el pensamiento debe ser proposicional, puesto que implica una fórmula predictiva en la que se atribuye la esencia (predicado) a lo definido (sujeto). De acuerdo con Sorabji, para el Estagirita las definiciones consisten en juicios de identidad, de ahí que su formulación consista en una atribución predicativa. Sin embargo, Aristóteles explícitamente afirma que no todo λόγος consiste en un enunciado declarativo, de lo que se sigue que podemos pensar las esencias fuera de un juicio atributivo.

⁸⁷ En este sentido, Polansky (2007: 478) afirma que la esencia, en tanto principio de unidad de aquello que es esencia, debe ser simple, indivisible y no consistir en un compuesto predicativo; caso contrario, caeríamos en un regreso al infinito de los principios unificadores.

⁸⁸ Aubenque (1974: 164), si bien identifica a los ítems simples con las esencias, realiza una peculiar lectura al explicar la oposición entre κατάφασις y φάσις en términos de atribución accidental y atribución esencial. En otras palabras, el autor propone dejar de entender dicha oposición como la contraposición entre juicio predicativo y discurso antepredicativo; toda captación conlleva implícitamente la atribución de la esencia: cuando captamos la esencia de Sócrates, declaramos su esencia (“hombre”). La captación y enunciación propias de los ítems simples no carecen de atribución: en vez de decir algo de algo (predicación accidental) simplemente afirmamos algo (predicación esencial). Aubenque destaca que no toda atribución consiste en una composición o síntesis de nociones que refieren a un enlace presente en las cosas; cuando atribuyo la esencia a aquello que corresponde realizo una suerte de “juicio analítico”.

⁸⁹ Cfr. 430b26-27, en donde el estagirita afirma: la enunciación (φάσις) consiste en decir algo de algo, como también lo es la afirmación, y toda enunciación es verdadera o falsa. Boeri señala que, en el vocabulario aristotélico, φάσις corresponde al género, mientras que κατάφασις y ἀπόφασις corresponden a sus especies. Por su parte, Hicks (1907:524) señala que en 430a10 φάσις tiene un sentido genérico ambiguo que cubre todas las aserciones (tanto positivas como negativas) y un sentido más específico que significa sólo las aserciones positivas en contraste con las negativas.

afirmaciones y las negaciones: de allí que puede conjeturar que las definiciones (en tanto enunciados no-predicativos), y sus partes componentes puedan expresarse en la modalidad de la $\phi\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$. En este sentido, la captación de la forma inteligible implica la expresión no-predicativa de sus partes, es decir, la formulación de una definición.

A partir de estas conclusiones preliminares podemos plantear algunos interrogantes que serán abordados en las secciones siguientes: en primer lugar, ¿en qué sentido la aprehensión de la forma inteligible implica la expresión de la definición? Como señalan algunos especialistas, resulta absurdo identificar la aprehensión intelectual con un conocimiento pleno de la esencia de las entidades que constituyen el objeto de nuestro discurso y pensamiento⁹⁰, puesto que podemos formular enunciados y juicios desconociendo su estructura formal, basándonos únicamente en la experiencia (III.1.1). En efecto, el conocimiento de la esencia universal constituye el fin de un proceso cognoscitivo (la sabiduría), pero supone etapas cognoscitivas previas que constituyen el fundamento de los grados no-científicos del saber y de sus respectivos juicios (III.1.1-2). En segundo lugar, ¿cómo puede ser la forma un compuesto y, a la vez, una unidad? ¿en qué se funda su naturaleza unitaria y cómo puede ser cognoscible en tanto unidad y en tanto divisible? ¿Por qué esta clase de unidad-divisibilidad impone un conocimiento absoluto o una ignorancia completa?

III.2.2 - El carácter compuesto de la forma.

Habiendo mostrado que la forma inteligible es el objeto de aprehensión intelectual, resta dar cuenta de su complejidad interna y, a la par, su carácter unitario. En efecto, pretendemos probar que Aristóteles extiende la conexión entre falsedad y combinación más allá de la verdad "predicativa": las formas consisten en compuestos que reúnen varias partes; no obstante, sus elementos no se encuentran unidos como si fueran el producto de la actividad judicial del intelecto. Encontramos entonces una oposición entre compuestos

⁹⁰ Cfr. Vigo (2006) y Pearson (2005).

predicativos y compuestos que no son el resultado de la actividad compositiva del intelecto. Si el "error" aparece donde cabe la posibilidad de la combinación (y, por lo tanto, de la formación de compuestos), debe tener lugar también, de algún modo, en la aprehensión intelectual de la forma inteligible.

Para esclarecer las diferencias entre las distintas clases de compuestos, pasaremos revista por los distintos casos que el Estagirita conceptualiza en diversas partes del corpus y también por los diferentes sentidos de "unidad" que distingue en *Tópicos* y *Metaph.* V. 6.

El estagirita reconoce cuatro casos de "compuestos":

- (1) las proposiciones (nombre + cópula + predicado)
- (2) los compuestos accidentales (substancia + accidente)
- (3) las substancias sensibles (forma + materia)
- (4) la forma (género + diferencia específica).

En *Tópicos*, Aristóteles afirma que las cosas pueden ser las mismas en número, especie o género (103a6-15). Allí también indica que las cosas pueden ser accidentalmente las mismas o las mismas en definición, substancia o esencia -atravesando estas distinciones a las anteriores (103a23-32). En *Metaph.* V. 9 afirma que hay tantos sentidos de ser lo mismo "por sí" como sentidos de unidad (1018a4-5), y en V. 6 distingue varios sentidos de "unidad" coincidentes con los sentidos de "mismidad" señalados en *Tópicos*: las cosas pueden ser las mismas en número, especie o género (103a6-15), pero también pueden ser accidentalmente las mismas o las mismas en definición, substancia o esencia -atravesando estas distinciones a las anteriores (103a23-32).

"En fin, ciertas cosas son uno numéricamente, otras específicamente, otras genéricamente y otras por analogía: numéricamente lo son aquellas cosas cuya materia es una, específicamente aquellas cuya definición es una, genéricamente aquellas cuya figura de la predicación es la misma y, en fin, por analogía las que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos" (*Metaph.* V. 6 1016b31-36).

El hilo conductor que atraviesa el pensamiento aristotélico en torno al problema de los compuestos y su unidad es la predicación; en efecto, las partes del compuesto se identifican, o bien con el sujeto, o bien con el predicado, y la relación que dichas partes

mantienen entre sí es concebida predicativamente. En otras palabras, cada clase de compuesto constituye un caso distinto de predicación, donde la relación entre sus partes componentes (sujeto y predicado) es diferente, siendo también a la par diferente su unidad.

III.2.2.1 - Comparación con otras clases de compuestos.

La concepción aristotélica de la definición y la esencia se encuentra estrechamente vinculada con el criterio de demarcación que el Estagirita emplea para determinar la primacía de la substancia⁹¹. Con la introducción de los principios forma-materia, en la *Metafísica* Aristóteles establece un criterio “conceptual” o “explicativo”: las substancias primeras son “unidades definibles” que pueden definirse y entenderse en virtud de sí mismas, sin referencia a otras entidades más básicas; las entidades que no son básicas, en cambio, se definen por medio de aquellas⁹². Para comprender cabalmente porqué las formas consisten en entidades indivisibles pero compuestas, es conveniente analizar las diferencias que mantiene con otros compuestos (que no constituyen unidades en sentido estricto).

§1. Los accidentes y los compuestos accidentales.

Aristóteles introduce la noción de “compuestos accidentales” en *Categorías* por medio de la paronimia, que designa una relación de derivación (1a12-15): aquello designado por paronimia a partir de otra cosa posee el atributo que la palabra de la cual se deriva designa en sentido estricto. El nombre “blanco” se deriva de la propiedad “blancura” y se predica de Sócrates en la medida en que el accidente correspondiente inhiere en la substancia, pero no por ello su definición se aplica al sujeto (2a27-34). A diferencia de la sinonimia, en la

⁹¹ En *Categorías*, el criterio utilizado es la primacía ontológica: las substancias primeras constituyen los sujetos últimos de predicación e inherencia; por el contrario que las demás cosas se predicán o están en dichas substancia (*Cat.* 1b3-6, 2a11-14, 2a34-b6, 2b37-3a9).

⁹² En esta línea, Michael Wedin (2000: 154, 166, 223) argumenta que la pregunta por la substancia primera tiene diferentes sentidos en *Cat.* y *Metaph.*, por lo que sus planteos no presentan respuestas incompatibles al mismo problema: en la obra temprana se indaga por los objetos que son ontológicamente primarios, mientras que luego se pregunta por las entidades que son explicativamente primarias. Aristóteles introduciría un nuevo sentido de “primario” en *Metaph.* VII. 4, según el cual “explicativamente primario” es aquello que explica las características principales de las entidades ontológicamente primarias. La postulación de las formas como explicativamente primarias presupone la ontología de *Cat.* que establece la primacía ontológica de los individuos. En suma, forma e individuos son primarios en diferentes sentidos, por lo que no habría ninguna incompatibilidad entre las nombradas obras.

paronimia los miembros articulados en la relación ontológica y en la predicación lingüística no son sinónimos –no poseen la misma esencia. No obstante, la entidad denotada por la expresión parónima tampoco puede reducirse a un accidente (10b9-11, 10a27-29). Los accidentes son las cualidades a partir de las cuales los parónimos toman su nombre, mientras que los parónimos denotan la cualidad tal y como se presenta en un individuo particular. Aristóteles distingue aquí entre la cualidad propiamente dicha, y la cualidad tal y como se encuentra cuando se aplica a un objeto. El parónimo denota una entidad especial denominada “compuesto accidental”, esto es, un individuo particular más un accidente particular.

Para poder concluir que en sentido estricto hay esencia y definición de las substancias, Aristóteles examina en *Metaph.* VII los casos de los accidentes y de los compuestos accidentales:

“... la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma. Desde luego, aquello en que consiste lo que tú eres no es aquello en que consiste “ser músico”, ya que no eres, por tí mismo, músico. Así pues, tu esencia es lo que, por ti mismo, eres. Y tampoco todo esto es esencia. No lo es, en efecto, aquello que una cosa es por sí misma al modo en que la superficie blanca es blanca, ya que aquello en que consiste ser-superficie no es aquello en que consiste ser-blanco. Pero tampoco es esencia de la superficie el compuesto de lo uno y lo otro, el “ser-superficie-blanca”, puesto que ella misma resulta añadida en tal expresión. Así pues, el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él; de modo que, si aquello en que consiste ser-superficie-blanca fuera aquello en que consiste ser-superficie-lisa, “ser blanco” y “ser liso” serían una y la misma cosa” (*Metaph.* VII 4, 1029b13-22).

En otras palabras, ni “blanco” ni “hombre blanco” constituyen o definen lo que la cosa es por sí misma porque la esencia de la substancia hombre no consiste en ser el accidente blanco ni en ser el compuesto hombre-blanco. Aristóteles niega enfáticamente que los compuestos accidentales constituyan una esencia en sentido pleno porque no son algo determinado ni una unidad:

“Desde luego, la esencia es precisamente algo determinado, y cuando algo se predica de otra cosa, no es algo en sí mismo determinado, por ejemplo, “hombre blanco” no es precisamente algo determinado, dado que el ser algo determinado pertenece exclusivamente a las entidades. Por consiguiente, hay esencia de todas aquellas cosas cuyo

enunciado es una definición. Pero no hay definición porque un nombre signifique lo mismo que un enunciado (pues en tal caso todos los enunciados serían definiciones: cabría, en efecto, asignar un nombre a cualquier enunciado, con lo cual hasta la Iliada sería una definición). Sino cuando [el enunciado] lo es de algo primero. Y primeras son aquellas cosas que *se expresan sin predicar algo de algo*" (*Metaph.* VII. 4, 1030a3-11).

Los compuestos accidentales no constituyen una unidad porque consisten en compuestos predicativos (accidentales), es decir, su definición debe expresar conjuntamente el accidente y el sujeto en el cual se da; su unidad ontológica es accidental porque depende de la suma de sus partes.

Por otra parte, los accidentes poseen determinación y unidad en la medida en que inhiere en una entidad substancial: en otras palabras, la esencia del accidente presupone su individuación en una substancia ya determinada que oficie de substrato. Los accidentes no poseen una unidad definible por sí misma porque su definición debe remitir a algo diferente en naturaleza (la substancia). El fundamento ontológico de dicha dependencia definicional consiste en que el accidente depende de la substancia para existir (*Metaph.* VII. 6, 1028a13-31).

Al igual que en *Categorías*, la exclusión de los accidentes de la predicación esencial se funda en la distinción ontológica que mantienen con la cosa en la que inhiere -este tipo de relación accidental entre "blanco" y "Sócrates" claramente no se equipara al caso de "hombre" y "Sócrates". No obstante, en su pensamiento maduro, Aristóteles distingue varios sentidos de "unidad" y "mismidad" que esclarecen aún más la distinción entre "predicación esencial" y "predicación accidental". En conformidad con *Tópicos* (103a25-27), en *Metaph.* V. 6 el Estagirita afirma que también son unas aquellas cosas que tienen la misma definición (1016a32-b3). ¿Cómo se aplican estas distinciones a nuestra discusión? En el caso de la predicación accidental, es evidente que la "unidad" o "mismidad" del accidente con la cosa en la que inhiere es numéricamente accidental. En efecto, 1) La coincidencia de ambos ítems es fortuita: no es esencial a la existencia de "Sócrates" y de "blanco" darse de forma conjunta; 2) La cosa y el accidente no poseen un enunciado en común que los defina, por lo que cabe distinguirlos y negar su identidad.

"Accidentalmente [algo se dice que es "uno"], por ejemplo, "Corisco" y "músico", y "Corisco músico" [...], y también "músico" y "justo", y también "Corisco músico justo". Y

es que todas estas cosas se dice que son uno accidentalmente: (1) "justo" y "músico" porque sucede accidentalmente que se dan en cierta entidad que es una; (2) "músico" y "Corisco" porque sucede accidentalmente que aquello se da en éste; (3) e igualmente también "el músico Corisco" es uno con Corisco en cierto modo: porque una de las partes del enunciado -"músico"- sucede accidentalmente que se da en la otra, "Corisco"; (4) y también "el músico Corisco" es uno con "el justo Corisco", porque una parte de cada enunciado sucede accidentalmente que se da en el mismo sujeto, y éste es uno. (5) Y lo mismo si el accidente se afirma del género, o bien de algún nombre universal..." (*Metaph.* V.6 1015b16-29).

Todas las variantes de unión accidental que Aristóteles enumera aquí remiten y se fundamentan en el sentido básico de unión entre una substancia y una determinación accidental. Además, precisa que la unión del compuesto accidental, -esto es, la ligazón entre sus partes-, tiene por fundamento la unidad de la substancia primera en la que inhiere el accidente. En otras palabras, la unidad de la substancia es causa de la unidad del compuesto accidental.

Para nuestros propósitos, es sumamente relevante situar dentro del esquema de los compuestos accidentales a la percepción del sensible por accidente⁹³:

"Se habla, en fin, de "sensible por accidente" cuando, por ejemplo, esto blanco es el hijo de Diares. Que "es el hijo de Diares" se percibe por accidente, en la medida en que, blanco está asociado accidentalmente a esto que se percibe. De ahí también que el que lo percibe no padezca en cuanto tal afección alguna bajo el influjo del sensible por accidente" (*De An.* II.4 418a20-23).

En la percepción del sensible por accidente encontramos el siguiente esquema: conocemos X accidentalmente cuando tenemos un conocimiento *per se* de Y (siendo X e Y diferentes en su ser). En otras palabras, percibimos "hijo de Diares" accidentalmente cuando tenemos una percepción del sensible propio "blanco" (que resulta, contingentemente, ser el "hijo de Diares"). La causa de la percepción del sensible por accidente es la sensación del sensible propio, el sensible por accidente no produce ninguna alteración sobre la facultad perceptiva; es decir, en virtud de la percepción del sensible propio conocemos otra cosa accidentalmente.

De acuerdo con este esquema, cuando percibimos accidentalmente, conocemos un objeto compuesto: el sensible propio (Y) junto con una propiedad que contingentemente porta (X).

⁹³ Cfr. Cashdollar (1973).

La unión del compuesto percibido es accidental por dos motivos: por un lado, el objeto mismo de percepción es un compuesto accidental ("hijo de Diáres" + "blanco"); por el otro, la percepción es, en sí misma, contingente: al percibir X se da simultáneamente y sin necesidad ninguna, la percepción de Y. La unión y la percepción del compuesto accidental percibido se fundan en la unión que contingentemente presenta el objeto percibido.

En suma, ni los accidentes ni los compuestos accidentales cumplen con el criterio "explicativo" de demarcación substancial. La esencia, por el contrario, consiste en algo determinado y una unidad, de ahí que se la identifique con la entidad substancial (*Metaph.* VII. 6)⁹⁴; Aunque en su definición se predique algo de algo, no se trata de entidades diferentes entre sí, sino de la misma substancia descompuesta en un enunciado⁹⁵. Los accidentes tienen definición en sentido derivado porque, al igual que en *Categorías*, no

⁹⁴ La denominada "Tesis de Identidad" de VII. 6 consiste en la afirmación de que la substancia primera y su esencia se identifican, es decir, que son una y la misma cosa. De las múltiples interpretaciones de dicha tesis seguimos la de Michael Loux (1991: 90-98), quien afirma que se trata de un principio teóricamente neutral. En otras palabras, se trata de un principio formulado por Aristóteles que no se deriva de ninguna teoría metafísica específica, sino que expresa una restricción válida a cualquier intento de buscar las entidades ontológicamente básicas. La adopción de la "Tesis de Identidad" sería una presuposición necesaria para cualquier metafísica genuina. Loux arguye que sólo la substancia posee esencia en sentido focal; el resto de las categorías tienen esencias en virtud de significar entidades que mantienen una relación específica con la substancia. Las esencias de la categoría de substancia son básicas o primarias debido a que no presuponen ni dependen de ninguna esencia anterior, por lo que se identifican por sí. El resto de las esencias, en cambio, presuponen las esencias primarias y sólo pueden identificarse con relación a ellas. De ello se sigue una jerarquía de esencias con la esencia de la substancia a la cabeza. La relación entre las esencias primeras y las entidades primeras es básica o inanalizable, debido a que de lo contrario, si fuese analizable y separable la esencia de la entidad, la substancia sería primera en virtud de algo distinto en naturaleza (su esencia). Si las substancias primeras han de proveer una respuesta definitiva a la pregunta por la causa de las cosas, entonces deben ser entidades por sí, es decir, deben constituir una unidad con su esencia. Para consultar interpretaciones alternativas de este principio *cf.* Owen G.E.L. (1975: 156-163) y Woods M. (1976: 167-180). Para el primero, la tesis constituye una expresión del pensamiento aristotélico maduro según el cual los particulares de *Categorías* ceden su lugar de "sujetos primarios del discurso" a las especies. Para el segundo, la tesis rige a las entidades ordinarias y considera que las predicaciones de la especie (como "Sócrates es un hombre") constituyen enunciados de identidad. Otros especialistas creen que la tesis de VII.6 se basa en la forma y que de la afirmación de la identidad necesaria entre individuo y esencia se siguen formas numéricamente distintas para cada miembro de la especie, *cf.* Frede M. (1987:72-80), Hartman E. (1976:545-560), Owens J (1967).

⁹⁵ En *AnPo* I 4 (73a, 34-b5), Aristóteles realiza varias distinciones que se aplican al comienzo de VII. 4, donde afirma que la esencia de una cosa es lo que se dice que es por sí misma. Ahora bien, "por sí mismo" tiene dos "modalidades" de predicación: (1) Y se predica esencialmente de X si debe ser mencionada en la definición de X. Por ejemplo, "animal" es un predicado esencial de Calias porque debe ser mencionado en su definición; (2) Y se predica especialmente de X si, para definir a Y, se debe hacer mención de X. Por ejemplo, "ñato" es un predicado especial de nariz porque ésta debe incluirse en su definición. "Ñato" se define como la concavidad en una nariz. Finalmente, Y se predica accidentalmente de X si ninguno de ambos términos figura en la definición del otro —el ejemplo clásico es el compuesto accidental "hombre blanco". Adoptamos la terminología de Burnyeat (2001).

refieren a la esencia de la entidad en sentido estricto, sino a la de un atributo que no le corresponde de suyo⁹⁶; el accidente y la cosa no tienen la misma esencia.

La conclusión de *Metaph.* VII. 4-6 es que la esencia de la substancia es lo expresado en la definición en sentido estricto; no obstante, a lo largo de los libros VII y VII se habla de dos diferentes clases de entidad substancial: la forma y el compuesto de materia-forma (1029a26-30, 1039b20-26), a las cuales les corresponden diferentes tipos de definiciones (1043a14-21).

En esta línea, podría argumentarse que el compuesto materia-forma tampoco cumple con el criterio "explicativo", puesto que su definición consiste en una predicación donde las entidades relacionadas difieren en naturaleza (1030a3-11). En efecto, los capítulos VII. 4-6 muestran que las entidades compuestas como "hombre blanco" o nariz "ñata" no consisten en entidades primeras porque su definición debe incluir dos cosas que se definen independientemente la una de la otra. En VII. 6 se afirma que una entidad es primera si se identifica con su esencia, es decir, sólo son primarias aquellas entidades que agotan su ser en su esencia, debido a que son definidas y explicadas por sí mismas, y no a partir de nada más básico. Los capítulos VII. 7-9 muestran que las entidades compuestas son generadas, por lo que comportan materia; en consecuencia, dichas entidades no son primarias, puesto que deben incluir en su definición tanto la forma como la materia. La forma, por el contrario, es simple y no es generada, por lo que no se define en referencia a la materia u otra cosa que no sea ella misma

§2. Las substancias sensibles compuestas.

Pasemos ahora a la segunda clase de compuestos: las substancias sensibles, los llamados compuestos "hilemórficos". En su planteo original de *Categorías*, Aristóteles sostenía que las entidades básicas e inanalizables eran las substancias particulares y, a la par, analizaba como básica la predicación en la cual el sujeto es un individuo y su predicado una especie ("Sócrates es hombre"). A la luz de las distinciones posteriores de *Tópicos* y *Metaph.* V.6,

⁹⁶ M. Woods (1975: 171) señala que la verdad de los predicados accidentales es contingente y que los individuos pueden dejar de tener sus propiedades accidentales sin cambiar por ello de identidad —continúan siendo los mismos sujetos. Estas razones imposibilitan que los accidentes puedan predicarse esencialmente de sus sujetos.

podemos afirmar que en esta "predicación esencial", el individuo y su especie no son idénticos en sentido estricto debido a que carecen de unidad numérica: la especie hombre se realiza en individuos numéricamente distintos, por lo tanto, ninguno de ellos es idéntico con ella. No obstante, individuo y especie sí poseen una unidad "específica" (o "definicional") compartiendo la definición:

"...en efecto, se dice que son lo mismo aquello cuya materia es una, ya específica ya numéricamente, y aquellas cosas cuya entidad es una, de modo que es evidente que la mismidad consiste en cierta unidad del ser, bien de una pluralidad, bien de algo considerado como una pluralidad (...). Se dice que son diversas, por el contrario, aquellas cosas cuya especie o materia o definición de la entidad es más de una" (*Metaph.* V.6 1018a6-9).

A diferencia de lo que pasa en la relación individuo-accidente -donde hay unidad numéricamente accidental y diversidad específica-, en la relación individuo-especie no hay unidad numérica pero sí unidad específica: la substancia particular y su especie no se distinguen ontológicamente.

"En efecto, el sujeto de predicación y el sustrato son diferentes según sean o no sean una realidad determinada. Así, el sujeto de las afecciones es un hombre, alma y cuerpo, y la afección es "músico" y "blanco" (y cuando la música ha sido adquirida, no se dice de aquel que es música, sino músico, no se dice del hombre que es blancura, sino blanco, ni que es paseo o movimiento, sino que está paseándose o moviéndose, algo así como ocurriría con la expresión "de tal cosa". En todos los casos como este el sujeto último es entidad. Por el contrario, en los casos que no son así, sino que lo que se predica es una forma específica, es decir, algo de terminado, el sujeto último es la materia, la entidad entendida como materia" (*Metaph.* IX.7 1049a 27-36. Ver también *Metaph.* III.1 995b 36, IV.4 1007a 34-b 1).

Para el Estagirita hay dos niveles de predicación con sus respectivos sujetos y predicados: en un nivel, el individuo particular oficia de sustrato de inherencia (sujeto) de los accidentes (predicado); en el nivel subyacente, la materia indeterminada oficia de sustrato de permanencia (sujeto), que recibe o pierde una forma específica (predicado)⁹⁷.

Este planteo trae aparejadas una serie de cambios importantes: en primer lugar, ya no se concibe como básica la predicación en la cual el sujeto es un individuo y el predicado una

⁹⁷ Sobre la función de la predicación en *Categorías y Metafísica* seguimos a Lewis (1991: 304, 309- 332).

especie; la pertenencia de un individuo a su especie es analizada en términos de una predicación anterior, en la cual la forma se predica de una materia, dando por resultado el individuo compuesto (VII.3 1029a 20-24). La forma pasa a constituir la esencia que da cuenta de la unidad "específica" de las entidades: dos entes son idénticos (específicamente) si comparten la misma forma. En segundo lugar, las substancias particulares pasan a analizarse a partir de los principios de forma y materia y ceden su primacía a la forma.

Respecto de la pregunta por la definición de las entidades individuales, Aristóteles afirma explícitamente en la *Metafísica* que los individuos concretos no pueden ser definidos (1036a2-8, 1039b27-1040a7): puesto que portan materia, los particulares pueden ser o no ser, lo que imposibilita que sean objeto de la ciencia (ésta se ocupa de lo necesario). Sin embargo, puede considerarse el compuesto "universalmente", no sólo en tanto individuo (1035b27-30, 1037a5-10). Es decir, no se toma como objeto de estudio la materia y la forma de Sócrates, sino la materia-forma del hombre en general. Si los individuos pueden definirse y conocerse se debe a que constituyen casos del concepto universal de "hombre": el compuesto, en tanto universal, es el objeto de estudio de la ciencia.

En varias partes del corpus, Aristóteles aplica las expresiones "predicado" a la forma⁹⁸ y "sujeto" a la materia⁹⁹, evidenciado que concibió el modelo hilemórfico a la luz de la estructura lógico-predicativa propia del enunciado declarativo: así como el λόγος mínimo no se encuentra compuesto de otros enunciados sino de un sujeto y verbo (términos aislados), las entidades sensibles no se encuentran constituidas de otras entidades sino del par de principios forma-materia. En otras palabras, forma y materia no son cosas sino principios de las cosas: Aristóteles afirma que dos cosas en acto no conforman una unidad, de manera que, en un compuesto, la materia funciona como potencia y la forma como acto (es inconcebible que una cosa contenga otra cosa y que ambas cosas estén en acto¹⁰⁰). Forma y materia se dan conjuntamente, es decir, son lo mismo, uno en acto y otro en potencia, en la medida en que no difieren de naturaleza. La definición del individuo (y de la

⁹⁸ Cfr. *Phys.* 190a31-b5, *Metaph.* 1049a2736, *De An.* 412a17-19

⁹⁹ Cfr. *Metaph.* VII. 2, 1028b36-1029b12.

¹⁰⁰ Por eso en *Metaph.* VII. 13 afirma que "animal" (el universal) no es acto sino que, hasta tanto no se especifique, es potencia (materia entendida como género). La forma, por otro lado, es un principio que no existe hasta tanto no se actualiza en un individuo. En consecuencia, la máxima actualidad la tiene el particular concreto.

especie), si bien atiende a la materia, se resume en la definición de la forma, puesto que ésta es la esencia que lo determina. La definición de la materia, entendida como la enumeración de los componentes materiales del compuesto, define al ente sensible *en potencia*, puesto que la actualización de la materia depende de la forma (VIII. 2). En otras palabras, la materia del compuesto se encuentra subordinada a las funciones que la forma le impone; por ejemplo, el cemento y los ladrillos son una casa en potencia; la definición de la materia presupone la referencia al compuesto ya informado, por lo que puede considerarse una definición en sentido laxo.

No obstante, cabría preguntarse: si la materia es algo preexistente al compuesto y que existe luego de su corrupción, ¿no posee una naturaleza y una definición propias que deban incluirse en el compuesto?

La unidad del compuesto queda asegurada si se considera que las funciones propias de la forma (acto) deben realizarse en una materia adecuada a dichas funciones (potencia). En otras palabras, la forma del compuesto presupone para su realización una materia adecuada a ella. En este punto, seguiremos la interpretación de Mary Louse Gill (1991), quien propone entender la materia próxima o funcional del compuesto como un conjunto de funciones realizadas en una cosa determinada –la materia preexistente al compuesto (*Metaph.* VII. 10-11, IX. 7). Es decir, la materia funcional consiste en una materia caracterizada con relación a la forma: la materia preexistente posee una naturaleza independiente del compuesto que sólo contribuye a él accidentalmente, debido a que posee características propias que se distinguen de las del compuesto y de la forma. La materia funcional consiste en la materia preexistente tal y como debe estar dispuesta para cumplir las funciones de la forma. Una vez integrada al compuesto, la materia preexistente deja sus particularidades de lado (en potencia) y es caracterizada funcionalmente¹⁰¹; en

¹⁰¹ La materia funcional no contribuye en nada a la forma, por el contrario, se encuentra completamente determinada por sus funciones formales. En consecuencia, la predicación de la forma respecto de la materia funcional no es un caso de una cosa predicada de otra, puesto que ambas tienen una y la misma naturaleza. Según la autora, ya sea que la materia funcional sea explícitamente mencionada o no, la definición del compuesto es una explicación de su forma, es decir, de lo que es esencialmente. Esta materia es posterior a la forma y al compuesto mismo, y no debe incluirse en sus definiciones –no adiciona información relevante diferente a la contenida en la forma. Los compuestos son entidades conceptualmente primeras porque agotan su naturaleza en su forma, no debe recurrirse a nada más para definirlos. *Cfr.* Mary Louise Gill (1991: 4-9, 111-114, 128-133, 138-143)

consecuencia, en la definición de la cosa, la definición de la materia queda incluida en la forma¹⁰².

La materia funcional es potencia en el compuesto debido a que consiste en el soporte de las funciones formales; es el medio para que se cumpla el fin. En otras palabras, la materia es potencia porque está dispuesta hacia un fin –las funciones que el acto (la forma) le impone. Correlativamente, la forma es actualidad porque dirige la materia hacia su propio fin.

Esta visión de la entidad compuesta escapa al problema de la unidad definicional, debido a que su definición no incluye naturalezas divergentes: puesto que la materia próxima se define con relación a la forma, no compromete la unidad del compuesto. Al cumplir con el criterio “explicativo” de la primacía substancial, el compuesto es una unidad definible.

En *Metaph.* VII. 17 la investigación de la substancia toma un enfoque causal, y se afirma que la entidad primera será aquello que responda a la pregunta por la causa. Ahora bien, lo causado es la entidad sensible compuesta, puesto que ni la materia ni la forma son generadas, sino que preexisten (VII. 7-9 y VIII. 1043b4-23). Según la perspectiva causal, preguntar por qué un hombre es lo que es, es en realidad preguntar por qué determinados materiales (carne, huesos, etc.) conforman un hombre (1041a10-27). Una vez que se pone de manifiesto en la pregunta la composición hilemórfica de la entidad, se indaga por la causa que ha hecho de ella algo determinado. La causa de la materia no puede ser otra que la forma (1041a27-b11); ¿por qué estos materiales son una casa? Porque en ellos se da la esencia (forma) de casa. La forma actúa como principio unificador de los elementos materiales del compuesto sin ser ella misma de naturaleza material. La unidad del compuesto no puede deberse a un principio material, puesto que entonces cabría preguntar por la causa que debe unificar al supuesto principio con el resto de los componentes

¹⁰² La unidad del compuesto se basa en la dependencia que la materia funcional tiene respecto de la forma. Por ejemplo, el cuerpo de un organismo existe –en tanto tal-, mientras exista el compuesto (Z.10-11). Las partes orgánicas del individuo –aquellas que no pueden subdividirse, tales como los brazos, piernas o dedos- no pueden separarse del animal y sobrevivir como las partes que eran. El dedo separado del cuerpo es un dedo por “homonimia”. La suma de las partes uniformes conforma el cuerpo del organismo, su materia funcional. Dichas partes y el todo corporal dependen en su identidad del alma (forma) del ente, puesto que determina sus funciones. Por este motivo, su existencia coincide con la del compuesto que integran. Cuando un ser vivo muere, su materia funcional también desaparece, puesto que su identidad depende de la forma.

materiales, y así *ad infinitum* (1041b11-32, 1043b4-23). La unidad de la forma (1043b10-12), entonces, imparte unidad al compuesto. En efecto, la materia del compuesto deviene “funcional” en la medida que se da conjuntamente con la forma.

La conclusión de *Metaph.* VII. 17 es que la forma se identifica con la entidad primera porque es la esencia que se da en la materia y oficia de causa del compuesto. La prioridad de la forma por sobre el compuesto puede entenderse desde sus dos aristas: la forma es causa de la unidad del compuesto y debe recurrirse a ella para definirlo.

III.2.2.2 - El problema de la definición.

Aristóteles afirma explícitamente que la definición en sentido estricto es de la esencia de la entidad; dado que se ha identificado a la forma con la entidad primera (*Metaph.* VII. 6, 1032b1-2), habrá primordialmente definición sobre ella. En *Metaph.* VII. 10 el Estagirita afirma que las partes del enunciado se corresponden con las partes de la forma (1035b31-1036a2); las partes materiales no se incluyen en su definición porque no son partes suyas sino del compuesto (1035a1-b3). La definición de la forma no puede ser igual a la de las cosas compuestas, ya que carece de componentes, es simple (*Metaph.* IX. 10, 1051b26-33).

De acuerdo con Antístenes (*Metaph.* VII. 3, 1043b23-32.), la definición de los ítems simples no puede consistir en atribuir algo a algo, puesto que aquí hay simplicidad pura, no hay partes que entren en composición: si cada nombre denota una cosa diferente, entonces es imposible dar una combinación de nombres para hablar de un ítem simple. Aristóteles, por el contrario, considera que las definiciones de las esencias son posibles (por ejemplo, “hombre” es “animal bípedo”). No obstante, a este modo de definir Antístenes le habría hecho las siguientes objeciones: ¿Cómo puede lo simple, en tanto unidad, descomponerse en un enunciado largo y mantenerse indivisible? ¿De dónde viene la unidad de la definición de algo simple? En efecto, si dividimos la esencia de algo en sub partes, parece que el recuento de las mismas no da como resultado la esencia de la cosa definida. Pongamos un ejemplo similar al que usa Aristóteles para señalar esta dificultad (*Metaph.* VIII. 3, 1043b5-23): la sílaba “NO” posee como elementos constitutivos las letras “N” y “O”; sin embargo, no podemos intentar definir la sílaba en cuestión como la suma de dichas letras, puesto que también la sílaba “ON” se compone de los mismos componentes. Podría decirse

que la diferencia entre ambas es la posición de las letras y que este “elemento extra” resulta faltante en la definición propuesta. Con todo, este “elemento extra” de la sílaba no forma parte del compuesto de la misma manera que las letras, ni se deriva de ellas, puesto que es lo que le da unidad e identidad a la sílaba. La definición entendida como enumeración no logra rescatar la unidad constitutiva de la sílaba porque la posición de las letras no se trata de un elemento más.

Recapitulando, si definimos hombre como animal bípedo, es difícil comprender cómo estos dos elementos definen lo que hombre es porque, así como en el caso de las letras, lo definido no se reduce a los componentes integrantes de la definición. Hay algo que la definición así entendida no logra capturar, y eso es la unidad de lo definido. ¿Cómo puede la forma, en tanto unidad simple, descomponerse en un enunciado largo y mantenerse indivisible? ¿De dónde viene la unidad de la definición de algo simple? ¿En qué consiste la unidad de la forma? A dichos interrogantes responde Aristóteles en *Metaph.* VII. 12 y VIII. 6, al conceptualizar la definición por géneros y diferencias de acuerdo con el método de divisiones¹⁰³.

La unidad de la definición, para Aristóteles, se deriva de la unidad de lo definido, por lo cual debemos comprender primero en qué consiste la unidad de lo definido. En principio, el Estagirita nos dice que lo simple constituye una unidad indivisible; no obstante, comprende en sí “animal” y “bípedo”, pero no como los elementos constitutivos o la materia de lo definido, sino como “género” y “diferencia(s)” respectivamente¹⁰⁴. Ninguno de los dos

¹⁰³ El método de divisiones es también abordado por el Estagirita en *AnPo.* II.13 y *PA.* I.2-3. A diferencia de su maestro, Aristóteles sostiene que el método de divisiones no puede demostrar definiciones; no obstante -si se corrigen algunas de sus falencias-, puede ser útil para formular definiciones y ordenar los componentes que las integran (*AnPo.* 96a22-23). Aristóteles formula “reglas” para que el método no sea arbitrario, es decir, para que refleje las articulaciones naturales e internas a la especie que se pretende definir (Deslauriers, 2007:18-38).

¹⁰⁴ En los *Tópicos*, Aristóteles se encarga de distinguir y fijar -en el plano lógico- los significados de los términos γένος y εἶδος: mientras que el género refiere a una clase amplia y divisible, la especie denota una clase estrecha e indivisible (102a31-32). Las divisiones correctas deben poder mostrar las relaciones que mantienen entre sí los definientes de las especies, puesto que estas relaciones reflejan las articulaciones reales de las cosas. En el plano lógico, el género es un componente de la esencia de una pluralidad de especies distintas (Howton, 2010:35-36). A diferencia de la especie, el género puede predicarse de una multiplicidad de cosas diferentes: los géneros se predicán en la esencia de dos o más especies (*Tóp.* 123a30), que se distinguen entre sí por “diferencias”, es decir, por cualidades del género que individualizan especies de acuerdo a sus características peculiares (*Tóp.* 128a20-29); la especie se constituye cuando se añade la diferencia al género (*Tóp.* 143b8). De acuerdo con el Estagirita, tanto el género como las diferencias constituyen predicados de la especie (*Top.* VI 144a31-b1) y afirma, en varias ocasiones, que su unión no consiste en una combinación predicativa: “animal” no se predica de la diferencia “bípedo” ni viceversa (*AnPo.*

puede existir sin el otro, de modo que corresponde llamar al género la "materia" y a la(s) diferencia(s) la "forma" de lo definido.

El género y la(s) diferencia(s) sólo pueden existir juntos. Este tipo de coexistencia entre género y especie es sumamente diferente al caso de las cosas compuestas; Aristóteles las contrapone en *Metaph.* VII. 12; la unión, en el caso de las cosas compuestas, es accidental, "hombre" puede o no estar unido a "blanco"; si están unidos forman una unidad, pero si no forman una multiplicidad (1037b13-21).

En el caso de lo simple, Aristóteles señala que "animal" y "bípedo" no pueden existir por separado: no hay algo así como la "animalidad" y el "ser bípedo" por separado¹⁰⁵, como sí puede ocurrir en el caso de "hombre" y "blanco". La unión entre género y especie es necesaria, por lo cual, su unidad es esencial.

Para comprender mejor cómo se acoplan "hombre" y "blanco", por un lado, y "hombre" y "bípedo", por otro, es necesario realizar un pequeño derrotero por *DI* 11:

"Pero dado que, de entre los ítems que se predicán por separado, algunos, al ser combinados entre sí, se predicán de tal suerte que el predicado conjunto es algo uno, en tanto que otros no, ¿cuál es la diferencia entre ambos casos? Pues es verdadero decir de "hombre" tanto que es "animal" (por separado) y "bípedo" (por separado), como decir ambas cosas al modo de una sola; o decir "hombre" y "blanco", y ambas cosas como una sola. Pero no es el caso que si alguien es "zapatero" y "bueno", sea también un "buen zapatero". Pues si, por ser cada una de estas cosas, fuese conjuntamente ambas, se seguirían muchas consecuencias absurdas. En efecto: dicho del hombre, tanto "hombre" como "blanco" son verdaderos, de manera que también lo será el predicado conjunto. A su vez, si "blanco" es verdadero, también lo es el predicado conjunto, de modo que habrá un "hombre blanco blanco", y esto se repetirá hasta el infinito. O, de nuevo, habrá un "músico blanco caminante", y estos predicados se combinarán entre sí muchas veces. Además: si Sócrates es "Sócrates" y "hombre", él será también "Sócrates hombre" y "bípedo", será "hombre bípedo" (20b31-21a3).

II 90b34-37). En otras palabras, Aristóteles niega que la relación entre género y diferencias(s) pueda concebirse predicativamente (*Top.* VI 144a31-b3, *Metaph.* III.3 998b22-27).

¹⁰⁵ Podría objetarse que "animal" ciertamente puede darse sin que se dé "bípedo"; no obstante, resulta claro que la "animalidad" -comprendida en la definición de hombre- no existe separada de una determinada forma de locomoción. En otras palabras, el género "animal" comporta una diferenciación anatómica correspondiente a una función anímica motriz. En el caso de la especie "hombre", esta función motriz se realiza a través de la diferenciación anatómica "bipedalidad". Si bien no es necesario que todo animal sea bípedo, sí lo es que tenga algún medio de locomoción -el cual es determinado por la especie en la cual se da la "animalidad". De ese modo, la "animalidad" del hombre conlleva una función motriz, mientras que su especie determina que tal función se realice a través de la "bipedalidad". Correlativamente, la diferencia "bipedalidad" tampoco puede darse sin "animalidad", puesto que presupone un género al que diferenciar.

Aquí Aristóteles se pregunta en qué circunstancias se puede pasar legítimamente de la afirmación de dos predicados por separado a su afirmación conjunta. Luego, hace alusión a dos problemas que traban la transición en cuestión¹⁰⁶: en el primer caso, más relevante para nuestra discusión, una predicación conjunta resulta falsa a pesar de que los predicados que lo conforman se predicán con verdad por separado (20b35-37). El ejemplo empleado por Aristóteles demuestra que alguien puede recibir los predicados "bueno" y "zapatero", pero no por ello podría predicarse de él con verdad "buen zapatero". Podría decirse, a grandes rasgos, que si dos predicados pertenecen accidentalmente a la misma cosa, no pueden conformar una unidad y predicarse legítimamente de forma conjunta

En *DI* 5 (17a13-17), *DI* 8 (18a18-26) y al comienzo del presente capítulo (20b12-19), el Estagirita afirma que la unidad del enunciado declarativo se sigue de la unidad de la cosa a la cual refiere. Los enunciados que afirman múltiples predicados sobre una cosa con una unidad genuina son unitarios: por ejemplo, "Sócrates es un animal-terrestre-bípedo" constituye un enunciado simple -afirma algo de algo-, porque refiere a una única cosa, la especie o universal "hombre". En cambio, los enunciados que afirman múltiples predicados sobre una cosa con una unidad no genuina constituyen una multiplicidad. Así, el enunciado "Sócrates es un hombre-blanco-caminante" no afirma algo de una única cosa, puesto que no refiere a una especie o universal genuino. De este modo, Aristóteles restringe la combinación lícita de predicados conjuntos a aquellos que expresan el género, la especie o la diferencia específica del sujeto: sólo las combinaciones que resultan de estos términos tienen como resultado una unidad legítima¹⁰⁷.

¹⁰⁶ En el segundo caso, se produce una redundancia al enunciar de algo dos propiedades, una de las cuales ya se encuentra contenida en la otra (20b37-21a3). El ejemplo "Sócrates es un hombre bípedo" es un claro caso de pleonasma, debido a que "hombre" y "bípedo" están contenidos en "Sócrates" y "hombre". La respuesta del Estagirita al segundo problema consiste en señalar que es superfluo repetir predicados que ya están contenidos en otros. La enunciación de "blanco blanco" u "hombre bípedo" constituye una reiteración, debido a que uno de sus predicados está contenido en otro. Este procedimiento es ilegítimo y debe evitarse.

¹⁰⁷ Es importante traer a la discusión la posición de J. L. Ackrill (1963: 145-148), quien afirma que la solución provista por Aristóteles al primer problema es descuidada e insuficiente. En su argumentación, el Estagirita contrasta casos en donde dos predicados son accidentes del mismo sujeto con casos en donde los predicados dan la esencia del sujeto. Aunque todos los casos del segundo tipo constituyen transiciones válidas a la predicación conjunta, de ello no se sigue que todos los casos del primer tipo sean transiciones inválidas. Por ejemplo, si alguien es un zapatero de 2m de alto, sí se sigue la predicación conjunta "zapatero de 2m de alto". La diferencia entre este tipo de casos y el de alguien que es "bueno" y "zapatero" -pero no un "buen zapatero"- no es explicada por Aristóteles. Siguiendo la interpretación de Ackrill, en este contexto "accidental" no significa lo mismo que "blanco" y "músico" cuando decimos que se predicán accidentalmente de un hombre. Esto último significa que "blanco" y "músico" son accidentes (no partes de la esencia) de hombre. "Lo blanco es músico" es una predicación accidental no porque "músico" sea un accidente de

En suma, el modo en que se acoplan "hombre" y "bípedo", por un lado, y "hombre" y "blanco", por otro, es sumamente diferente: en un caso, un accidente es predicado de un individuo (o por extensión una especie) pero no se trata de algo que le pertenece de suyo a la entidad. Estamos ante un afirmación que enuncia una multiplicidad porque hace evidente o revela la relación accidental que hay entre dos ítems heterogéneos. En el otro caso, la bipedabilidad es una diferencia intrínseca de "humanidad", especie a la cual pertenece el hombre; su enunciación lo único que hace es explicitar una diferencia que le pertenece *per se* a la especie. La genuina unidad de lo definido determina la unidad del enunciado declarativo: este constituye el primer paso para garantizar la unidad de la definición.

No obstante, Aristóteles nos dice que la definición consiste en un discurso compuesto de una pluralidad de diferencias¹⁰⁸ (*Metaph.* VII. 12, 1038a28-30). ¿De dónde viene, *en la definición*, la unidad del género con las múltiples diferencias?¹⁰⁹ La estrategia de Aristóteles, en este segundo paso, consiste en reducir todas las diferencias a una.

"Pero es necesario que se divida la diferencia de la diferencia. Por ejemplo, "dotado de pies" es una diferencia de "animal". Y, a su vez ha de considerarse la diferencia de "animal-dotado de pies", en tanto que dotado de pies: por tanto, si la enumeración es correcta, no ha de decirse que el dotado de pies se divide en "alado" y "carente de alas" (más bien se haría esto por incapacidad), sino en "con dos dedos" y "sin dedos". Estas, en

"blanco", sino porque se adjunta a este indirectamente, por cuanto es un accidente del mismo substrato que "blanco". El autor sostiene que Aristóteles podía haber tratado mejor este problema si hubiera reconocido este segundo sentido de "accidental". Los casos en donde la inferencia de "x es A y es B" a "X es AB" es inválida, no son casos en los cuales A y B son accidentes de x (la inferencia de "x es un buen zapatero de 2m de alto" es válida); sino que son casos en donde en la predicación conjunta AB, uno de los elementos cualifica al otro directamente y al sujeto indirectamente. En "x es un buen zapatero", "bueno" cualifica a zapatero directamente y a x indirectamente, en cuanto zapatero.

¹⁰⁸ La definición de la esencia de algo comprende todos los predicados que hay en el género y que se predicán universalmente y específicamente de la especie definida. Sin embargo, estos predicados se extienden por afuera de la especie definida y se predicán de otras especies (*AnPo.* 96a24-35). Aristóteles ejemplifica lo que sucede con los predicados del género cuando analiza la definición de "tríada": "número impar primero, y primero en este sentido" (96a35-38). El número es el género al que pertenece la tríada y, como tal, se predica de otras especies que participan de él. Las diferencias impar, par, primero, etc. son diferencias del número menos abarcativas que su género y se predicán de otras especies además de la tríada. La definición provista por Aristóteles reúne el género y las diferencias que, en su conjunto, constituyen el único enunciado que refiere a la esencia de la tríada. En otras palabras, aunque los predicados "número", "impar" y "primero" puedan predicarse respecto de otras especies, la suma de ellos refiere exclusivamente a la esencia de la "tríada" y a ninguna otra especie. Si bien la definición se compone de predicados que se extienden más allá de la especie definida, la suma de estos en un enunciado refiere exclusivamente a su esencia.

¹⁰⁹ En *AnPo.* II.13 Aristóteles explica cómo se debe proceder correctamente en cada paso del método de división: "Para establecer una definición mediante las divisiones es preciso apuntar a tres objetivos: tomar los predicados en el qué es, ordenarlos señalando cuál es primero o segundo, y que éstos sean todos" (*AnPo.* 97a23-26)

efecto, son las diferencias del pie, ya que tener dedos es una manera de ser de los pies. Y siempre se procurará seguir de este modo hasta llegar a las especies que no tienen diferencias, en cuyo caso habrá tantas especies de pies como diferencias, y los animales dotados de pies serán iguales en número a las diferencias¹¹⁰ (*Metaph.* VII.12 1038a9-1038a18).

Las definiciones se obtienen por divisiones de diferencias¹¹¹ (1037b27–1038a35): a partir del género obtenemos la primera diferencia; por ejemplo, a partir de “animal” obtenemos “dotado de pies”¹¹². Luego, a partir de esta diferencia, derivamos otra y así sucesivamente. Cada diferencia constituye la materia de la diferencia siguiente. No obstante, las diferencias obtenidas a partir de diferencias previas deben consistir en una división dentro de la diferencia misma¹¹³. Por ejemplo, a partir de “dotado de pies”, es correcto dividir “dotado de pies divididos en dos dedos”, pero no “alados” o “sin alas”¹¹⁴.

¹¹⁰ Como guía general para la búsqueda de las diferencias, Aristóteles afirma que siempre tenemos que tener en vista la preservación de la unidad de la especie a definir (*PA* 643b10-13). Si seguimos este criterio, incluiremos en las definiciones las diferencias que marcan distinciones reales entre las especies.

¹¹¹ En *Tópicos* IV el Estagirita analiza cómo procede la definición por el método de división: “es preciso que el que ha incluido la definición en el género agregue las diferencias: pues, de entre las cosas contenidas en la definición, el género parece ser el que en mayor grado significa la entidad de lo definido” (*Top.* 139a28-31). Por otro lado, “es preciso que el género separe de los otros géneros, y la diferencia dentro de lo que está en el mismo género” (*Top.* 140a27-29). El primer paso consiste en incluir la especie a definir dentro de un género. Este paso es crucial por dos motivos: en primer lugar, el género significa o revela “en mayor medida” qué es lo definido; en segundo lugar, la presuposición del género condiciona la división posterior. El segundo paso consiste en diferenciar la especie a definir de otras especies que también participan del mismo género; para ello se debe discernir las diferencias del género (140a27-29).

¹¹² Para establecer el género (*AnPo.* 97b7-15), debemos buscar las semejanzas en un conjunto de cosas (lo que caracteriza al orgullo en el caso de las personas orgullosas). Luego debemos diferenciar las especies a partir de las diferencias que las distinguen (el orgullo por la intolerancia a la injuria se diferencia de la “grandeza del alma”). Por último, debemos contemplar que tienen en común las cosas que pertenecen a la misma especie. Si el procedimiento concluye en un único enunciado, entonces ha finalizado correctamente, puesto que hemos seleccionado las diferencias correctas. En otras palabras, si hemos dividido el género correcto con las diferencias pertinentes, entonces hemos encontrado la definición de la especie. No podemos llegar a más de una definición porque sólo puede haber una sumatoria de predicados que refiera a la esencia de la especie (*Top.* 141a34-b2). Si arribamos a más de una definición, entonces habremos errado en el procedimiento.

¹¹³ Aristóteles introduce el requerimiento de diferenciaciones continuas (“sacar la diferencia de la diferencia”) con el fin de garantizar la unidad de la última diferencia con la primera y con el género; de este modo, se evitan las divisiones arbitrarias. La preocupación central del Estagirita es garantizar la unidad de la definición, es decir, la unidad de las partes que componen la esencia del objeto a definir (Deslauriers 2007:31).

¹¹⁴ En *PA* I.2-3., Aristóteles señala las razones por las cuales no es correcto dividir dicotómicamente por diferencias negativas. Para corregir las falencias del método, el Estagirita sugiere dividir simultáneamente el género por una pluralidad de diferencias (*PA* 643b23-24). En otras palabras, la división inicial del género no debe hacerse por dos diferencias, sino por varias. En vez de dividir el género a partir de una diferencia por vez, debemos dividirlo a partir de todas las diferencias del género (para definir “pájaros” recurriremos a bípedo, alado, con pico, cuello, cola, etc.) y luego diferenciar continuamente cada una de las diferencias. Siguiendo esta regla provista por Aristóteles, evitamos situar las diferencias negativas al comienzo de la división (donde se encuentran las diferencias con mayor grado de generalidad) y, en consecuencia, evitamos trabar la división desde el comienzo. Por otro lado, se reserva el uso de las diferencias negativas para el final

Siguiendo el procedimiento de sacar la diferencia de la diferencia¹¹⁵, garantizamos que estas se ordenen según el orden de generalidad correcto: en efecto, la primera diferencia (a partir de la cual derivamos el resto) es la más general de todas, por cuanto puede predicarse de aquellas y, lo que es más importante, las diferencias que obtenemos a partir de la primera diferencia admiten su definición. En general, las diferencias no admiten las definiciones de las diferencias que implican, mientras que sí admiten las de aquellas que presuponen.

Para el Estagirita, la división continua garantiza que el método no sea arbitrario: en efecto, si las especies inferiores en la línea de división implican las superiores, entonces estamos dividiendo siguiendo las articulaciones naturales del objeto definido.

Aristóteles afirma que al final de la división obtenemos una especie indiferenciada, es decir, una especie que no admite divisiones ulteriores. Esta diferencia es fundamental, puesto que "toda diferencia específica, junto con el género, produce una especie" (*Top.* 141a35, 143b8-9). En otras palabras, para el Estagirita la definición de la especie se enuncia expresando conjuntamente género y diferencia específica:

"Ahora bien, si esto es así, es evidente que la diferencia última será la entidad y la definición de la cosa, puesto que no conviene repetir muchas veces las mismas cosas en las definiciones, ya que sería superfluo. Esto, por su parte, sucede así: cuando se dice "animal-dotado de pies-dotado de dos pies"; y si esto último se divide, a su vez, con la división adecuada, se dirá lo mismo más veces, tantas cuantas sean las diferencias. Si, pues, hay diferencia de la diferencia, sólo la última será la forma y la entidad [...]. Conque es evidente que la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias, y si es correcta, a partir de la última de ellas" (*Metaph.* VII.12 1038a18-30).

La diferencia última o específica presupone todas las anteriores (el género más todas las diferencias que conducen a ella); enunciar todas las diferencias es superfluo cuando podemos directamente expresar la diferencia que las presupone. En otras palabras, cuando

de la división (menor orden de generalidad), donde pueden utilizarse para separar especies indivisibles (*PA* 643b25-26).

¹¹⁵ El orden de implicación de las diferencias se establece mediante las relaciones lógicas que estas mantienen entre sí (*AnPo.* 97a28-34): la primera diferencia ("dotado de pies") viene primero en el orden de generalidad, implica todas las siguientes en la línea de división, y presupone únicamente el género al cual diferencia ("animal"). La diferencia siguiente en el orden de generalidad y división ("dotado de dos pies") presupone la primera diferencia (y el género), e implica la siguiente diferencia ("con dedos"). La tercera diferencia presupondrá a las anteriores e implicará la siguiente, y así sucesivamente hasta llegar a la última diferencia.

expresamos el género junto con la última diferencia, enunciamos tácitamente el resto de las diferencias. Es por ello que Aristóteles afirma que la última diferencia es la que identifica a la especie dentro del género. Si al género le agregamos la diferencia específica delimitamos -a través de todas las diferencias presupuestas-, la especie definida dentro de su género.

La última diferencia opera como la forma porque es la οὐσία y la “definición” de la cosa. En otras palabras, es la diferencia que termina identificando a lo definido. Y, con respecto al género, este opera como la materia de la definición porque todas las diferencias lo presuponen.

“¿Qué es, por tanto, lo que hace que el hombre sea uno, por qué es uno y no una pluralidad, por ejemplo, “animal” y “bípedo”, y más aún si existen, como algunos dicen, un Animal en sí y Bípedo en sí? ¿Por qué, entonces, el Hombre no se identifica con esas “Realidades en sí”, sino que resulta que los hombres existen en tanto que participan, no del Hombre ni de una sola Idea, sino de dos, Animal y Bípedo, de modo que, en general, el Hombre no sería algo uno, sino una pluralidad: Animal y Bípedo?. Los que proceden así, con el modo en que acostumbrar a definir y enunciar, es evidente que no pueden responder y resolver esta dificultad” (1045a14-22).

Aristóteles señala que los platónicos no pueden solucionar el problema de la unidad de lo definido: en efecto, si “Hombre” se define por participar de dos formas platónicas, entonces no constituye una unidad, debido a que toma su ser de dos naturalezas diferentes, “Animal” y “Bípedo”; cada Idea posee unidad numérica, lo que imposibilita su combinación. La solución del Estagirita al problema de la unidad consiste en conceptualizar “Animal” (género) y “Bípedo” (diferencia específica) como materia/potencialidad y forma/acto respectivamente. En *Metaph.* VIII. 6 afirma:

“Pero si, como nosotros decimos, lo uno es materia y lo otro forma, y lo uno es en potencia y lo otro en acto, lo preguntado dejará de aparecer como un problema” (1045a23-25).

La estrategia radica en des-reificar géneros y especies: Aristóteles señala que, a diferencia de los compuestos accidentales –en los cuales la entidad hombre “participa” accidentalmente de la entidad “blanco”-, los géneros no participan de las especies.

“En el otro caso, sin embargo, lo uno no participa de lo otro, ya que no parece que el género participe de las diferencias (pues la misma cosa participará a la vez de los

contrarios, ya que contrarias son las diferencias en que el género se diferencia)” (*Metaph.* VII. 12, 1037b18-21).

Aristóteles niega que el género participe de sus diferencias porque en tal caso debería participar simultáneamente de diferencias contrarias entre sí. Una entidad puede participar de opuestos siempre y cuando dichas propiedades sean accidentales y la caractericen en diferentes respectos. No obstante, las diferencias específicas no consisten en propiedades accidentales del género, puesto que lo determinan, dando lugar a las especies. Las diferencias específicas tampoco pueden consistir en propiedades esenciales del género, puesto que entonces éste participaría de características esenciales excluyentes.

En suma, la relación del género con sus diferencias se distingue de la relación entre un sujeto substancial y sus propiedades accidentales o esenciales. En otras palabras, no consiste en una relación entre dos entidades. El género ubica a una entidad dentro de un grupo general que contiene entidades con propiedades en común. Para definir una entidad, el género es útil como punto de partida de las subsiguientes diferenciaciones. No obstante, una vez que se ha alcanzado la última diferencia y se ha distinguido la entidad por definir del resto, el género no proporciona nueva información relevante. Si hemos llevado a cabo correctamente las divisiones dentro del género, puede definirse la especie con sólo la última diferencia. En consecuencia, la definición de, por ejemplo, “hombre” no refiere a dos cosas diferentes (animal y bípedo), sino que describe una misma cosa de dos maneras complementarias. El género no existe más allá de sus diferencias, no consiste en una entidad diferente que debe ligarse a ellas (para formar la especie). En *Metaph.* VII. 12 Aristóteles afirma que el género no existe separado de sus especies o que, de hacerlo, existiría meramente como materia (1038a5-9). En VIII. 6 llama “materia” y “potencia” al género porque es algo indeterminado, pasible de ser dividido en especies. Por otro lado, llama “forma” y “acto” a la diferencia porque delimita las especies dentro de las posibles diferenciaciones del género.

Concluyendo, la coexistencia del género y la diferencia es necesaria porque el género no existe aparte de las especies, mientras que las diferencias presuponen al género. De este modo, Aristóteles logra conceptualizar la definición de tal manera que reproduzca la unidad de lo simple y, a la vez, permanezca ella misma una unidad. En otras palabras, la unidad de la definición se deriva de la unidad de la esencia o especie, en la medida en que la expresa

correctamente: “género” y “diferencia”, en tanto partes de la definición, se corresponden con la materia y la forma de la definición. Por un lado, el género siempre comporta diferencias que lo particularizan en una especie; por el otro, las diferencias presuponen y no existen independientemente de un género. La unidad de la especie y de la definición radica en que en la diferencia específica queda subsumido el género.

“De modo que tuvo cierta razón de ser la dificultad que dejó perplejos a los epígonos de Antístenes y a otros tan incultos como ellos” (VIII.3 1043b23): si concebimos al “género” y a la “diferencia” como los elementos materiales de lo definido, entonces no lograremos rescatar la esencia de lo definido, porque se nos escaparía la “forma”, que le brinda unidad e identidad a la materia. Este es un error muy sutil, por ello es comprensible el error de Antístenes al creer que la definición no es posible. El filósofo fue conducido a pensar de este modo porque creyó que “género” y “diferencia”, expresados en la definición, no son una unidad, tal como debería serlo la esencia de lo simple sino dos elementos separados unidos arbitrariamente en el enunciado. Ahora bien, para Aristóteles no es correcto conceptualizar por igual los *definienda* que integran la definición: únicamente debe considerarse al género como la materia y a la diferencia específica como la forma de la definición. En suma, el Estagirita formula una analogía entre los compuestos forma-materia (substancias sensibles) y diferencia específica- género (esencia): el género (en tanto que determinable) funciona a modo de materia, mientras que las diferencias (en tanto que determinantes) funcionan como forma respecto de aquel.

"Así pues, si el género no existe de modo absoluto aparte de las especies del género, o si existe, pero existe como materia (pues la voz es género y materia, mientras que las diferencias producen las especies, es decir, las letras a partir de aquella), es evidente que la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias" (*Metaph.* V. 12, 1038a5-9).

En otras palabras, el género no existe independientemente de las especies que contiene ("animal" no existe separadamente de "caballo", "hombre", etc.); en la definición, el género representa la materia, solo que se trata de una materia universal relativamente indeterminada. Tanto el género como la materia son potencialmente lo que serán en acto cuando sean actualizados por la diferencia (que representa la forma). De ello se sigue que ni el género ni la materia son completamente indeterminados, puesto que la potencialidad

implica algún grado de determinación. Aristóteles conceptualiza el género y la materia como potencialidades relativas a sus correspondientes actualidades. En otras palabras, la analogía entre las partes de la definición (género-diferencia) y las partes del compuesto (materia-forma) se funda en que en ambos pares hay una potencialidad relativa a una actualidad. El género representa la materia porque es potencialmente lo que el todo (el individuo informado) es en acto, y es anterior al todo porque es parte de su causa formal. La analogía no depende de que el género represente la materia que es parte del compuesto individual. Si el género es considerado "materia" en el sentido de "potencialidad", entonces puede ser inteligible e incluido en la definición. Su inclusión en la definición implica que la materia, junto con la forma, constituye una unidad esencial a la especie. Dado que la unidad ontológica de las entidades sensibles subyace y fundamenta la unidad de la definición, no habría incompatibilidad entre el ser compuesto de estos entes y su definibilidad.

III.2.2.3. - La unidad de la forma.

Si bien el Estagirita se empeña en demostrar el carácter unitario de la forma o especie, es evidente que, al analizarla como un compuesto de género y diferencia específica, considera que es también una composición de cierta clase. La analogía que establece entre dicho par con la forma y la materia también evidencia su carácter compuesto, puesto que se compara la unidad propia de la forma con la unidad característica de las sustancias sensibles. Tal como señalamos anteriormente, Aristóteles explícitamente niega que género y diferencia específica conformen un compuesto predicativo porque no pueden predicarse el uno de otro¹¹⁶. De acuerdo con H. Granger (1981), Aristóteles abandona en su pensamiento maduro dicha prohibición y considera que las especies constituyen compuestos predicativos en los cuales el género oficia de "sujeto" y la diferencia específica funciona como un predicado, más específicamente, como un accidente *per se* del género.

¹¹⁶ En *Top.* VI. 6 (144a28-b3) Aristóteles prohíbe que género y diferencia se prediquen esencialmente entre sí (en esta clase de predicación el predicado revela la esencia o naturaleza del sujeto). Si se predicara el género de la diferencia específica, se estaría considerando a esta como una especie o individuo que pertenece al género. Por otro lado, la diferencia tampoco puede predicarse esencialmente del género, puesto que en ese caso, todas las especies que se encuentran subsumidas bajo el mismo género tendrían la misma diferencia específica como predicado esencial, lo cual es patentemente incorrecto y falso.

De acuerdo con la reconstrucción interpretativa de Granger, los accidentes *per se*¹¹⁷ caracterizan por:

- A. Ser predicados que pertenecen a cada cosa por sí mismos sin formar parte de su esencia, por ejemplo: pertenece al triángulo tener dos rectos (*Metaph.* V. 13, 1025a30-32)
- B. Son accidentes que poseen como elemento de su propia esencia el sujeto del cual se predicán y, por lo tanto, lo presuponen en su definición; por ejemplo: par e impar respecto del número (*AnPo.* I 73a34-b5, 74b7-10, 84a11-17), la ñata respecto de la nariz (*Phys* I 186b18-23) y masculino-femenino respecto del animal (*Metaph.* X. 9 1058a31-32).
- C. De los puntos anteriores se sigue, por un lado, que el accidente *per se* depende lógicamente de su sujeto de predicación y lo presupone, mientras que este se mantiene lógicamente independiente de aquel. Por otro lado, el sujeto de predicación se predica esencialmente del accidente *per se*, por ejemplo número respecto de impar (*Top.* VII 153a15-18).
- D. En *AnPri.* I. 4, Aristóteles afirma que los accidentes *per se* se dan en relación a un sujeto de predicación en la forma de un par de atributos opuestos, uno de los cuales debe pertenecer necesariamente a dicho sujeto (73b16-24, 74b5-12). Por ejemplo, par e impar respecto del número, puesto que este debe tener forzosamente uno de los dos atributos.

Podemos encontrar en diferentes partes del *corpus aristotelicum* afirmaciones que indican que la(s) diferencia(s) constituyen accidentes *per se*:

1. Las diferencias consisten en predicados¹¹⁸ no esenciales al género que pertenecen¹¹⁹

¹¹⁷ Para confrontar otras lecturas sobre los accidentes *per se*, *cfr.* de Barnes (1970), Wedin (1973), Graham (1975), y Hadgopoulos (1976).

¹¹⁸ En *Metaph.* VIII 3 el Estagirita afirma que el enunciado (definicional) expresa "algo de algo" (1043b23-32), fórmula recurrente en el corpus para expresar una afirmación predicativa (*AnPo.* I 72a14, *DI.* 172a25, 10a12-13); de ello se sigue que en la definición género y diferencias se encuentran combinados

¹¹⁹ En *Top.* II 111a25-27, Aristóteles afirma que las diferencias como cuadrúpedo y alado pertenecen al género animal; la relación de pertenencia es equiparada en varias ocasiones con la relación predicativa. El

2. En la medida en que presuponen su género¹²⁰, este constituye un elemento de su propia esencia
3. Se dan en relación con su género en la forma de un par de propiedades opuestas, una de las cuales debe necesariamente pertenecer a este¹²¹.

De acuerdo con esta reconstrucción interpretativa, Aristóteles abandona su concepción inicial de la relación género-diferencia(s) -de acuerdo con la cual estos son independientes lógicamente entre sí (*Top.* VI 141b29-34)- y considera que la(s) diferencia(s) presupone(n) el género del cual se predicán¹²². En efecto, la independencia lógica de los elementos que conforman la definición determina que el conocimiento del género no implica el conocimiento de la diferencia (y viceversa), y suscita el problema de la unidad de la definición, es decir, cómo se conforma la especie a partir de componentes independientes. El Estagirita reconceptualizaría la relación entre género y diferencia(s) para poder dar una

Estagirita niega que la diferencia sea un elemento de la esencia del género (*AnPri.* I 24b 16-17, 25a1-2): alado y cuadrúpedo pertenecen al género animal pero no a la especie humana -si fueran atributos esenciales al género, pertenecerían a todas las especies animales. Las diferencias, por su parte, son denominadas "cualidades del género", es decir atributos que cualifican y determinan la especie animal, dando por resultado una determinada especie. Puesto que estas cualidades no son predicados esenciales del género (*AnPo.* I 83a22-24), es razonable, sostiene Granger, asumir que las diferencias son concebidas por Aristóteles como predicados no esenciales al género.

¹²⁰ Tal como señalamos anteriormente, el tratamiento del método dicotómico de divisiones en *Metaph.* VII 12 evidencia que las diferencias de menor grado de generalidad presuponen las de mayor grado hasta llegar al género al que pertenecen. La última diferencia presupone todas las anteriores y el género al que pertenece. Es por ello que las diferencias dependen lógicamente del género al que pertenecen. Por otro lado, en *Top.* VI 144b13-18 Aristóteles niega que dos géneros independientes compartan la misma diferencia, puesto que en ese caso la misma especie pertenecería simultáneamente a dos géneros distintos. En otras palabras, puesto que cada diferencia (pedestre, bípedo, etc.) comporta el género que le corresponde (animal), podemos afirmar que lo presupone lógicamente; es por ello que Aristóteles afirma que la(s) diferencia(s) deben restringirse a su debido género, caso contrario, introducirá a la especie (combinación de género y diferencia específica) en géneros independientes.

¹²¹ En su exposición del método de divisiones (*Metaph.* VII 12), Aristóteles afirma que el género debe inicialmente dividirse dicotómicamente a partir de dos diferencias contrarias (1037b20-21, PA I 643a31-34); la diferencia resultante debe, a su vez, dividirse por otras dos diferencias contrarias y así continuamente hasta que no sea posible seguir dividiendo -en este punto, habremos alcanzado la especie definida. En este tratamiento del método de divisiones, el Estagirita concibe las diferencias como accidentes per se puesto que son atributos opuestos, uno de los cuales necesariamente ha de pertenecerle al género.

¹²² De acuerdo con Granger (1980:42-43), en el corpus aparecen tanto la concepción "inicial" como la "madura" respecto de la relación género-especie. Lo que permite distinguir y fijar un orden madurativo en el pensamiento aristotélico es que la independencia lógica entre géneros y especies aparece principalmente en las obras tempranas (*Tópicos* y *Categorías*) y en algunas obras maduras (*Metafísica* y *Analíticos Posteriores*), pero nunca en el contexto de discusiones importantes sobre los elementos y la unidad de la definición, donde sí se afirma la tesis "madura".

respuesta ante este problema: si la diferencia específica presupone el género del cual forma parte, su unidad queda garantizada.

De esta interpretación se sigue que el contenido de la aprehensión intelectual, en tanto compuesto de materia-forma / género-diferencia específica / substrato-accidente *per se*, debería identificarse con un contenido proposicional¹²³, lo cual echa por tierra con la metáfora de la visión para dar cuenta de la actividad del intelecto respecto de los objetos simples e incompuestos. Por otro lado, si las esencias inteligibles consisten en compuestos lógico-predicativos, entonces debería admitirse la actividad del pensamiento discursivo en su aprehensión y, por lo tanto, la posibilidad de formular juicios o enunciados que no se condicen con la composición de la forma, habilitando la posibilidad de la falsedad (lo cual es negado por el propio Aristóteles). Finalmente, entender que las esencias -y sus correspondientes definiciones-, se articulan predictivamente borra la distinción entre φάσις y κατάφασις y, a la par, anula la diferencia entre la verdad de lo simples y de lo compuesto.

Ahora bien, podemos resolver estas dificultades si entendemos que el intelecto -en su función aprehensiva-, se limita a captar las formas inteligibles como unidades no sintéticas, es decir, como compuestos que no incluyen la cópula “es” (por ejemplo, “animal bípedo”). Aquí cobra pleno sentido la metáfora de la visión del sensible por accidente: así como la vista capta un compuesto y luego el intelecto discursivo elabora un juicio sobre la base de lo aprehendido (“esto blanco es el hijo de Diáres”), algo análogo sucede con el intelecto no-discursivo: una vez captada la esencia -en tanto compuesto-, la δίανοια formula el juicio correspondiente (“hombre es animal bípedo”)¹²⁴. Recordemos que la facultad sensitiva no capta contenidos proposicionales sino cualidades sensibles (como colores, olores, sabores, etc): decimos que, la mayoría de las veces, la captación del sensible propio es verdadera o que el sensible por accidente es falso en un sentido secundario, es decir, en tanto proveen a la δίανοια de contenidos para la formulación de juicios (evaluables predicativamente). En otras palabras, el sentido de la analogía estriba en que tanto a la sensación como a la intelección no tienen, en sí mismas, la función judicativa (esta es propia del intelecto discursivo). Así como el intelecto produce juicios sobre los objetos compuestos del sensible por accidente, realiza la misma actividad sintética respecto de las formas inteligibles,

¹²³ Cfr. notas 86 y 88.

¹²⁴ Ahora bien, no es casual que Aristóteles realice la analogía con el sensible por accidente, puesto que esta es la única forma de cognición que refiere a objetos compuestos.

puesto que la sintetiza o expresa una fórmula predictiva que atribuye un accidente *per se* (forma-predicado) a un género (materia-sujeto).

En suma, las analogías entre la percepción y la intelección tienen por objeto señalar que en dichas operaciones las facultades cognoscitivas se limitan a constatar entidades compuestas pero, como no interviene directamente la $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, aprehenden sus objetos como unidades no-sintéticas. El pensamiento discursivo, en actos posteriores de conocimiento, "traduce" a su estructura lógica dichas unidades simples como compuestos predicativos. De allí que la aprehensión intelectual no implique predicación sino enunciación, es decir, comprensión de de la definición y de sus partes componentes.

III.3 - La naturaleza de la intelección como proceso y actividad anímica.

III.3.1 - Características de la intelección.

En *De An.* III. 6, Aristóteles sostiene que la intelección opera como una suerte de percepción que no se equivoca respecto de su objeto (o lo aprehende o lo desconoce por completo), mientras que en *Metaph.* IX. 10 afirma fugazmente que el intelecto "toca" o "contacta" el ítem simple y lo expresa (no predicativamente); de allí se ha debatido extensamente -en relación con el esclarecimiento conceptual de los objetos simples-, cómo conocemos dichos objetos y en qué consiste su "verdad"¹²⁵.

Teniendo en cuenta que el tiempo en que ocurre la intelección de los indivisibles es, en sí mismo, indivisible (*De An.* III. 6) y la metáfora del contacto o toque (*Metaph.* IX. 10), la interpretación tradicional sostuvo que el conocimiento intelectual de los objetos simples consiste en una suerte de intuición inmediata e infalible. Esta caracterización de la aprehensión intelectual se ha aplicado también a la función del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en *AnPo* II. 19, a saber, a la captación de los primeros principios de la ciencia demostrativa que tiene lugar luego del proceso inductivo.

En contra de la interpretación tradicional, Bertí (1996) sostuvo que la intelección de los indivisibles abarca una unidad de tiempo que no consiste necesariamente en un instante, sino

¹²⁵ Cfr. Introducción, pp. 17-20.

en un período de tiempo durante el cual el intelecto no piensa otra cosa, es decir, un acto unitario que consiste en una única captación intelectual que no posee otro objeto.

Por su parte, Vigo sostiene que el empleo de nombres presupone un conocimiento vago e impreciso de las características exteriores de los objetos designados provisto por el acceso ante predicativo al mundo: la captación noética inmediata permite reconocer el objeto como lo que es y distinguirlo de otras cosas (2006:149).

Ahora bien, la νόησις comporta una doble dimensión: por un lado, es un proceso (*AnPo* II. 19) y, por otro, constituye un resultado (*De An.* III. 6), es decir, que la aprehensión cabal de la esencia supone etapas intermedias como condición de posibilidad. Aristóteles vincula expresamente la actividad del intelecto con las características del objeto inteligido:

“Puesto que “indivisible” se entiende de dos modos, o en potencia o en acto, nada impide inteligir lo indivisible en cuanto indivisible, como cuando uno intelige la longitud (pues es indivisible en acto), y en un tiempo indivisible. En efecto, el tiempo es divisible e indivisible del mismo modo que la longitud. Por consiguiente, no es posible decir qué es lo que el intelecto inteligía en cada mitad del tiempo, pues no existe, si no ha sido dividido, a no ser en potencia. Pues al inteligir por separado cada una de las mitades, el intelecto también divide a la vez el tiempo, y entonces es como si las dos mitades fueran longitudes. Pues si intelige la longitud como compuesta de ambas mitades, la intelige en el tiempo que se da ambas mitades (*De An.* III 6 430b6-14).

Siguiendo a Berti (1996), podemos afirmar que el caso de los indivisibles “cuantitativos” evidencia que algunas entidades inteligibles¹²⁶ son en acto inseparables pero en potencia divisibles: de allí se sigue que el tiempo de su intelección -que también comporta una dimensión cuantitativa- se corresponde con dichos estados cognitivos. En otras palabras, el tiempo en el cual el intelecto piensa una longitud es indivisible en acto pero divisible en potencia, ya que el objeto inteligible puede dividirse y, en consecuencia, el intelecto pensará sus partes en tiempos distintos. Considerar que la intelección comporta una duración es consistente, por un lado, con la conceptualización de la νόησις como proceso inductivo

¹²⁶ Polansky (2007: 479-80) sostiene un paralelismo entre los objetos de la sensibilidad y del intelecto: (1) aquellos objetos inteligibles que carecen de materia son indivisibles tanto en acto como en potencia (las esencias) se asemejan a los sensibles propios; (2) por otro lado, se encuentran las sustancias materiales y sus atributos, que son indivisibles en acto en el pensamiento pero divisibles en potencia; su conocimiento es equivalente al del sensible por accidente; (3) finalmente, hay ítems indivisibles que se conocen por abstracción o como privaciones que serían análogos a los sensibles comunes.

(*AnPo* II. 19) y, por otro, con la naturaleza compuesta del objeto inteligido (*De An.* III. 6). En efecto, dado que los objetos inteligibles constituyen compuestos no-sintéticos, su aprehensión en acto como unidad presupone la intelección de sus partes potenciales en diferentes momentos de tiempo.

“Lo que es indivisible no según la cantidad, sino por su forma el intelecto lo entiende en un tiempo indivisible, es decir, por un acto indivisible del alma. Pero lo que entiende el intelecto y el tiempo en que entiende son divisibles por accidente, no en cuanto aquellos indivisibles según la forma, sino en cuanto aquellos son indivisibles. Pues también en ellos hay algo indivisible, aunque tal vez no separable, que produce un tiempo y una longitud únicos. Y esto se da de igual modo en todo continuo, tanto en el tiempo como en la longitud” (*De An.* III. 6, 430b14-20).

Aristóteles compara la intelección de los indivisibles “cuantitativos” con la captación de las formas inteligibles de las entidades sensibles: en ambos casos, la aprehensión intelectual no es instantánea sino que abarca un período de tiempo que se correlaciona con la divisibilidad potencial del objeto inteligido. Ahora bien, el límite de la comparación estriba en que los indivisibles cuantitativos pueden dividirse en parte homogéneas (entre sí y con el todo), mientras que las formas inteligibles se dividen en partes no homogéneas, es decir, en género y diferencias. En otras palabras, las formas son divisibles por accidente porque constituyen la unidad de una pluralidad de partes diferentes.

Aquí hay que tener presente la analogía percepción-intelección (III.1.4): las formas inteligibles son en acto (indivisibles) en la medida en que son pensadas por el intelecto, es decir, desde el punto de vista de la νόησις como resultado, el objeto compuesto no puede dividirse porque existe en acto como unidad. Ahora bien, desde el punto de vista de la potencia y de la intelección como proceso, la forma inteligible puede dividirse en sus partes componentes y, en consecuencia, la duración de su captación se divide temporalmente en relación con la división de sus partes constitutivas.

Si tenemos en cuenta que la νόησις comporta una doble dimensión, podemos esclarecer las afirmaciones y las analogías que formula Aristóteles: en tanto culminación de la inducción, la intelección tiene por objeto lo simple, incompuesto e indivisibles y se encuentra exenta de error (en tanto alteración cognoscitiva, implica la asimilación con la forma inteligible, es decir, no puede captar erróneamente sus partes componentes). En este

sentido, la intelección opera como la visión en acto (aprehende infaliblemente su objeto indivisible en acto). Ahora bien, en tanto proceso cognitivo, la νόησις opera como el tacto, el menos desarrollado de los sentidos en su función cognitiva: en efecto, el tacto -a diferencia de la visión- implica aproximación, contacto físico, y no discierne su objeto de forma inmediata sino por partes.

La diferencia entre las metáforas cognitivas es importante porque ilustra los estados cognitivos que presuponen las significaciones lingüísticas (III.2.1): podemos referirnos a los objetos por medio de nuestras opiniones (tacto) o por medio del conocimiento pleno de sus esencias (visión). En otras palabras, el uso de los nombres se fundamenta en creencias (basadas en en grados de saber no científicos), o en el conocimiento de la esencia de dichos términos (lo que implica los grados de saber científicos). De allí se sigue que podamos hablar y formular juicios sobre los objetos de nuestra experiencia más cercana prescindiendo del conocimiento de su esencia. Si el hombre de experiencia es interrogado sobre la esencia de los objetos, podrá dar una definición en sentido laxo, es decir, basada en meras creencias; por el contrario el sabio podrá dar la causa esencial. Por ende, la φάσις de ambos hablantes será radicalmente distinta: mientras que el primero cuenta con un entendimiento básico del término y de lo que significa de acuerdo con la experiencia (“lo más cercano a nosotros”), el segundo es capaz de expresar la definición del referente del término. Sin embargo, hasta la forma más rudimentaria de expresión nominal supone contacto pre-científico con los objetos de conocimiento.

En otras palabras, la intelección es la culminación de un proceso inductivo que implica la comprensión plena de la esencia, pero ello no excluye ni es incompatible con que en las instancias previas a la finalización del proceso tenga lugar formas incompletas o imparciales sobre esa misma noción.

La contraposición entre tacto (proceso) y visión (fin) no es excluyente: lo que llega a conocerse primero por la sensación, la memoria y la experiencia luego acaba por conocerse científicamente. En otras palabras, nuestras opiniones sobre los fenómenos son relevantes como punto de partida de la investigación científica¹²⁷: el conocimiento de la esencia se

¹²⁷ En las últimas décadas, varios estudiosos del pensamiento aristotélico han destacado la función cognoscitiva de la dialéctica respecto de los principios de las demostraciones científicas. Owen (1961) propuso considerar a la dialéctica como el método de investigación filosófica que parte de las “apariencias” (datos empíricos y opiniones mayoritarias o relevantes) para resolver las aporías que de ellos resultan: de

alcanza luego de un proceso de búsqueda o indagación, por eso el Estagirita dice que “sobre las esencias nos preguntamos por el qué es, si son tales o no” (*Metaph.* IX. 10, 1051b32-33). La aprehensión intelectual excluye el error porque presupone el “contacto”: si no se produce alguna forma de acceso pre-científico al objeto de conocimiento, el proceso cognositivo no tiene lugar y, en consecuencia, no se alcanza la *vóησις*.

Sin embargo, no se trata sólo de una cuestión de grado, el conocimiento científico -a diferencia de los grados inferiores de saber-, trasciende el ámbito sensible al conocer la causa formal de los objetos (sensibles o inteligibles).

III.3.2 - Verdad, ignorancia y error en la aprehensión intelectual

Aristóteles sostiene que la aprehensión intelectual es verdadera pero fugazmente afirma que “no cabe el error acerca del qué-es, a no ser accidentalmente (*Metaph.* IX. 10, 1051b25-6) e ilustra esta característica de la intelección mediante una analogía con la percepción del sensible por accidente: “pero tal como el ver del sensible propio es verdadero, y ver si “hombre” es o no “blanco” no es siempre verdadero, así también cuantas cosas carecen de materia” (*De An* III 6, 29-30).

Recordemos brevemente que Aristóteles llama "ignorancia" a la falla de intelección y la compara con una suerte de "ceguera parcial": no es que el intelecto carece por completo de la capacidad de entender, sino que, en una ocasión concreta, ha fallado en la captación del objeto inteligible. Es por ello que el Estagirita sostiene que sobre esta clase de objetos no

acuerdo con su interpretación, la dialéctica es la argumentación que parte de *ἔνδοξα* (opiniones comúnmente aceptadas) con la finalidad de, a través de una revisión crítica, alcanzar los principios científicos. Para Evans (1977), la dialéctica constituye una herramienta fundamental para las ciencias en la medida en que posibilita la transición de un empleo pre-científico de las facultades cognoscitivas a un empleo científico. Por su parte, Irwin (1988) distingue entre dos clases de argumentación dialéctica: por un lado, la dialéctica ordinaria (que se limita a alcanzar la coherencia de nuestras creencias) y, por otro, la dialéctica fuerte (que accede a la verdad). Para Irwin, la dialéctica fuerte constituye un reemplazo de la intuición como justificación de los primeros principios de la ciencia. En esta línea, Barnes (1980), Sim (1999), Rossito (2000) consideran que la dialéctica es el camino para alcanzar los primeros principios. En líneas generales, el método diaporeático, tal como Aristóteles lo emplea en sus propios tratados, toma como punto de partida de la investigación las opiniones más reputadas, para luego examinarlas y deducir sus consecuencias. A partir de este relevamiento, Aristóteles busca confrontar las posiciones en pugna, evaluar sus justificaciones, y -si estas son igualmente convincentes-, arribar a una aporía; su objetivo consiste en poner en evidencia todas las dificultades que ha suscitado el problema en cuestión en los pensadores previos. Para salir de la aporía, Aristóteles propone recorrer las dificultades a partir de cada opinión en conflicto: si de alguna de estas opiniones se deduce una contradicción, entonces esta posición queda refutada, y su contraria queda indirectamente demostrada. *Cfr.* Di Camilo (2012: 43-53), Aunbenque (1961: 3-19).

cabe el error o la falsedad: o se da la captación (verdad) o no se da (ignorancia). No obstante, señala que no cabe falsedad o error "a no ser accidentalmente". El texto dista de ser claro: ¿qué quiere decir que el error puede producirse "accidentalmente"?¹²⁸

Entre los comentadores modernos, Sir Ross (1924:277) señala que, aunque no cabe el error respecto del término considerado como simple, sí cabe el error acerca de él incidentalmente, a saber, en vista de que no es solamente un elemento del complejo de la definición, sino que él mismo es también un complejo de género y diferencia¹²⁹. Para Crivelli (2004:105-112), el error accidental se encuentra asociado al carácter compuesto de las esencias, que constituyen compuestos predicativos en los cuales el sujeto es el *definiendum* y el predicado el *definiens*. En este punto, Crivelli retoma parcialmente la interpretación de Ross (1924) sobre la explicación de error accidental, a saber, la unión predicativa de los ítems que integran las definiciones no es esencial sino accidental. Aunque consideramos que su posición acierta en algunos puntos, creemos que debería (i) vincular su explicación del error accidental con los "elementos" que integran la definición (el género y la diferencia), y (ii) esclarecer el carácter accidental de su unión.

Por nuestra parte, consideramos que la intuición de Ross es correcta pero insuficiente. Por un lado, es correcta porque parte de un enfoque metodológico adecuado: si queremos esclarecer el pensamiento aristotélico, un camino correcto consiste en partir de los conceptos que el propio Aristóteles elabora para iluminar otros más oscuros. En efecto, Ross vincula el error accidental con la peculiaridad del objeto inteligido: aunque la forma inteligible sea simple, indivisible, e incompuesta, ella misma es un compuesto de género y diferencia específica. El error, por lo tanto, puede consistir tanto en una suerte de "falla" en la captación de uno de los elementos que integran la forma (captación incompleta), como en la aprehensión de un elemento extrínseco a la forma en lugar de una parte intrínseca (intelección parcialmente correcta). Esta explicación, no obstante, es insuficiente porque no especifica en qué radica la accidentalidad del error ni tampoco explica cómo opera el error en el uso designativo de los términos simples.

De acuerdo con nuestra tesis interpretativa, la falsedad y el error tienen lugar donde cabe la posibilidad de la combinación; puesto que las formas son, a su vez, compuestas, para el

¹²⁸ Cfr. Introducción, pp. 20-21.

¹²⁹ Berti (1996) se inclina por una explicación similar.

Estagirita el error intelectual es posible. En otras palabras, podemos encontrar en el pensamiento aristotélico una extensión de la noción de error del ámbito de los enunciados y los juicios al ámbito de los conceptos. Puesto que las formas poseen una unidad peculiar, el error intelectual no puede consistir en una inadecuación como en el caso de la verdad predicativa; errar sobre ellas es posible, cuando se produce una intelección que no alcanza correctamente su objeto.

Ahora bien, también sostenemos que el error accidental no se produce en la νόησις en tanto aprehensión intelectual efectiva de la esencia, sino en tanto proceso cognitivo: en efecto, el Estagirita excluye la falsedad de la intelección de los indivisibles en acto, pero deja abierta la posibilidad al error allí donde se conocen sus partes separables potencialmente. En otras palabras, el error accidental tiene lugar en el proceso de búsqueda y tiene su origen en el carácter compuesto del objeto de conocimiento.

La analogía entre la intelección y la visión tiene por objeto esclarecer en qué consiste la accidentalidad del error: la percepción del sensible por accidente es susceptible de equivocación porque tiene por objeto un compuesto accidental que se compone del sensible propio (blanco) y un accidente (ser el hijo de Diáres); cuando la sensación se equivoca respecto del sensible por accidente, se percibe un compuesto accidental que no tiene correlato en la realidad (creo ver al hijo de Diáres pero resulta que es otro individuo blanco). Ahora bien, la analogía intelección-visión tiene ciertos límites: (i) el sensible por accidente no afecta a la facultad intelectual (es captable por medio del sensible propio), y (ii) la accidentalidad del error se funda en el carácter accidental del compuesto. En el caso de la captación intelectual, (i) la forma es el objeto inteligible propio del intelecto y, (ii) la unidad del compuesto no es accidental sino esencial. No obstante, la analogía es bastante iluminadora: el intelecto yerra en captar la forma (objeto compuesto), del mismo modo en que la sensación se equivoca en la captación del sensible por accidente: se aprehenden como unidos dos elementos que no forman genuinamente un compuesto. En efecto, en la percepción del sensible por accidente el error consiste en aprehender unidos dos ítems que, de hecho, no se encuentran ligados: el sensible propio (captado correctamente) y un ítem accidental a la sensación (captado equivocadamente).

Siguiendo con la analogía, podemos afirmar que el error accidental en la captación intelectual se encuentra estrechamente vinculado con el carácter compuesto de la forma:

puesto que esta consiste en un compuesto de género y diferencias, el error accidental debe consistir en aprehender correctamente uno de estos elementos pero unido ilegítimamente a otro que no forma parte de la esencia. Sin embargo, vale reiterar que la falsedad, en sentido estricto, tiene lugar cuando el intelecto discursivo *juzga* -sobre la base de lo captado sensorial o intelectualmente por accidente-, que tiene lugar el compuesto accidental en cuestión.

Ahora bien, en algunas pocas ocasiones¹³⁰, Aristóteles sugiere que la percepción sensible tiene por objeto lo particular en tanto particular pero que, accidentalmente, percibe lo universal (que instancia la entidad particular). Si consideramos que el *voũç* se encuentra activo inteligiendo durante todo el proceso inductivo, podemos considerar que, en rigor, es la facultad intelectual la que aprehende accidentalmente los aspectos formal-universales; no causalmente la metáfora del sensible por accidente es formulada en el contexto de la aprehensión de la forma de las entidades sensibles, la cual es separable conceptualmente. En otras palabras, la sensación aprehende directamente los aspectos materiales de las entidades sensibles y el *voũç*, que aún no ha finalizado el proceso cognitivo, capta de forma accidental a esa percepción algunos aspectos formales de la entidad sensibles. La materialidad de la forma constituye una dificultad que el intelecto debe superar si ha de abstraer correctamente las partes componentes de la forma y no confundirlas con partes del compuesto.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, en el proceso inductivo que parte de la sensación y concluye en la intelección puede producirse una suerte de error a medias que consiste en que el intelecto capta correctamente una de las partes que integran la forma y yerra en aprehender otra: en consecuencia algunas características del género debe consistir en el elemento correctamente aprehendido por el intelecto por cuatro razones: (i) en primer lugar, el género es presupuesto por las diferencias, si la diferencia específica fuera correctamente captada, su captación comportaría la del género, y no sería posible errar en absoluto, se captaría correctamente ambos elementos constitutivos de la especie; la intelección del género, por el contrario, no implica el conocimiento de la(s) diferencia(s). (ii) En segundo lugar, la diferencia específica es una suerte de accidente *per se* del género, es decir, es una

¹³⁰ El problemático pasaje de *AnPo* 100a16-b1 en el que Aristóteles afirma que la percepción sensible tiene por objeto a Calias y, por accidente, a "hombre" o *Metaph.* XIII. 10 donde afirma que la vista ve accidentalmente el universal "color" al percibir este color particular.

cualidad que no se incluye en la esencia del género, por lo que puede o no predicarse de él, mientras que el género siempre oficia de sujeto de predicación de las diferencias. Si el error radica en captar un género equivocado, este impondría una diferencia también errada, por lo que no podríamos hablar de error accidental (aprehensión de un elemento correcto y otro incorrecto) sino de error absoluto. Ahora bien, el Estagirita equipara error absoluto con ignorancia, por lo que esta posibilidad queda descartada. (iii) En tercer lugar, podemos considerar algunas afirmaciones del Estagirita que sugieren que la aprehensión del género comporta un conocimiento suficiente para la identificación de un objeto pero insuficiente para definirlo cabalmente (*Top.* 139a31, *Cat.* 2b29-2b35). En otras palabras, el conocimiento del género no implica el conocimiento total de las determinaciones esenciales de los objetos, pero basta, no obstante, para poder reconocerlos y distinguirlos entre sí. Recordemos que, de acuerdo con el método de divisiones, ubicar la especie dentro del género al que pertenece constituye el primer paso en la elaboración de definiciones. (iv) En esta línea, la aprehensión del género (en su totalidad o parcialmente) constituye el primer paso correcto en el proceso inductivo, lo que posibilita que, en indagaciones posteriores, el intelecto yerre respecto a las diferencias relevantes que conducen a la diferencia específica¹³¹.

De acuerdo con nuestra reconstrucción interpretativa, el error accidental se produce cuando el intelecto aprehende correctamente el género al que pertenece la especie pero yerra en la captación de las diferencias que cualifican al género. Puesto que las diferencias equivalen a accidentes *per se*, podemos afirmar que en el error accidental se capta el género al que pertenece la especie junto con un predicado accidental *per se* contenido en el género pero que no forma parte de la esencia de la especie; por ejemplo, en vez de aprehender la forma del hombre como "animal racional" se la capta como "animal bípedo". La accidentalidad del error radica en que se aprehende concomitantemente y contingentemente

¹³¹ En *Metaph.* V. 29, en el contexto de la exposición de los sentidos más comunes del término "falso", Aristóteles afirma que "se llama falsa, por su parte, la definición que, en tanto que falsa, enuncia cosas que no son. Por eso es falsa toda definición que se refiere a otra cosa diversa de aquella respecto de la cual es verdadera, por ejemplo, la definición del círculo es falsa respecto del triángulo" (1024b26-28). Aunque no se trate de un sentido "técnico" de falsedad, es posible incluir esta concepción dentro de nuestra reconstrucción interpretativa: en efecto, en el contexto del proceso cognitivo, puede darse el caso que, habiendo aprehendido correctamente el género y algunas diferencias, se yerre en la diferencia específica y se atribuya la fórmula definicional de una especie a otra diferente.

junto al género un accidente *per se* cuyo que no distingue o delimita esencialmente a la especie.

Esta reconstrucción del error intelectual accidental nos permite explicar cómo es posible un conocimiento básico y mínimo necesario para (i) identificar los referentes de los términos simples y para (ii) formular juicios a partir de dichos referentes. En otras palabras, el error accidental no consiste ni en una inadecuación enunciados-realidad ni tampoco en una ignorancia absoluta sobre el ítem simple; en esta clase de error si se alcanza el objeto de intelección sólo que su captación es incompleta e incluye un predicado accidental a la especie. Para poder pensar y formular proposiciones que involucran a las diferentes entidades del mundo no es necesario contar con una captación completa y correcta (con un conocimiento de las esencias); basta con un saber pre-científico aproximado del objeto.

CONCLUSIÓN

Nuestra finalidad aquí no es retomar las conclusiones parciales de cada capítulo sino ofrecer una visión de conjunto de los principales problemas hermenéuticos que la conceptualización aristotélica suscita así como las claves interpretativas que hemos propuesto para su abordaje.

En la presente Tesis hemos procurado reconstruir el pensamiento aristotélico en torno a la noción de verdad atendiendo tanto a su trasfondo histórico-filosófico como a las disputas interpretativas de la actualidad.

Respecto del primer eje (la recepción y la crítica aristotélica de la tradición precedente), abordamos el pensamiento platónico con la finalidad de dar cuenta de dos concepciones de la verdad que se encuentran presentes en el *corpus platonicum*: la verdad predicativa y la verdad ontológica. La primera concepción constituye una respuesta al problema de la imposibilidad del discurso falso suscitado por la sofística y se encuentra estrechamente ligada a la conceptualización platónica del lenguaje (adoptada luego por Aristóteles) y también a la reconceptualización de la teoría de las Formas en el *Sofista*. En otras palabras, la concepción predicativa del lenguaje formulada por Platón -si bien constituye un antecedente de la verdad por correspondencia-, presupone una ontología de base que pretende dar cuenta de las condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad fundada en la predicación. En esta línea, los valores de verdad constituyen propiedades de los enunciados y juicios que reproducen en el acto predicativo o judicativo las combinaciones en el plano ontológico, es decir, la verdad y la falsedad resultan de la relación entre la predicación lógico-lingüística y las participaciones que las entidades (sensibles o inteligibles) mantienen entre sí. El valor de verdad de las composiciones lógico-lingüísticas depende de las participaciones que el sujeto del discurso mantiene con los predicados que se le adscriben (instanciaciones de las Formas Inteligibles). La hipótesis de la participación es una parte esencial de la teoría de las Formas que pretende dar cuenta de los fundamentos ontológicos subyacentes a la atribución de una propiedad (inteligible) a un particular sensible (o a otra Forma inteligible). Aquí Platón distingue nítidamente entre la verdad en el plano lógico-lingüístico y sus condiciones ontológicas de posibilidad.

Sin embargo, el filósofo ateniense también mantuvo, sobre todo en la *República*, una concepción no-predicativa de la verdad estrechamente vinculada con sus doctrinas epistemológicas y ontológicas. A diferencia de la conceptualización del *Sofista*, aquí Platón no distingue entre la verdad y sus condiciones ontológicas de posibilidad: el conocimiento se funda en la verdad de su objeto (la Idea).

Escapa a los fines de este trabajo dilucidar si ambas concepciones se encuentran en tensión, si son compatibles, o si Platón consideró que una era más fundamental que la otra; lo que importa es que el Estagirita adoptó explícitamente la conceptualización predicativa de la verdad y evitó cualquier ontologización de una propiedad que le conviene, *prima facie*, a los compuestos lógico-lingüísticos. Ahora bien, la influencia de su maestro es insoslayable, razón por la cual es lícito sostener que adoptó algunos desarrollos teóricos en torno a la verdad ontológica en su propia concepción de la verdad. Efectivamente, Aristóteles adopta y reformula la concepción platónica del lenguaje y del pensamiento y, a la par, rechaza la ontología platónica, reemplazando el fundamento ontológico de la verdad predicativa con el esquema categorial: no son las combinaciones entre Formas, sino las uniones y las separaciones entre las categorías, así como los principios forma-materia, los que constituyen las condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad. Sin embargo, el Estagirita adopta la concepción intuitiva de la verdad tal como es expuesta fugazmente en el símil de la Línea: el intelecto alcanza la verdad mediante la aprehensión intelectual (*νόησις*) de su objeto.

Frente al problema de decidir sobre la presencia o no de concepciones diferentes de la verdad en el pensamiento aristotélico (segundo eje de la tesis), sostuvimos -en línea con la interpretación tradicional-, que los enunciados y los juicios constituyen, en sentido estricto, el *tópos* de la verdad en la conceptualización aristotélica. Contra las interpretaciones ontológicas, mostramos que las uniones y divisiones de las categorías en el plano ontológico no constituyen un sentido de ser verdadero en sí mismo, sino solo las condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad predicativa. En otras palabras, respecto del caso de lo compuesto, no tiene sentido hablar de un acceso antepredicativo a “cosas verdaderas”: Aristóteles consideró que podemos hablar impropriamente de las cosas como si tuvieran valores de verdad *en tanto correlato* de nuestras composiciones lógico-lingüísticas.

Un deslizamiento análogo y vinculado con la verdad de “las cosas” puede comprobarse respecto de la percepción sensible, que el Estagirita no duda en calificar como “verdadera” y “exenta de error”: en efecto, no es que las cosas revelan su verdad antepredicativa mediante la sensación, sino que la facultad sensitiva provee al pensamiento discursivo de contenido judicativo al constituir la causa de los φαντάσματα (imágenes o apariencias). Si la percepción contacta efectivamente su objeto, produce una “imagen” o “parecer” que representa fidedignamente lo percibido, de allí que su formulación proposicional constituya un enunciado declarativo verdadero. Dicho de otra manera, “las cosas verdaderas” constituyen el correlato de la “sensación verdadera”, la cual provee las apariencias sobre las cuales se fundan los juicios verdaderos. Por el contrario, las “cosas falsas” se caracterizan por producir una imagen diferente de sí mismas (*Metaph.* V. 29), es decir, inducen a la percepción al “error” y a la producción de apariencias falsas, que constituyen el fundamento de la falsedad del juicio. En esta línea, la percepción sensible es calificada como “verdadera” en tanto condición gnoseológica de posibilidad de la verdad predicativa.

En *Metaph.* IX. 10 el Estagirita denomina “ser verdadero en sentido fundamental” a los enlaces en el plano ontológico no porque sean ontológicamente verdaderos, sino porque constituyen las condiciones ontológicas y veritativas de los enlaces judicativos. Así, no habría contradicción con *Metaph.* VI. 4, donde se excluye del sentido fundamental de ser a los enlaces efectuados por el pensamiento discursivo en virtud de consistir en una afección que sobreviene al intelecto cuando aprehende la coincidencia entre enlace judicativo y composición ontológica. En otras palabras, el “ser como verdadero” de *Metaph.* V. 6 y VI. 4, es excluido de la investigación ontológica por consistir en una reiteración, en el plano lógico, de los enlaces a nivel ontológico.

Ahora bien, la concepción aristotélica de la verdad se orienta, primariamente, a partir del caso de lo compuesto, es decir, de aquello que puede constituirse en objeto de predicación. Las caracterizaciones que Aristóteles realiza sobre el sentido de ser como verdad enfatizan, o bien la composición lógico-discursiva de la proposición (sea una afirmación o una negación), o bien el carácter compuesto de aquello a lo que refiere, es decir, no hay referencia explícita ni a la correspondencia entre los enlaces de planos heterogéneos ni tampoco se hace alusión a “estados de cosas” como correlato ontológico de los enunciados. Aunque ciertamente algunas expresiones del Estagirita implican la relación de adecuación,

lo que puede afirmarse con seguridad es que la verdad (y la falsedad) se fundan en la isomorfía entre los planos lógico-lingüístico y ontológico: el valor de verdad de nuestros enunciados presupone el sentido o significatividad del discurso y este depende, a su vez, de la relación de isomorfía. La diferencia entre Platón y Aristóteles, en este respecto, es que el maestro acentúa la combinación de los géneros mayores como fundamento del lenguaje-pensamiento, mientras que el discípulo remarca que la verdad constituye una afección propia del pensamiento discursivo. En otras palabras, la verdad presupone la direccionalidad del lenguaje y del pensamiento hacia la realidad, así como su isomorfía, pero depende de la actividad compositiva de la δίανοια.

Por otra parte, la pregunta por el acceso gnoseológico a los ítems que integran los compuestos lógico-predicativos condujo al Estagirita a formular una concepción de la verdad como aprehensión intelectual en estrecha analogía con la percepción sensible. Algunas interpretaciones han sostenido que la intelección de los objetos simples, incompuestos e indivisibles implica un sentido de verdad diferente de la verdad predicativa, a saber, la captación de una verdad antepredicativa. Rechazamos estos abordajes a la aprehensión intelectual porque tienden a identificar los ítems simples con los objetos de la experiencia pre-científica que constituyen el correlato de los términos del lenguaje. El Estagirita explícitamente afirma que las esencias constituyen el correlato de la νόησις, por lo que el conocimiento que es infalible y no pasible de error debe tener por objeto la forma inteligibles de los objetos.

Así, habría dos clases de ítems simples: por un lado, los términos y los conceptos aislados de *DI* 1, que refieren a los objetos en virtud de un saber pre-científico y no son portadores legítimos de valores de verdad fuera de las proposiciones y, por otro, las nociones de *Metaph.* IX. 10 y *De An.* III. 6 que refieren a los objetos en virtud del conocimiento científico de su esencia, lo cual presupone una intelección que es siempre verdadera.

El reconocimiento de la aprehensión intelectual como una modalidad de estar en la verdad que es irreductible a la conceptualización predicativa puede dar la impresión de que el Estagirita mantuvo dos concepciones diferentes y desconectadas de la verdad. Sin embargo, argumentamos que ambas concepciones integran una única teoría consistente a partir de dos consideraciones: (i) en primer lugar, destacamos que tanto el enunciado

declarativo como la aprehensión intelectual presuponen la estructura de los relativos “el conocimiento” - “lo conocido”, es decir, así como las composiciones lógico-predicativas mantienen una relación de simultaneidad y de asimetría con su objeto, la intelección comporta una direccionalidad hacia la forma inteligible con características similares. En otras palabras, ambos relativos comportan la referencia a su correlativo (que existe independientemente de aquellos), pero se distinguen en virtud de sus objetos: en el caso del enunciado declarativo, este refiere a un πράγμα, por lo que puede ser verdadero o falso; los enunciados verdaderos son *en acto* simultáneos con sus objetos (se implican recíprocamente en su existencia) pero presuponen una asimetría existencial en potencia (la realidad es anterior al discurso); los enunciados falsos, si bien presuponen la anterioridad fundamental de la realidad, no son simultáneos *en acto* con sus objetos (puesto que no reflejan la realidad). En el caso de la intelección, su objeto simple excluye la posibilidad de la falsedad (o se capta la esencia o no se la capta): de allí que facultad intelectual y objeto inteligible sean simultáneos en acto y en potencia.

(ii) En segundo lugar, ambas actividades del intelecto son funcionales: las demostraciones científicas presuponen la captación intelectual de principios que no son, en sí mismos, demostrables, es decir, sin intelección no hay ciencia posible. Por otro lado, la mera presencia de las esencias en el intelecto limitaría la extensión del conocimiento a las definiciones: el pensamiento discursivo da lugar a la ciencia por medio de las demostraciones que parten de los principios captados intelectualmente.

No obstante, en el plano de la δόξα no es necesario que el intelecto capte cabalmente las formas inteligibles para enlazar proposiciones pasibles de evaluarse veritativamente; basta que entre sus opiniones sobre los referentes de los términos rescaten algún aspecto verdadero sobre ellos. En efecto, tal como señalamos, la νόησις refiere a un proceso gnoseológico que atraviesa etapas intermedias (los grados de saber pre-científicos). Así, Aristóteles no tiene reparos en calificar como verdaderas o falsas las composiciones lógico-predicativas de la opinión y de la ciencia, pero reserva la verdad únicamente para los objetos simples de la segunda (las esencias).

Ahora bien, ¿por qué el Estagirita creyó necesario caracterizar como “verdadera” la aprehensión intelectual? Nuevamente, en este punto conviene introducir la distinción entre verdad (en sentido estricto) y las condiciones de posibilidad de la verdad. Así como

Aristóteles ha hablado de las cosas como “verdaderas” en tanto condiciones ontológicas de posibilidad de la verdad predicativa, atribuyó también un “ser verdadero”, en sentido impropio, a la intelección como condición gnoseológica de posibilidad de la verdad de las composiciones lógico-predicativas de la ciencia.

Sin embargo, hay otra razón de peso para considerar que la intelección puede denominarse “verdadera”: aunque Aristóteles aborda la aprehensión intelectual en analogía con la sensación (ambas proveen al pensamiento discursivo de elementos de juicio), se diferencian en que la primera capta formas sensibles particulares, mientras que la segunda aprehende formas inteligibles universales. La reflexión aristotélica sobre la verdad, como señalamos previamente, se orienta primariamente a partir de la verdad predicativa, de allí que en el contexto de la aprehensión intelectual denomine “incompuestos” o “indivisibles” a las esencias (que constituyen compuestos no-predicativos que integran “género” y “diferencia específica”). A pesar de las afirmaciones contrapuestas sobre la naturaleza sintética de las formas inteligibles, podemos afirmar que el Estagirita no concibió incompatible la naturaleza no-predicativa de esta clase de compuestos con su estatus de principios de la ciencia, que ciertamente involucra una formulación predicativa. Así como las formas sensibles presuponen un proceso cognitivo (que continúa en la φαντασία y acaba en el intelecto) en virtud del cual devienen objetos proposicionales, las formas inteligibles también presuponen la actividad del pensamiento, por la cual devienen principios formulados predicativamente. En otras palabras, la unidad no-sintética de las esencias no se ve comprometida por el reconocimiento de que se encuentra compuesta de partes y que estas partes admiten integrar compuestos predicativos en tanto objeto del pensamiento discursivo. Las esencias -en tanto objeto de intelección no-discursiva-, son indivisibles y, por lo tanto, no admiten descomponerse predicativamente; pero -en tanto principios de la ciencia-, pueden ser pensadas por el pensamiento discursivo mediante la estructura lógico-predicativa que caracteriza al enunciado declarativo.

En esta línea, las esencias -en tanto correlato de la λήσις-, se expresan no predicativamente (φάσις) como definiciones (“animal bípedo”), pero admiten formularse predicativamente (κατάφασις) como objeto del pensamiento discursivo, es decir, en tanto principios de las demostraciones científicas (“el hombre es un animal bípedo”). Algunos estudiosos han destacado, precisamente, que las definiciones se diferencian de otras formas

de enunciación en que no consisten en atribuciones accidentales sino en atribuciones esenciales, es decir, en una suerte de “juicios analíticos” (enlaces universales y necesarios entre sujeto y predicado). Aristóteles advirtió que, si evaluamos las definiciones reales de los objetos con los criterios de la concepción predicativa de la verdad, estos enunciados serán siempre verdaderos y que allí el juicio no puede errar: en efecto, la predicación esencial no atribuye algo a algo, sino que descompone en un enunciado complejo una unidad. En este sentido, el Estagirita extiende el concepto de verdad del ámbito de los enunciados (predicativos) al ámbito de las definiciones (formuladas predicativamente).

De acuerdo con nuestra tesis interpretativa, el error tiene lugar donde cabe la posibilidad de la combinación, es decir, Aristóteles concibió la falsedad a partir de la estructura del enunciado declarativo: erramos cuando en el discurso (o en el juicio) enlazamos partes que no se encuentran efectivamente enlazadas. El Estagirita extiende este concepto de falsedad al caso de los ítems simples, indivisibles e incompuestos y sostiene que allí el error es posible “por accidente”, tal como ocurre en la sensación accidental. En otras palabras, la falsedad es posible en la aprehensión intelectual en virtud de dos razones: (i) la naturaleza compuesta de las formas inteligibles, y, por otro lado, (ii) la intelección presupone un proceso anterior de “búsqueda de la esencia”. En este último punto seguimos a aquellos especialistas que han cuestionado la interpretación tradicional de la νόησις (que la asimila a una intuición intelectual instantánea); la intelección y su objeto son en acto indivisibles, pero en potencia pueden dividirse en tantas partes como tenga la forma inteligible. En otras palabras, la captación infalible de la esencia presupone etapas anteriores en las cuales el intelecto ha aprehendido sus partes componentes; es allí donde tiene lugar la posibilidad del error accidental: el intelecto capta correctamente el género (total o parcialmente) pero yerra en aprehender la(s) diferencia(s) que particularizan la especie.

Para concluir deberíamos regresar a la influencia platónica en la concepción aristotélica de la verdad. Como señalamos previamente, en el símil de la Línea, Platón concibió como punto más alto del conocimiento la νόησις, es decir, la aprehensión intelectual de la Idea de Bien mediante el método dialéctico: prescindiendo de todo contacto con lo sensible, la dialéctica emplea Formas como hipótesis para acceder intelectualmente al principio no-hipotético y, por ende, a la verdad. En efecto, las Formas son conocidas -no ya meramente presupuestas- a la luz de la Idea de Bien, causa del ser y de la verdad.

Si bien el Estagirita admite la νόησις como disposición intelectual por medio de la cual el alma “se encuentra en la verdad” (es decir, accede a los primeros principios de la ciencia), su concepción de la intelección presupone una revalorización del ámbito sensible, una reconceptualización de las facultades cognoscitivas, y una resignificación de la dialéctica. En efecto, la intelección presupone un proceso inductivo que parte de la experiencia sensible y de la sensación, hasta alcanzar los primeros principios de la ciencia. Mientras que para el maestro la eficacia de la dialéctica se funda en el apartamiento de lo sensible, para el discípulo es imposible que el intelecto alcance las esencias sin recurrir a la experiencia: las formas inteligibles -por lo menos las de más fácil acceso cognoscitivo para nosotros-, están en los objetos materiales, por lo que su conocimiento intelectual presupone la actividad del alma sensitiva (sensación e imaginación).

Por otro lado, Platón rechaza la διάνοια como modo de acceso inteligible a la verdad porque, al operar con imágenes e hipótesis injustificadas, no fundamenta correctamente la conclusión de sus razonamientos. Aristóteles, por el contrario, considera que toda forma de pensamiento (discursivo y no-discursivo) presupone el concurso de imágenes (φαντάσματα), en el sentido de que obtiene sus contenidos noéticos de las representaciones que la imaginación elabora a partir de las sensaciones. Aristóteles reinterpreta las funciones y la relación entre νόησις y διάνοια: no se trata de dos estados cognitivos diferentes sino de dos operaciones cognitivas de la misma potencia intelectual (mediante la primera se captan los principios y mediante la segunda se deducen de ellos proposiciones).

Ahora bien, así como la νόησις platónica presupone el movimiento de ascenso mediante la dialéctica (examen crítico de las hipótesis), la νόησις aristotélica no es incompatible con un proceso anterior de indagación que comienza en la sensación y continúa por los grados pre-científicos del saber: tanto los fenómenos como las opiniones sobre las apariencias constituyen puntos de partida válidos de la investigación científica orientada a aprehender los principios. Como han señalado acertadamente varios especialistas, Aristóteles emplea en sus tratados la dialéctica como método crítico-argumentativo que, partiendo de los fenómenos y las opiniones relevantes, arriba al establecimiento de los principios de las demostraciones científicas.

En suma, Aristóteles aprendió de Platón que la verdad se da en el lenguaje, y que no puede reducirse a lo que aparece en el ámbito sensible (es necesario trascender la realidad

empírica para captar las formas inteligibles). Sin embargo, el Estagirita se apartó de su maestro al comprender que nuestras sensaciones no nos apartan de la verdad (como las sombras y reflejos en la caverna), sino que constituyen los primeros pasos hacia ella.

ABREVIATURAS

<i>Adv. Math.</i>	Sexto Empírico, <i>Adversus Mathematicus</i>
<i>AnPo</i>	Aristóteles, <i>Analíticos Posteriores</i>
<i>Cat.</i>	Aristóteles, <i>Categorías</i>
<i>CPR</i>	Porfirio, <i>Comentario a las Categorías</i>
<i>Cratyl.</i>	Platón, <i>Crátilo</i>
<i>De An.</i>	Aristóteles, <i>De Anima</i>
<i>De An. Al.</i>	Alejandro, <i>De Anima</i>
<i>DI</i>	Aristóteles, <i>De Interpretatione</i>
<i>De. intell.</i>	Filópono, <i>Comentario al De Anima</i>
<i>De mem.</i>	Aristóteles, <i>De Memoria.</i>
<i>DK</i>	Diels - Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
<i>Euthyd.</i>	Platón, <i>Eutidemo</i>
<i>Fedr.</i>	Platón, <i>Fedro.</i>
<i>IAC</i>	Simplicio, <i>Comentario a las Categorías</i>
<i>In Crat.</i>	Proclo, <i>Comentario al Crátilo</i>
<i>ICC</i>	Filópono, <i>Comentario a las Categorías</i>
<i>In Ar. De An.</i>	Teofrasto, <i>Comentario al De Anima.</i>
<i>In Cat.</i>	Amonio, <i>Comentario a las Categorías</i>
<i>In De An.</i>	Santo Tomás de Aquino, <i>Comentario al De Anima</i>
<i>In Peri Her.</i>	Santo Tomás de Aquino, <i>Comentario al De Interpretatione</i>
<i>In Metaph.</i>	Santo Tomás de Aquino, <i>Comentario a la Metafísica.</i>
<i>In Met. Comm.</i>	Alejandro de Afrodisias, <i>Comentario a la Metafísica.</i>
<i>Isag.</i>	Porfirio, <i>Isagogé</i>
<i>Metaph.</i>	Aristóteles, <i>Metafísica</i>
<i>PA</i>	Aristóteles, <i>Partes de los Animales</i>
<i>Poet.</i>	Aristóteles, <i>Poética</i>
<i>Pol.</i>	Aristóteles, <i>Política</i>
<i>Phys.</i>	Aristóteles, <i>Física</i>
<i>Rep.</i>	Platón, <i>República</i>
<i>Ref. Sof.</i>	Aristóteles, <i>Refutaciones Sofísticas</i>
<i>Reth.</i>	Aristóteles, <i>Retórica</i>
<i>SE</i>	Gorgias, <i>Tratado del no ser</i>
<i>Sof.</i>	Platón, <i>Sofista</i>
<i>S. Tehol.</i>	Santo Tomás de Aquino. <i>Suma Teológica</i>
<i>SSR</i>	Giannantoni, <i>Socratis et Socraticorum Reliquiae</i>
<i>Theaet.</i>	Platón, <i>Teeteto</i>
<i>Top.</i>	Aristóteles, <i>Tópicos</i>

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Dirección de Bibliotecas

BIBLIOGRAFÍA

A) FUENTES

PRESOCRÁTICOS Y SOFISTAS

- DIELS, H. & KRANZ, W. (1960-61), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
GIANNANTONI, G. (1983), *Socraticorum Reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus, notisque instruxit, Giannantoni, G., Napoles, Ateneo.
MÁRSICO, C. (2014), *Filósofos Socráticos* vol. 1 y 2, Buenos Aires, Losada.

PLATÓN

Obras Completas.

- PLATON, *Diálogos*, 9 vols. (1980-1999), Madrid, Gredos [trad. cast. por diferentes autores].
PLATONIS *Opera*, 5 vols., ed. J. Burnet (1900-1907), Oxford, Oxford University Press.
PLATONIS *Opera*, ed. A. Duke, W. Hicken, W. Nicol. D. Robinson et J. Strachant, vol. 1 (1995), Oxford, Oxford University Press.
PLATONIS *Rempublicam*, ed. S. R. Slings (2003), Oxford, Oxford University Press.

Obras escogidas y sus comentarios.

- PLATO, *Euthydemus*, translation and introduction Sprague R. K. (1965), London, Routledge & Kegan Paul.
PLATO, *Euthydemus*, transl. Jowett B. (1871), Oxford, Clarendon Press.
PLATÓN, *Eutidemo*, introducción, traducción y notas Olivieri F. J. (1983), Madrid, Gredos.
PLATÓN, *Eutidemo*, introducción, traducción y notas Mársico M. (2012), Buenos Aires, Losada.
PLATÓN, *Crátilo*, introducción, traducción y notas Calvo, J. L (1983), Madrid, Gredos.
PLATÓN, *Crátilo*, trad. Bécares Botas V. (1982), Salamanca, Universidad de Salamanca.
PLATON; *Cratyle*, trad. Dalimier C. (1998), Paris, GF-Flammarion.
PLATO, *Cratylus*, trans. Reeve C. (1998), Indianapolis, Hackett and Co.
PLATÓN, *Crátilo*, introducción, traducción y notas Mársico M. (2006), Buenos Aires, Losada.
PLATO, *Theaetetus*, transl. and comm. McDowell J. (1973), Oxford, Clarendon Press.
PLATO, *Theaetetus*, trans. Bostock D. (1988), Oxford, Clarendon Press.
PLATO, *Theaetetus*, trans. Levett M. J. and revised by Burnyeat M. (1990), Indianapolis/Cambridge, Hackett Publ. Co.
PLATÓN, *Teeteto*, traducción, introducción y notas Vallejo Campos A. (1992), Madrid, Gredos.
PLATÓN, *Teeteto*, traducción, introducción y notas Boeri M. (2006), Buenos Aires, Losada.

- PLATON, *Le sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès (1925), en Oeuvres Complètes, vol. VIII, 3^a partie, Paris, Les Belles Lettres.
- PLATO, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, transl. and comm. Conford F. M. (1935), London, Routledge & Kegan Paul.
- PLATONE, *Sofista*, trad. Arangio-Ruiz V. (1951), Bari, Laterza.
- PLATONE, *I Sofisti*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note di Untersteiner M. (1967), Milano, Lampugnani Nigri (citado según trad. francesa de Tordesillas, *Les Sophistes*, Paris, Vrin).
- PLATO, *Sophist*, trans. Bernadete S. (1986), Chicago and London, Chicago University Press.
- PLATÓN, *El Sofista*, traducción, introducción y notas Cordero N. (1982), Madrid, Gredos.
- PLATO, *Sophist*, trans. White N. (1993), Indianapolis, Hackett and Co.
- PLATONE, *Sofista*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione e note di Francesco Fronterotta (2007), Milano, BUR.
- PLATONIS, *Rempublicam*, ed. S. R. Slings (2003), Oxford University Press.
- PLATONE, *La Repubblica I-IX*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti (1998-2007), 7 vols., Napoli, Bibliopolis.
- PLATON, *La République*, traduction, introduction et notes par G. Leroux (2002), Paris, Flammarion.
- PLATÓN, *República*, traducción de Camarero, A. (2003), Buenos Aires, Eudeba.
- PLATÓN, *Fedro*, traducción y notas de Santa Cruz, M. I. y Crespo, M. I. (2007), Buenos Aires, Losada.

ARISTÓTELES

Obras Completas

- BEKKER, I. (1831), *Aristotelis Opera*, Berlin, 5 vols.
- BARNES, J. (1984), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, 2 vols.
- ROSS, W. D. (1908-52), *The Works of Aristotle translated into English*, Oxford, Clarendon Press.

Obras escogidas y sus comentarios

- ARISTOTELIS, *Metaphysica*, trad. y com. Bonitz H. (1849, 1960), Bonn, Hildfrdhrim.
- ARISTOTLE, *Metaphysics*, 2 vols, ed. W. D Ross. (1924), Oxford, Clarendon Press.
- ARISTOTLE, *The Metaphysics*, ed. y trad. H. Tredennick (1933-35), London, Heinemann, (2da. ed. rev. Cambridge MA, Harvard University Press, 1945).
- ARISTOTELIS *Metaphysica*, ed. W. Jaeger (1957), Oxford, Clarendon Press.
- ARISTOTE, *Metaphysique*, trad. y com. Tricot J. (1962), Paris, Vrin.
- ARISTOTLE, *Metaphysics Books G, D and E*, translation and commentary Kirwan (1971, 1993²), Oxford, Clarendon Press.
- ARISTOTELES, *Metafísica*, trad. H Zucchi (1978), Buenos Aires, Sudamericana.
- ARISTOTLE, *Metaphysics Books VII-X*, trad. M. Furth (1986), Indianapolis, Hackett.
- ARISTOTELE, *Metafísica*, intr., texto griego, trad. y notas de G. Reale (1993), ed. rinnovata, Milano, Vita e Pensiero, 3 vols.

- ARISTOTELES, *Metafisica*, trad. de T. Calvo Martínez (1994), Madrid, Gredos.
- ARISTOTELIS, *Organon Graece*, trad. y com. WAITZ, T. (1844-46), 2 vol., Halm, Leipzig.
- ARISTOTELIS *Categoriae el Liber de Interpretatione*, ed. Minio-Paluello (1949), Oxford, Clarendon Press.
- ARISTOTLE'S *Categories*, trad., com. J. Ackrill (1963), Oxford, Clarendon Press.
- ARISTOTELES, *Tratados de lógica (Organon) I*, trad. M. Candel Sanmartín (1981, reimpr. 1988), Madrid, Gredos.
- ARISTOTELE, *Le Categorie*, trad., introd., com. M. Zanatta (20075 [19891]), Milano, BUR.
- ARISTOTELES, *Categorías, Sobre la interpretación*, trad. J. Mittelmann (2009), Buenos Aires, Losada.
- ARISTOTELE, *Traité de l'âme*, trad. y com. Rodier, G. (1900), Paris, Leux
- ARISTOTE, *L'Anima*, trad., introd. y com. Movia G. (1979), Napoli, L. Loffredo.
- ARISTOTELIS, *De anima*, ed. W. D. Ross (1961, 1988), Oxford, Oxford University Press.
- ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, trad. T. Calvo Martínez (1994), Madrid, Gredos.
- ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, traducción, intrdoucción. y notas, Boeri M. (2010), Buenos Aires, Colihue.
- ARISTOTLE, *De Anima*, trad. y com. Hicks, R. D. (1907), Cambridge University Press.
- ARISTOTLE, *De Anima*, trad. y com. Shields, c. (2016), Cambridge University Press.
- ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, ed. L. Bywater (1894), Oxford, Oxford University Press.
- ARISTOTELIS *Ethica Eudemia*, ed. R. R. Walzer et J. M. Mingay (1991), Oxford, Oxford University Press.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*, trad. Joachim, H. H. (1962), Oxford, Oxford University Press
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de M. Araujo y J. Marías (1970), Madrid, Centro de Estudios Consitutacionales
- ARISTOTE, *L'Ethique a Nicomaque*, int., trad. y com. de R.A. Gauthier y J.Y. Jolif (1970), París, Publications Universitaires.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, trad. A. Gómez Robledo (1983), México, UNAM.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, trad. Pallí Bonet (1998), Madrid, Gredos.
- ARISTOTLE, *Aristotle's De Motu Animalium*, transl. and comm. Nussbaum M. (1978), New Jersey, Princeton University Press
- ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, trad. y com. Ross W. D., (1956), Oxford, Clarendon Press.
- ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, traducción. y comentario. Barnes, (2002), Oxford, Clarendon Press.
- ROSS, W. D. (1979), *Aristotle's Physics*, introducción y comentario Oxford, Clarendon Press.

COMENTADORES ANTIGUOS

- ALEXANDRI APHRODISIENSIS, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. Hayduck, M. (1891), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, Reimer, vol. I en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Ed. Academia de Berlín.
- ALEXANDRI APHRODISIENSIS, *Praeter comentaria scripta minora*, ed. Ivo Burns, Berlín, 1887-1892.
- AMMONIUS, *In Aristotelis de Interpretatione Commentarius, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV.5, Berlín, ed. A Busse (1897), Berlín, Reimer. [= Amonio, *De Interpretatione*]
- AMMONIUS, *In Aristotelis Categorias Commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IV.4, ed. A Busse (1895), Berlín, Reimer.
- BOETHIUS, *Commentarii in Librum Aristotelis Peri Hermeneias*, ed. C.Meiser (1777/80), Lepizig, Teubner.
- BOETHIUS, *In Librum Aristotelis De Interpretatione*, editio prima, p. 301 C y ss. en J. P. Migne, *Patrologiae, Series Latina*, t. LXIV, Garnier Fratres Editores, Paris, 1891.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. française sous la direction de M.-O. Goulet Cazé (1999), Paris, Le livre de Poche.
- DIOGENIS LAERTII, *Vita philosophorum*, ed. H. S. Long (1964), Oxford, Oxford University Press, 2 vols.
- PORPHYRY, *Isagoge et In Aristotelis Categorias Expositio per Interrogationem et Responionem*, ed. A Busse (1887), Berlín, Reimer
- FILOPONO, *In Aristotelis Categorias Commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XIII.1, Berlín, George Reimer, 1898 [= Filópono, *Comentario*]
- STI. THOMAE AQUINATIS (1977), *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (ed. M.-R. Cathala), Turín, Marietti.
- STI. THOMAE AQUINATIS (1574), *In Aristotelis librum de Anima commentarius*, ed. F. Vimercati & G. Scotto, Venetiis: Apud Hieronymum Scotum, MDLXVI
- Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, Typogr. Polyglotta de Propaganda Fide, Romae, 1882 ss.

B) INSTRUMENTA STUDIORUM

D) DICCIONARIOS Y LEXICOS

- BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1955² (1870¹)
- BRANWOOD, L., *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney & Son ld., 1976
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968-1980
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1992 (1^a ed. 1843).
- RADICE, R. (2003), *Lexikon I - Plato*, electronic edition by BOMBACIGNO, R., Milano, Biblia.
- RADICE, R. (2005), *Lexikon III - Aristotle*, electronic edition by BOMBACIGNO, R., Milano, Biblia.

II) RECURSOS INFORMÁTICOS

Thesaurus Linguae Graecae (TLG), versión electrónica (CD-ROM)
Página Web de la *Oxford University Press* (OUP): www.oup-usa.org
Página Web de la *Loeb Classical Library*: www.hup.harvard.edu/loeb
Página Web del *Perseus Project*: www.perseus.tufts.edu
Página Web www.hippias.evansville.edu

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- ACKRILL, J. L. (1965), "SUMPLOKE EIDON", en ALLEN R. (Ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres- N. York, Routledge & Kegan Paul - Humanities Press, pp. 199-206.
- ACKRILL J. L. (1971), "Plato and the Copula: Sophist 251-259," en G. VLASTOS (Ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, University of Notre Dame Press, pp. 210-222.
- ALGRA, K., HORST, P. & RUNIA, D. (1996), *Polyhistor, Studies in the History & Historiography of Ancient*, Leiden, Brill.
- AMBUEL, D. (2007), *Image and Paradigm in Plato's Sophist*, Las Vegas-Zurich-Athens, Parmenides Publishing.
- ANNAS J. (1981), *An introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press.
- ANSCOMBE, G. E. M. (1957), *Intention*, Oxford, Blackwell.
- ANSCOMBE, G. (1993), "The origin of Plato's Theory of Forms", en SHARPLES, R., *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, University College London Press, Londres, pp. 90-99.
- ANTON, J. P. (1992), "On the Meaning of *Kategoria* in Aristotle's Categories", en Preus A. & Anton J. P. (Eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy V, Aristotle's Ontology*, Albany, pp. 3-18.
- ARÁOZ SAN MARTÍN, J. (1999), *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Pamplona, Eunsa.
- ARENS, H. (1984), *Aristotle's Theory of Language and its Tradition*, Amsterdam, John Benjamin Publishing Company.
- ARMSTRONG (1986), "In Defence of Structural Universals", *Australasian Journal of Philosophy*, Nro. 64 Vol. 1, pp. 85-88.
- ARMSTRONG (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AUBENQUE, P. (1961), "Sur la notion aristotélicienne d' aporie" en Mansion, S. (Ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, Publications Universitaires, pp. 3-19.
- AUBENQUE, P. (1987 [1962]), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF.
- AUBENQUE, P. (1979), *Etudes sur la Métaphysique d' Aristote*, Paris, Vrin.
- BÄCK, A. (1992), "Sailing through the sea battle", *Ancient Philosophy*, pp. 12: 133-51.
- BALMÉS, M. (1983), *Peri Hermeneias, Essai de réflexion du point de vue de la philosophie première sur le problème de l'interprétation*, Editions Universitaires Fribourg Suisse.
- BALTZLY, D. (1997), "Knowledge and Belief in Republic V", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, pp. 239-279.
- BARNEY R. (1997), "Plato on conventionalism", en *Phronesis*, Vol. 42, Nro. 2, Leiden, pp. 143-162.

- BARNES, J. (1979) [1971-2), "Aristotle's Concept of Mind", *Proceedings of the Aristotelian Society* 72 (1971-2), pp. 101-14; reimpr. en Barnes, Schofield, and Sorabji (1979), pp. 32-41.
- BARNES, J. (1980), "Aristotle and the method of ethics", en *Revue Internationale de Philosophie* XXXIV, pp. 490-511.
- BAXTER T. (1992), *The Cratylus: Plato's Critique of Naming*, Leiden, Brill, 1992.
- BELARDI, W. (1983), "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du nonetre", *Studi e saggi linguistici*, 21, pp. 79-83.
- BELLEMARE, P. (1982), "Symbole: Fondements anthropobiologiques de la doctrine aristotélicienne du langage", *Philosophiques*, IX/2, pp. 265-279.
- BENSON, H. (1990), "The Priority of Definition and the Socratic *Elenchos*", *OSAP* 8, 19-65.
- BENSON, H. (1992), "Misunderstanding the 'What-is-F-ness?' Question", en H. BENSON (ed.) *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford University Press.
- BENSON, H. (2000), *Socratic Wisdom*, New York, Oxford University Press.
- BENSON, H. (2010), "Plato's philosophical method in the Republic: the Divided Line (510b-511d)", en McPherran M. L. (Ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge, University Press, pp. 188-208.
- BENSON H. (2015), *Clitophon's Challenge. Dialectic in Plato's Meno, Phaedo, and Republic*, Cambridge, University Press.
- BERTI E. (1978), "The intellection of "indivisibles" according to Aristotle, *De Anima* III.6", en Lloyd G.E.R. & Owen G.E.L. (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 141-163.
- BERTI, E. (1989), "Strategie di interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele", *Elenchos* 10, 289-315.
- BERTI, E. (1996), "Reconsidérations sur l'intellection del « indivisibles » selon Aristote, *De anima* III, 6" en Viano (Ed.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, pp. 391-404.
- BETT, R. (1989), "The Sophists and Relativism, *Phronesis*, vol. XXXIV (1989) 2, pp. 139-169.
- BEVERSLUIS, J. (1974), "Socratic Definition", *American Philosophical Quarterly* 11, pp. 331-336.
- BLAISE, F. et al (1986), "Antisthène: sophistique et cynisme", en B, CASSIN (Ed.) *Positions de la sophistique*, Paris, Vrin, pp. 117-147.
- BLUCK, R. S. (1957), "False Statement in the *Sophist*, *Journal of Hellenic Studies* LXXVII 2, pp. 181-186.
- BOERI, M. D. (1997) "Valor y función de la doctrina de las categorías en Aristóteles" (versión española del artículo publicado en alemán "Wert und Funktion der aristotelischen Kategorienlehre", en N. Offenberger, A.G. Vigo (eds), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik. Südamerikanische Beiträge zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, Hidelsheim-Zurich-Nueva York, pp. 82-106).
- BOERI M. D. (2007), *Apariencia y Realidad en el pensamiento. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*, Buenos Aires, Colihue.
- BONDESON W. (1972), "Plato's Sophist: Falsehood and Images", *A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 6, Nro. 2, pp. 1-6

- BORDONI, S. (1994), *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Roma-Bari, Laterza.
- BOSS, G. (Ed.) (1994) *La philosophie et son histoire*, Zurich, Éd. du Grand Midi.
- BRANCACCI, A. (1999), Antisthène, le troisième définition de la science et le songe du Théétète", en Gourinat, J. B. (Ed.), *Socrates et le Socratiques*, Paris, Vrin, pp 345-374.
- BRANT, R. (1965), *Die aristotelische Urteilslehre*, Marburg.
- BRENTANO, FRANZ (1977 [1867¹]), *The Psychology of Aristotle*, ed. and trans. Rolf George (Berkeley, CA: University of California Press).
- BRENTANO, F. (2007, [1862¹]), *Sobre los múltiples sentidos del ente según Aristóteles*, trad. cast., Madrid, Encuentro Ediciones.
- BROADIE, S. (1991), *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.
- BROCHARD, V. (1940), *Estudios sobre Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Losada.
- BROWN, L. (2010), "Definition and Division in Plato's *Sofist*", en Charles, D. (Ed.), *Definition in Greek philosophy*, pp. 151-171.
- BRUNSCHWIG, J. (1996), "En quel sens le sens común est-il commun?", en Viano (Ed.), *Corps et âme. Études sur le De Anima d' Aristote*, pp. 189-218.
- BURNYEAT M. F. (1976), "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*", en *Philosophical Review* 85, Íthaca, New York, pp. 172-195.
- BURNYEAT M. F. (1984), *Notes on Eta and theta of Aristotle's Metaphysics*, London, Oxford Sub-faculty of Philosophy.
- BURNYEAT M. F. (1992), "Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?", en Nussbaum, M. C. & Rorty A. O. (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, pp. 15-26.
- BURNYEAT, M. F. (1995), "How Much Happens when Aristotle sees Read an Hears Middle C. Remarks on De Anima 2.7-8, en Nussbaum, M. C. & Rorty A. O. (Eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, pp. 421-434.
- BURNYEAT, M. F. (2001), *A map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, Mathesis Publications.
- BURNYEAT, M. F. (2008), *Aristotle's Divine Intellect*, Milwaukee, Marquette University Press.
- BUTLER, T. & RUBENSTEIN, E. (2004), "Aristotle on Nous of Simples", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 34, No. 3, pp. 327-353.
- BYRD, J. (2010), "The necessity of tomorrow's sea battle", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 48, Issue 2, pp. 160-76.
- CAMBIANO G. (1986), "Tecniche dossografiche in Platone" en Cambiano G. (Ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia Stampatori, Torino, pp. 60-84.
- CARBAJAL CORDÓN, J. (1992), "El problema de la sustancia en la *Metafísica* de Aristóteles", *Anales del Seminario de Metafísica*, Nro. Extra 1, pp. 889-926
- CARSON, D. S. (1996), *Being and Truth: Elements of Aristotle's Philosophy of Language*, Duke University.
- CASHDOLLAR, S. (1973), "Aristotle's account of incidental perception", *Phronesis* 18, pp. 156-175.
- CASNATI M. G. (2004), "Una lectura unitaria del *Sofista* de Platón", en M. I. SANTA CRUZ, G. E. MARCOS y S. G. DI CAMILLO (Comps.), *Diálogo con los griegos. Estudios sobre Platón, Aristóteles y Plotina*, pp. 111-130.
- CASSIN, B. (1995), *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard.
- CASTON, V. (1999), "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal", *Phronesis* 44, pp. 199-227.

- CASTELLO, L. A. Y MÁRSICO C. (Eds.) (2005), *El lenguaje como problema entre los griegos. ¿Cómo decir lo real?*, Buenos Aires, Altamira.
- CAVINI, W. (1995), "Naming and argument: Diaeretic logic in Plato's Statesman", en Rowe C. W. (Ed.), *Reading the Statesman: proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sank Agustin, Academia Verlag, pp. 123-38.
- CLARK, S. (1975), *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford, Oxford University Press.
- COHEN, M. S. (1973), "Plato's Method of Division", en Moravcsik, J. M. E. (ed.), *Pattern's in Plato's thought*, Dordrecht-Holland/Boston-USA, D. Reidel Publishing Company, pp. 180-191.
- CONSIGNY S. (1992), "Gorgia's use of Epideictic", *Philosophy and Rethoric* 25, pp. 281-297.
- CORDERO N. (2016:107-8), *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Biblos, Buenos Aires.
- CORDERO N. (2005), "Platone non dice che l'onoma può essere vero o falso (*Crat.* 385 c-d)", en CASERTANO G. (Ed.), *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, p. 18-26.
- CORDERO N. (2001), "L'interprétation anthisthénienne de la notion platonicienne de 'forme' (*eidōs, idea*)", en M. Fattal (ed.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, pp. 323-43.
- CORNFORD F. M. (1969), *Plato's Theory of Knowledge*. London, Routledge & Kegan Paul LTD. Traducción española: *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, 2007.
- CRIVELLI, P. (2004), *Aristotle on Truth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CRIVELLI, P. (2009), "Aristotle on Signification and Truth" en Anagnostopoulos (Ed.), *A companion to Aristotle*, Blackwell Publishing.
- CROMBIE (1963:506), *An examination of Plato's Doctrines, Vol. II: Plato on Knowledge and Reality*, London, Routledge.
- CROSS, A & WOZLEY, A. (1994), *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*, London, Macmillan.
- DANCY, R. (2004), *Plato's Introduction of Forms*, Cambridge University Press.
- DENYER, N. (1991), *Language, thought and falsehood in Ancient Greek Philosophy*, Routledge, London-New York.
- DENYER, N. (2007), "Sun and Line: The Role of the Good" En Destrée, P & Edmonds, R. G. (Eds.) 2017, *Plato and the Power of Images*, Leiden, Brill, pp. 284–309.
- DERBOLAV, J. (1972), *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und die späteren Schriften*, Darmstadt, pp. 221-312.
- DESLAURIERS, M. (2007), *Aristotle on Definition*, Leiden-Boston, Brill.
- DEVEREUX, D. (1994), "Separation and Inmanence in Plato's Theory of Forms", en TAYLOR, C.C.W. (Ed), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol XII, Oxford, Clarendon Press.
- DE RIJK L. M. (1952). *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen, Van Gorcum.
- DE RIJK L. M. (1987), "The anatomy of the proposition: logos and pragma in Plato and Aristotle" en L. M. de Rijk & H. A. G. Braakhuis (Eds.), *Logos and Pragma: Essays on the*

Philosophy of Language in Honour of Professor Gabriel Nuchelmans, Nijmegen, pp. 27-61.

DÍAZ, M. E. (2009), "Aisthesis y phantasia en el pensamiento aristotélico" en Marcos, G. E. y Díaz M. E. (Eds.), *El surgimiento de la phantasia en la Grecia Clásica*, pp. 169-202.

DI CAMILLO, S. G. (2007), "El problema del lógos falso en el *Eutidemo* y su solución en el *Sofista*", *Hypnos*, Año 13, Nro. 19 (2), Sao Pablo, p 1-15.

DI CAMILLO, S. G. (2012), *Aristóteles historiador. Examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

DOMINICK, Y. H. (2010), "Seeing Through Images: The Bottom of Plato's Divided Line", en *Journal of the History of Philosophy* 48 (1), pp. 1-13.

DONOVAN, B. R. (1993), "The Project of Protagoras", *Rhetoric Society Quarterly* 23, pp. 35-47.

DUDLEY, J. (2012), *Aristotle's Concept of Chance. Accidents, Cause, Necessity and Determinism*, New York, State University of New York.

DUPRÉEL, E. (1948), *Les Sophistes*, Neuchâtel, Editions du Griffon.

EGGERS LAN, C. (1975), *El Sol, La Línea y la Caverna*, Buenos Aires, Eudeba.

EVANS, J. D. G. (1977), *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge, University Press.

EVERSON, S. (1997), *Aristotle on Perception*, Oxford, University Press.

FATAL, M. (2000), "Verité et fausseté de l'onoma et du logos dans le *Cratyle* de Platon", en CORDERO N. (Ed.), *Ontologie et Dialogue*, Paris, Vrin, p. 13-32.

FERGUSON, A. S. (1921), "Plato's Simile of Light, Part I", *The Classical Quarterly*, Vol. XV, pp. 131-152.

FERGUSON, A. S. (1922), "Plato's Simile of Light, Part II", *The Classical Quarterly*, Vol. XVI, pp. 15-28.

FERRARI, F. (2000a), "Teoria delle idee e ontologia" en VEGGETTI M. (Ed.), *Platone. La republica*, Vol. IV, Libro V, Bibliopolis, Neaple, pp. 393-419.

FERRARI, F. (2000b), "Conoscenza e opinione: il filosofo e la città" en M. VEGGETTI, (Ed.), *Platone. La republica*, Vol. IV, Libro V, Bibliopolis, Neaple, pp. 365-391.

FINE G. (1984), "Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9", *History of Philosophy Quarterly* 1, pp. 23-47.

FINE, G. (1978), "Knowledge and Belief in Republic V", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, pp. 121-139.

FINE G. (1994), "Protagorean Relativism" en CLEARY J. J. & WILLIAMS W. (Eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy X*, Lanham-New York, University Press of America. pp. 211-243.

FRÁPOLI, M. J. y NICOLÁS, J. A. (2012), *Teorías Contemporáneas de la Verdad*, Madrid, Tecnos.

FREDE, M. (1985) "The Sea-Battle Reconsidered: A Defence of the Traditional Interpretation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Vol. 3, pp. 31-87.

FREDE, M. (1980), "The Original notion of Cause", en Schofield, Burneat & Barnes (Eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, p. 217-249.

FREDE, D. (1985), "The Sea-Battle Reconsidered: A Defense of the Traditional Interpretation", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, pp. 31-87.

- FREDE, M. (1987), *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- FREDE, M. (1992), "Plato's Sophist on false statements," en R. KRAUT (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press.
- FREDE M. (1992), "The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle", en A. O. Rorty, M. Nussbaum (Eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, pp. 279-295.
- FREDE, M. (1996), 'La Theorie aristotelicienne de l'intellect agent', En C. Viano (Ed.), *Corps et dme: Sur De Anima d'Aristote*, Paris, Vrin, pp. 376-90.
- FRITZ, V. F. (1931), "Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 40 (3), pp. 449-496.
- FRONTEROTTA, (2001), *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche-Scuola Normale Superiore*, Pisa, Scuola Normale Superiore.
- FRONTEROTTA, F. (2007), "EINAI, OUSIA e ON nei libri centrali della Repubblica" en LISI, F. L. (Ed.), *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin, Academia Verlag pp. 115-160.
- FUSTENBERG, C. (2014), "Los relativos en las Categorías Aristotéles", *Eikasía* N°60, pp. 199- 222.
- GASKIN, R. (1995), *The sea battle and the master argument*, New York, Walter de Gruyter.
- GIGON (1972), "Gorgias Über das Nichtsein", en *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin-New York, Walter du Gruyter.
- GILL, M. L. (1991), *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, New Jersey, Princeton University Press.
- GLIDDEN, D. K. (1975), "Protagorean Relativism and Physis", *Phronesis* vol. 20, pp. 209-227.
- GOMPERTZ, T. (1893), *Griechische Denker*, V I. Leipzig, Veit (citado según la traducción inglesa de Magnus, *Greek Thinkers: A history of Ancient Philosophy*, London 1901, Vol. I),
- GÓMEZ LOBO, A. (1977), "Plato's description of dialectic in the Sophist 253 d1 ", *Phronesis*, XX (1), pp. 29-47.
- GONZALES, F. (2017), "The Power and Ambivalence of Beautiful Images in Plato and the Poets" en Destrée (ed.). *Plato and the Power of Images*, Brill.
- GOTTLIEB, P. L. (1993), "Aristotle versus Protagoras on Relatives and the objects of perception", *Studies in Ancient Philosophy* XXVIII, pp. 101-119.
- GRAHAM, W. (1975), "Counterpredicability and per se accidents", *Archiv für Geschichte der Philosophie* N°57, pp. 182-187.
- GRANGER, H. (1980), "Aristotle and the genus-species relation", *Southern Journal of Philosophy* N°18, pp. 37-50.
- GRANGER, H. (1981), "The Differentia and the Per Se Accident in Aristotle", *Archiv für Geschichte der Philosophie* N° 63, pp.118-129.
- GRASSO, R. & ZANATTA, M. (2003), *La teoria aristotelica della percezione*, Milano, Edizioni Unicopoli.
- GRISWOLD C. L. (1977), "Logic and metaphysics in Plato's *Sophist*", *Giornale di Metafisica* 32, pp. 555-570.
- GUTHRIE, W. K. C. (1990), *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 6 volúmenes.
- GUTIERREZ, R. (2017), *El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

- HADOT, P. (1980), 'Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque', in P. Aubenque (Ed.), *Concepts et categories dans la pensée antique*, Paris, pp. 309-319.
- HALLER, R. (1962), "Untersuchungen zur Bedeutungsproblem in der antiken und mittelalterlichen Philosophie", *Archiv für Begriffsgeschichte* 7, pp. 57-119.
- HALPER (2005 [1989]), *One and Many in Aristotle's Metaphysics: The Central Books*, New York, Parmenides Publishing.
- HAMELYN D. W. (1976), "Aristotelian Epagoge", *Phronesis* XXI (2), pp. 167-184.
- HAMELYN D. W. (1977-8), "Focal Meaning", *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp. 1-18.
- HARARI, O. (2004), *Knowledge and Demstration. Aristotle's Posterior Analytics*, Dordrecht-Boston.London, Kluwer Academic Publishers.
- HARE, R. M. (1965), "Plato and the mathematicians" en R. Bambrough (Ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, New York, Humanities Press, pp. 21-38.
- HARTMAN E. (1976), "Aristotle on the Identity of Substance and Essence", *Philosophical Review*, pp. 545-560.
- HEINAMAN, R. (1983), "Being in the Sophist", *Archiv für Geschichte der Philosophie* Nro. 65, pp. 1-17.
- HESTIR B. (2000), "A Conception of Truth in "Republic V", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 17, Nro. 4, pp. 311-332
- HESTIR B. (2003), "A Conception of Truth in the Sophist", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, Nro. I, pp. 1-24.
- HESTIR, B. (2013), "Aristotle's Conception of Truth: An Alternative View", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51 nro. 2, pp. 193-222.
- HESTIR, B. E. (2016), *Plato on the Metaphysical Foundation of Meaning and Truth*, Cambridge, University Press.
- HINTIKKA, J. (1973), *Time and necessity: Studies in Aristotle's theory of modality*, Oxford, Oxford University Press.
- HOWTON, R. F. (2010), *The Method of Division and Aristotle's criticism of Platonic Philosophy*, Tesis de maestría inédita, Texas A&M University.
- INCIARTE, F. (1986), "Practical Truth", en *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma 7-12 aprile 1986)*, Roma, pp. 201-215.
- IRWIN, T. H. (1977), "Plato's Heracliteanism", *Philosophical Quarterly* 27, 1-13.
- IRWIN, T. H. (1982), "Aristotle's Concept of Signification" en M. SCHOFIELD & M. NUSSBAUM (Eds.), *Language and Logos*, Cambridge.
- IRWIN, T. H. (1991), "Aristotle's philosophy of mind", en Everson (Ed.), *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, Cambridge, University Press, pp. 56-84.
- JAEGER, W. (1948 [1923]), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann.
- JONES, R. E. (2010), "Truth and Contradiction in Aristotle's De Interpretatione 6-9", *Phronesis*, Vol. 55 nro. 1, pp. 26-67,
- JORDAN, R. W. (1984), "Plato's task in the Sophist", *Classical Quarterly*, pp. 113-129.

- KAHN, C. (1973), *The verb "Be" in ancient Greek*, Dordrecht, Boston, Reidel.
- KAHN, C. (1981), "The Role of "Nous" in The Cognition of First Principles in Posterior Analytics II 19", en *Studia Aristotelica* 9, pp. 385-414.
- KAHN, C. (1996), *Plato and The Socratic Dialogue*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KELLER, S. (2000), "An Interpretation of Plato's *Cratylus*", *Phronesis* 45 (4), Leiden, pp. 284 ss.
- KERFERD, G. B. (ed) (1981), *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the fourth international Colloquium on Ancient Philosophy*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- KERFERD, G. B. (1955), "Gorgias on nature of that which is not", *Phronesis* I, pp. 3-25.
- KETCHUM, R. J. (1978), "Participation and Predication in *Sophist* 251-60", *Phronesis* XXIII, pp. 42-62
- KEYT, D. (1973), "Plato of Falsity: *Sophist* 263b", en N. LEE *et al.* (Eds.), *Exegesis and Argument*, Assen, van Gorcum, pp. 285-305.
- KEYT, D. (2006), "Plato and the Ship of State", en ed. G. SANTAS (Ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 189-213.
- KIRK, G. S. (1951), "The Problem of *Cratylus*", *American Journal of Philology* 72, pp. 225-253.
- KLEIN, J. (1968) [1934], *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Cambridge - Massachusetts, MIT Press.
- KNEALE, W. & KNEALE, M. (1962), *The Development of Logic*, Oxford, University Press.
- KOSTMAN J.P. (1973), "False Logos and Not-Being in Plato's *Sophist*", en Moravcsik J.M.E (Ed.), *Patterns In Plato's Thought*, Dordrecht-Holland-Boston, Reidel Publishing Company, pp. 192-212.
- KRETZMANN, N. (1974), "Aristotle On Spoken Sound Significant by Convention" en CORCORAN J. (Ed.), *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company.
- KÜNNE, W. (2003), *Conceptions of Truth*, Oxford, Clarendon Press.
- LACEY, A. R (1959), "Plato's *Sophist* and the Forms", *Classical Quarterly* IX (1), pp. 43-52.
- LAFRANCE, Y. (1981), *La théorie platonicienne de la doxa*, Paris-Montréal, Les Belles Lettres-Bellarmin.
- LA CROCE E. (1986-87), "Aristóteles: *De interpretatione* 16a3-8", en *Philosophica*, Valparaíso, Nro. 9-10.
- LEE, E. N. (1972), "Plato on negation and not-Being in the *Sophist*", *Philosophy Review* Nro. 81, pp. 267-304.
- LESHER J. (1973), "The Meaning of Nous in the Posterior Analytics", *Phronesis* XVIII, pp. 44-68.
- LESZL, W. (2005), "Ragioni per postulare idee" en FRONTEROTTA F.- LESZL W. (Eds.), *Eidos*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 37-74.
- LEVI, A. (2013), *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, Victrix.
- LEWIS, F.A. (1977), "Plato on Not", *California Studies in Classical Antiquit* IX, pp. 89-115.

- LEWIS, F. A. (1991), *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LI CARRILLO V. (1959-60), "Las definiciones del Sofista", *Episteme*, pp. 83-188.
- LLOYD, A. C. (1976), "The principle that the cause is greater than its effect", *Phronesis* XXI, pp. 146-56.
- LLOYD, G. (2004), 'The Unity of Intellect in Aristotle's *De Anima*', *Phronesis* 49, pp. 348-73.
- LORENZ K. & MITTELSTRASS J. (1966), "Theaitetos Fliegt: Zur Theorie wahrer und falscher Sätze bei Platon", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, pp. 113-152.
- LOUX, M. (1991), *Primary Ousia*, Ithaca & London, Cornell University Press.
- LUKASIEWICZ, J. (1920), "Three-Valued Logic", *Ruch Filozoficzny*, vol. 5.
- LUKASIEWICZ, J. (1956), *Aristotle's Syllogistic*, Oxford, Oxford University Press.
- MAIER, H. (1969-70), *Die Syllogistik des Aristoteles* (I-III), Hildesheim (reimpr. de la ed. Tubinga, 1896).
- MANSFELD (1990), "Historical and Philosophical Obstacles and Person's", en KENFERD (Ed.), *The Sophists and their Legacy. Proceedings of the fourth international Colloquium on Ancient Philosophy*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, pp. 38-53.
- MARCOS DE PINOTTI. G. E. (2009), "Platón versus Gorgias. *Lógos y aisthesis*", en *Estudios platónicos, Sobre o ser e aparecer, o belo e o bem*, São Paulo, Edições Loyola, pp. 75-90.
- MARCOS DE PINOTTI. G. E. (2000), "Las falacias en torno a la falsedad. Una lectura de *Eutidemo* 283e-286b a la luz de la solución del *Sofista*", en ROBINSON, T. and BRISSON, L. (eds.), *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia-Verlag.
- MÁRSICO, C. (2005), "II. La necesidad de pensar lo que es. Antístenes y la fundamentación semántica de la verdad como adecuación" en CASTELLO, L. A. Y MÁRSICO C. (Eds.), *El lenguaje como problema entre los griegos*, pp.109-132.
- MCCABE, M. M. (2000), *Plato and His Predecessors: The Dramatisation of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MELE, A. R. (1981), "Aristotle on Akrasia and Knowledge", *The Modern Schoolman* LVIII, pp. 137-157.
- MIÉ, F. (2005), "Sustancia e inherencia en las *Categorías* de Aristóteles", *Diánoia* V. L N° 55, pp.17-53.
- MIGNUCCI, M. (1986) "Aristotle's Definition of Relatives in Cat. 7, *Phronesis* XXX ½, pp. 101-127.
- MIGNUCCI, M. (1996), "Vérité et Pensée dans le *De Anima*" en Viano, C. (Ed.), *Corps et Ame sur le De Anima d' Aristote*, Paris, Vrin, pp. 405-422.
- MILLER, F. D. (2012), "Aristotle on the Separability of Mind", en Shields C. (Ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, pp. 306-39.
- MODRAK D. K. W. (1981), "Koiné aisthesis and the discriminations of sensible differences in *De anima* III. 2", *Canadian Journal of Philosophy* 11, pp. 405-423.
- MODRAK D. K. W. (1987), *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MODRAK D. K. W. (2009), *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge, Cambridge, University Press.

- MORALES, F. (1984), "Relational attributes in Aristotle", *Phronesis* 39 (3), pp. 255-274.
- MORAVCSIK, J. M. E. (1960), "SUMPLOKE EIDON and the genesis of LOGOS", *Archiv für Geschichte der Philosophie* XLII, pp. 177-129.
- MORAVCSIK, J. M. E. (1962), "Being and meaning in the Sophist", *Acta Philosophica Fennica* 14, pp. 23-78.
- MORAVCSIK, J. M. E. (1973), "Plato's Method of Division", en Moravcsik, J. M. E. (ed.), *Patterns in Plato's thought*, Dordrecht-Holland/Boston-USA, D. Reidel Publishing Company, pp. 158-180.
- MOREAU, J. (1961), "Aristote et la vérité antéprédicative", en Mansion, S. (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode. Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1er septembre*, Louvain, Nauwelaerts, pp. 21-33.
- MORROW G. R. (1970), "Plato and the Mathematicians: An Interpretation of Socrates' Dream in the Theaetetus", *Philosophical Review* 79 (3) 309-333.
- MOVIA G. (1997), "Psicología", en Berti E. (Ed.), *Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Retorica*, Roma - Bari, pp.143-172.
- MURPHY N. R. (1934), "The Simile of Light in Plat'os Republic", *Classical Quarterly*, Vol. XXVIII, pp. 93-102.
- MURPHY N. R. (1951), *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press.
- NEHAMAS, A. (1975/76), "Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues", *Review of Metaphysics* 29, pp. 287-306.
- NEHAMAS, A. (1975a), "Plato on the Imperfection of the Sensible World", *American Philosophical Quarterly* 12, pp. 461-91.
- NETTLESHIP, R. L. (1963), *Lectures on the Republic of Plato*, London, Macmillan.
- NOTOMI, N. (1997), *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge.
- NUCHELMANS, G. (1973), *Theories of the Proposition; Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam-London, North-Holland Publishing Company.
- NUYENS, F. (1948), *L'Evolution de la psychologie d' Aristote*, Louvain, La Haye.
- OEHLER, K. (1962), *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Plato und Aristotle*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- OSCAYÁN, S. (1972), "On six definitions of the *Sophist* 221c-231e", *The Philosophical Forum* 4, pp.174-254.
- OWEN, G.E.L. (1953), "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *Classical Quarterly* 47, pp. 79- 95, reimpresso en ALLEN (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London-New york, Routledge & Kegan Paul, pp. 313-338.
- OWEN G. E. L. (1965), *Aristotle on the Snares on Ontology*, London, Renford Bambrough.
- OWEN G. E. L. (1971), "Plato on not-being", en Vlastos (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford University Press, pp. 223-267.
- OWEN G.E.L. (1975), "The Platonism of Aristotle", en Barnes, Schofield & Sorjabi (Eds), *Articles on Aristotle*, vol. 1, pp. 14-34.
- OWEN G.E.L. (1961), "Tithenai ta phainomena" en Mansion S. (Ed.), *Aristote et les problemes de methode*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, pp. 83-103.

- Reimpreso en Barnes J., Schofield, M. & Sorabji R. (Eds.) (1975), *Articles on Aristotle*, vol. 1, pp. 113-26.
- OWENS J. (1967), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.
- PAPPAS, N. (2013), *The Routledge Guidebook to Plato's Republic*, London and New York, Routledge.
- PEARSON, G. (2005), "Aristotle on Being-as-Truth", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Vol. XXVIII, Oxford, Oxford University Press.
- PECK, A. L. (1952), "Plato and the *mégista géne* of the *Sophist*: a reinterpretation", *Classical Quarterly*, 2, pp. 32-56.
- PELLETIER F. J. (1975). "Incompatibility in Plato's *Sophist*", en *Dialogue*, 14, pp 143-146
- PHILIP, J. A. (1961), "Mimesis in the *Sophist*, *T.A.P.A.* 92, pp. 453-468.
- POLANSKY R. (2007), *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press.
- PRIOR, A. N. (1965), *Time and Modality*, Oxford, Oxford University Press.
- RABOSSI, E. (1982), "Lenguaje, Pensamiento y Realidad: Peri Hermeneias 16a", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, VIII/2, pp. 169-180.
- RAPPE, S. (2000), "Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus*" en *Classical Philology*, pp. 282-303
- RAVEN, J. E. (1953), "Sun, Divided Line and Cave", en *The Classical Quarterly*, N. S., Vol III, pp. 22-32.
- REALE, G. (1980), *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, Albany-New York, SUNY Press
- RIST, J. H. (1964), "The Immanence and Transcendence of the Platonic Form", *Philologus* Vol. 108 (3/4), pp. 217-232.
- RIST, J. (1966), "Notes on De Anima 3.5", *Classical Philology* 61, pp. 8-20.
- RIST, J. H. (1975), "Plato's earlier theory of forms?" en *Phoenix* Vol. 29, pp. 336-357.
- ROBINSON, R. (1953), "Socratic Definitions", en *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford University Press, pp. 49-60.
- ROBINSON, R. (1963) "Hypotesis in the *Phaedo*" en *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, Oxford University Press, pp. 123-145.
- ROBINSON, H. M. (1983), "Aristotelian Dualism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I, pp.123-44.
- ROMEYER DHERBEY & VIANO (1996), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris
- ROSEN, S. (1983), *Plato's Sophist. The Drama of the Original and the Image*, New Haven, Yale University Press.
- ROSS, W.D. (1924, 1948): Aristotle, *Metaphysics*, 2 vols, Oxford, Clarendon Press.
- ROSS, W. D. (1951), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, (trad. castellana, *Teoría de las Ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 1986).
- ROSS, W. D. (1955), "The Date of Plato's *Cratylus*", en *Revue Internationale de Philosophie* 32, Bruxelles, pp. 187-96.
- ROSS, W. D. (1964), *Aristotle*, London-New York, University Paperbacks.
- ROSSI, G. (2011), *El Azar Según Aristóteles. Estructuras De La Causalidad Accidental En Los Procesos Naturales Y Prácticos*, Sankt Agustin, Verlag.
- ROSSITO, C. (2000), *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Nápoles, Bibliopolis.

- RYLE G. (1939), "Plato's *Parmenides*", *Mind* 48 Vol. 48 (Issue 191), pp. 129-151.
- SAINATI, V. (1986), *Storia dell' Organon Aristotelico*, vol. I, Firenze.
- SANTA CRUZ, M. I. (2012), "Sobre la categoría de relativos en Platón y Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXVIII N°1, pp. 5-30.
- SCHLEIERMACHER F.(), *Platons Werke*, Berlin, 1804-10, II/2, 3 éd. 1885, p. 19
- SCHOFIELD, M. (1978), "Aristotle on Imagination", en Nussbaum, M. & Rorty, O. (Eds.) (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, pp. 249-278.
- SCHOFIELD M. (1982), "The denouement of the *Cratylus*", en Schofield M., Nussbaum M. (Eds.), *Language and logos*, Cambridge, University Press.
- SCHWEGLER, A. (1848), *Die Metaphysicam des Aristoteles IV*, Tübingen.
- SEDLEY D. (2003), *Plato's Cratylus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SEGAL C. P (1962), "Gorgias and the Psychology of Logos", *Harvard Studies in Classical Philology* 66, pp. 99-155.
- SHEPARD D. J. (2009), *Plato's Republic*, Edimburg, University Press.
- SHIELDS, C. (1993), "Some Recent Approaches to Aristotle's *De Anima*, en Hamlyn, D. W. (Ed.), *Aristotle, "De Anima, Books II and III (with passages from Book I)*, Oxford, pp. 157-181.
- SCHIPPER, E W. (1964), "The Meaning of Existence in Plato's *Sophist*", *Phronesis* IX (1), pp. 38-44
- SIM, M. (Ed.) (1999), *From puzzles to principles?*, Maryland, Lexington Books.
- SISKO, J. (2000), "Aristotle's *Nous* and the Modern Mind", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 16, pp. 177-98.
- SMITH, N. (1998), *Plato: Critical Assessments (Volume 2: Plato's Middle Period: Metaphysics and Epistemology)*, Routledge.
- SOLMSEN, F. (1968), "Dialectic without the Form" en Owen G.E.L. (Ed.), *Aristotle on Dialectic, The Topics: Proceedings of the third Symposium Aristotelicum*, Oxford, Clarendon Press, pp. 49-68.
- SORABJI, R. (1979), "Body and Soul in Aristotle", en Barnes J., Schofield M., & Sorabji R. (Eds.), *Articles on Aristotle (Psychology and Aesthetics)*, London, Bloomsbury Academic, pp.42-64.
- SORABJI, R. (1980), *Necessity, cause, and blame: Perspectives on Aristotle's theory*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- SPANGENBERG, P. (2010), *El enfrentamiento entre sofística y filosofía ante el problema de la verdad*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Buenos Aires.
- SPRAGUE, R. K. (1962), *Plato's Use of Fallacy*, Lonson, Routledge and Kegan Paul.
- SPRAGUE, R. K.(1972), *The Older Sophists*, Columbia, University of South Carolina Press.
- STENZEL, J. (1961), *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. 3 Aufl. Unveräd. Nachdr., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bucheges.
- STEINTHAL, H. (1961), *Geschichte der Sprachwissenschaft den Griechen und Römern*, Georg Olms, Hidesheim.
- SZABÓ A. (1969), *Anfänge der griechischen Mathematik*, München, Oldenbourg.
- TATE, J. (1928), "Imitation in Plato's *Republic*", *Classical Quarterly* 22, pp. 16-23.

- TATE J. (1932), "Plato and imitation", *Classical Quarterly* 26, pp. 161-169.
- THORP, J. (1982), "Aristotle on Being as Truth", *De Philosophia* 3, pp. 1-9.
- TONTI S. L. (1996), "La dialéctica como ciencia de la *sumploké ton eidón* en *Sofista* 253c-254b", *Revista de Filosofía y Teoría Política* Nro. 31-2, pp. 328-340.
- TRENDELENBURG, F. A. (1963 [1845¹]), *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, Hidesheim.
- TUGENDHAT, E. (1998), [1966¹], "El concepto de verdad en Aristóteles", en *Ser, Verdad y Acción. Ensayos Filosóficos*, trad. cast., Barcelona, Gedisa, pp. 165-175.
- VAN RIEL G. D. P. (2017), "Perspectivism in Plato's Views of the Gods", en Destrée, P. & Edmonds, R. (Eds.), *Plato and the Power of Images*, Leiden, Brill, pp. 107-120.
- VIANO C.A. (1986), La storiografia platonica tra confutazione e interpretazione, en Cambiano G. (Ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino, Tirrenia Stampatori, pp. 85-100.
- VIGO, A. (1996), *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeitontologische Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg-München, Freiburg-München.
- VIGO, A. (1998), "Verdad práctica" en H. J. Padrón (ed.), *Aristóteles* (Actas de las Primeras Jornadas Aristotélicas Argentinas, Mendoza 1996), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, p. 118-132.
- VIGO, A. (2006), *Estudios Aristotélicos*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- VIGO, A. (2007), *Aristóteles: una introducción*, Santiago, IES.
- VERDENIUS, W. J. (1949), *Mimesis, Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us*, Leiden, Brill.
- VERDENIUS, W. J. (1981), "Gorgia's Doctrine of Deception", en Kenferd (1981), pp. 116-129.
- VERSENYI, L. (1962), "Protagoras Man-Measure Fragment", en *American Journal of Philology* LXXXIII 2, pp. 178-184.
- VLASTOS, G. (1965), "Degrees of Reality in Plato", en Bambrough R. (Ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, New York, Humanity Press, pp. 1-19.
- VLASTOS, G. (1969b), "Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period", *The Philosophical Review* 78, pp. 74-78. Reimpr. en Id. (1973, 1981), *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, pp. 335-41.
- VLASTOS, G. (1973), "An ambiguity in the *Sophist*", en *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, pp. 270-322.
- VLASTOS, G. (1976), "What Did Socrates Understand by His 'What is F?' Question?", *Platonic Studies*, Princeton, Princeton University Press, pp. 410-17.
- VLASTOS, G. (1974), "A Note on Pauline predication in Plato", *Phronesis* 19, 95-101.
- Von Wright, G. H. (1984), "Truth, knowledge and modality", *Philosophy papers*, Volume III. Oxford, Basil Blackwell.
- VOLPI, F. (1999), "Rehabilitación de la filosofía práctica y neoaristotelismo", *Anuario Filosófico*, Vol. XXXII, Vol. 1, Universidad de Navarra, pp. 315-342.
- WEDIN, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, CT, Yale University Press.
- WEDIN, M. V. (1990), "Collection and Division in the *Phaedrus* and *Statesman*", en *Philosophical Inquiry* 12, pp.1-12.

- WEDIN, M. (2000), *Aristotle's Theory Of Substance*, New York, Oxford University Press.
- SCALTAS, D., CHARLES D. & GILL, M.L. (eds.) (2000), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press.
- WELSH, W. (1987), *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- WILLIAMS B. (1982), "Cratylus' Theory of Names and its Refutation", en M. Schofield & M. Nussbaum (Eds.), *Language and logos*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 83-94.
- WHITAKER, C. W. A. (1996), *Aristotle's De Interpretatione: Contradiction and dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- WHITE, N. (1976), *Plato on Knowledge and reality*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- WHITE, M. J. (1981), *Fatalism and causal determinism*, *Philosophical Quarterly* 31, pp. 231-41.
- WILPERT, P. (1940), "Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff", *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 53, pp. 3-16; citado por la reproducción en Hager (Ed.) (1972), *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Darmstadt, pp. 106-21.
- WOLENSKI, J. (1994), "Contributions to the History of the Classical Truth-Definition", en *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, 9, pp. 481-95.
- WOLFSORT, D. (2008), "Trials of Reason: Plato and the Crafting of Philosophy", Oxford, Oxford University Press.
- WOODS, M. J. (1975), "Substance and Essence in Aristotle", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 75 (1974 - 1975), pp. 167-180.
- XENAKIS, J. (1957), "Plato on Statement and Truth-Value", *Mind* 66, pp.165-172.
- ZUCCANTE G. (1916), "Antistene nei dialoghi di Platone", en *Rivista di Filosofia* vol. 19, pp. 550-81.

