

308913

6
?ej-



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA U.N.A.M.

"APOPHANSIS" EN PERI HERMENEIAS
I-VI

TESIS CON
FOLIA DE ORIGEN

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A:
JOSE LUIS RIVERA NORIEGA

Director: Dr. Jorge Morán y Castellanos



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Introducción

Tomás de Aquino reconoce varias «operaciones del entendimiento»: la «aprehensión de los indivisibles», la «composición y división» y el razonamiento. Suele identificarse con estas tres operaciones otras tantas «formas de expresión», esto es, voces que vendrían a significar esos pensamientos simples (palabras aisladas: «esto»), formas judicativas («esto es aquello») o razonamientos («si esto, entonces aquello»).

La explicación de estos tres tipos de conocimiento puede inducir a describir la abstracción como un cierto «acto intelectual», inmediato y perfecto, por el cual, primero, conocemos la «esencia» de las cosas, y sólo en un segundo momento, «juzgamos» o atribuimos algunas cosas a aquella esencia misteriosamente conocida. El razonamiento se desprende de estas dos formas previas de conocimiento casi automáticamente: después de conocer la «quiddidad» de las cosas, y algunos de sus atributos, deducimos otros atributos por la mera disposición de los términos del razonamiento.

En ciertos momentos, los escritos de Tomás de Aquino dan pie a semejante interpretación (recordamos entre ellos el de *Summa Theologiae* I, 86, 5 c, y el de *In XI Met. lect.*

1; Marietti, 2154). El mismo texto de Summa Theologiae sugiere la sospecha que motiva este trabajo: «El entendimiento puede conocer su conformidad con el objeto inteligible; pero no lo percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino juzga que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando primeramente conoce y dice lo verdadero. Esto lo hace el entendimiento componiendo y dividiendo, ya que en toda proposición aplica alguna forma significada por el sujeto o la remueve de ella».

La tesis a probar es, pues, que la simple aprehensión no es la forma perfecta del conocimiento, sino que depende esencialmente de la composición, que da a conocer la cosa completa. La base del conocimiento intelectual sería, efectivamente, la abstracción de la quidditas de las cosas; pero el conocimiento perfecto se da al componer aquella cosa cuya esencia se conoce.

Se pretende subrayar, por tanto, la importancia de distinguir «simple aprehensión» y «composición y división» de «término» y «juicio» (palabras que Aristóteles y Tomás de Aquino usaron con un contenido muy determinado) como base del conocimiento de la verdad y la falsedad, y averiguar, basados fundamentalmente en Peri hermeneias, cuál es el análisis de Aristóteles de los enunciados significativos, y entender por qué sólo en la proposición se conoce la verdad y la falsedad.

I Observaciones sobre el enunciado significativo

1. Esquema de la obra.

Peri hermeneias se divide claramente, a mi juicio, en tres partes. La primera, que comprende únicamente al capítulo I, constituye una especie de proemio a la obra. La segunda parte sienta los elementos de la interpretación; y la última desarrolla la división de la proposición, una teoría de la oposición y contradicción de enunciados y de la proposición modal. Por lo que a esta investigación toca, basta estudiar las primeras dos partes. El programa de ella está resumido en las primeras líneas del tratado:

Primero se pregunta que sean en nombre y el verbo, la afirmación, la negación, la proposición y el enunciado (Mtpñ 1; Bk 16a1-4).

<1> Primum oportet constituere <2> quid sit nomen et quid sit verbum, <3> postea, <4> quid sit negatio et affirmatio <5> et enunciatio et oratio (Mbphñ; Bk 16a1-2)

<1> proton dei thesthai <2> ti onoma kai ti rema; <3> epeita <4> ti estin apofasis kai katafasis <5> kai apofansis kai logos (Mbphñ; Bk 16a1-2)

Aristóteles se concentra, entonces, en tres pares de términos para describir la interpretación:

Nombre (onoma)-verbo (rhema)
 Afirmación (katafasis)-negación (apofasis)
 Proposición (apofansis)-enunciado (logos)

Como se podrá corroborar al seguir la exposición, nombre-verbo se estudian como principios de la proposición; afirmación-negación como especies de la proposición simple, y enunciado como género de la proposición. El término medio de todos estos conceptos es la proposición (apofansis).

Aristóteles encuentra los elementos de la proposición en un análisis gramatical y lógico del enunciado ordinario. Los productos finales de ese análisis son nombre y verbo. El capítulo II se dedica entonces al estudio del nombre, el capítulo III al estudio del verbo, el IV a la afirmación y la negación, el V a la proposición y al enunciado, y el VI a las especies de la proposición, la afirmación y negación. El resto del capítulo I se dedica a hacer algunas observaciones de los términos a considerar. Se trata de un esbozo de teoría del significado.

2. El estatuto simbólico del lenguaje.

La unión entre la teoría del conocimiento y la teoría de la proposición es un poco abrupta en Aristóteles. Se enuncia así:

Son símbolos [lo que está] en la voz de las afecciones [que están] en el alma y lo escrito [es símbolo] de lo [que está] en el sonido. (Mtp 2; Bk 16a4-6)

<1> Sunt ergo ea que sunt in voce, <2> earum quae sunt in anima passionum notae: <3> et ea quae scribuntur, <4> earum que sunt in voce (Mbph2; Bk16a3-4)

<1> esti men oun ea ta en phone, <2> ton en te psyje pathematon symbola, <3> kai ta graphonema, <4> ton en phone (Mbph2; Bk16a3-4)

Las afecciones del alma, de las que éstas [las voces] son signos, son las mismas para todos, como las cosas de las que éstas [las afecciones del alma] son semejanzas (Mtph 3; Bk 16a7-8) (1).

<1> quorum autem hae primorum primo notae sunt <2> eaedem omnibus passionibus animae sunt: <3> et quorum hae similitudines, <4> res etiam eaedem (Mbph4; Bk16a6-7)

<1> on mentoi tauta semeia protos <2> tauta pasi pathemata tes psyjes <3> kai on tauta omoiomata <4> pragmata ede tauta (Mbph4; Bk16a6-8)

Aristóteles establece una relación entre las afecciones del alma (ta pathemata tes psyjes) y los voces (phones), y entre las mismas voces y la escritura (ta graphomena). Las voces simbolizan afecciones del alma, y las letras simbolizan los sonidos. El binomio «cosas» (ta pragmata)-afecciones del alma (ta pathemata tes psyjes) completa el anterior, afecciones-sonidos. Resulta entonces un trinomio de dos elementos que puede esquematizarse así:

Lo simbolizado-El símbolo
Cosas-afecciones del alma
Afecciones del alma-vozes
Voces-letras

De modo que lo escrito, lo dicho y lo «sentido» se refieren en última instancia a «lo que es» [las cosas]. La mente del que habla ha concebido algo acerca de las cosas; y aquello que ha concebido puede ser significado mediante palabras --las voces--. A su vez, las palabras pueden suplirse mediante letras, y podemos poner nuestras «concepciones de las cosas», nuestros «símbolos» de las cosas mismas, por escrito.

Este trinomio aristotélico cosas-afecciones-voces-letras enfrenta muchas dificultades. En primer lugar, parece que las «afecciones del alma» no son, como tampoco las cosas, las mismas para todos. La razón que pudiera aducirse es que no puedo conocer lo que hay en otras mentes, y acaso tampoco, con toda precisión, lo que hay en la mía. Las cosas del mundo externo pueden ser objetivamente las mismas, pero no puede ser objetivo lo que piense de las cosas (2).

Segundo: las palabras son «signos» (*symbola*) de las afecciones del alma. Si antes parecía oscuro que una misma «cosa» estuviera como una «afección del alma», idéntica para todos, ahora es más difícil admitir que una «palabra» sea «símbolo» de la afección. La palabra es distinta de la cosa que significa («casa» es algo distinto a una casa, como agudamente observaba Gorgias (3)), y si la relación entre la palabra y la cosa es necesaria, ¿por qué hacer mediar una «afección del alma» entre ellas? (4).

Tercero: no necesariamente lo escrito (*ta graphomena*) es signo del sonido. De hecho, la escritura fonética fue la última en desarrollarse. Los sistemas de escritura primitivos eran ideográficos: representaban conceptos más que sonidos (5).

La primera cuestión es desviada por Aristóteles hacia otro terreno:

Mas sobre estas cosas [cómo las afecciones son «símbolos» de las cosas] se pregunta en los [libros] sobre el alma. Otro es el asunto. (Mph5; Bk: 16a7-8)

De his itaque dictum est in his, quae dicta sunt de anima: alterium est enim negotii (Mbph5; Bk16a7-8)

peri men oun touton eireta) en tois perisijes, alles gar pragmateias (Mbph5; Bk16a7-8)

La referencia no parece conducir a algún texto específico del *De anima*, señala Tredennick (6), sino al estudio del alma. Estudiar la correspondencia entre las cosas y las afecciones del alma es esencialmente distinto de estudiar las voces y sus significados «objetivos». Según los mismos supuestos aristotélicos, a diferentes ciencias corresponden principios distintos (7). La inatingencia de un estudio de semejante naturaleza es claro: dado que los principios del viviente --en el cual se dan las afecciones de que son signos las palabras-- son distintos de los del ser vivo que da los significados, no es pertinente traslapar ambos asuntos. Es indispensable la mención de uno en otro, pues las significaciones se dan en el entendimiento del ser vivo llamado hombre, según Aristóteles; pero su diferencia real hace imposible la reducción a un estudio unitario. La discusión de este asunto debe hacerse al margen del comentario al *Peri hermeneias* (8).

A continuación, suponiendo que las «voces» simbolicen las afecciones del alma, Aristóteles escribe:

Así como hay pensamientos en el alma que no tienen la verdad o la falsedad, hay otros que tienen necesariamente una de las dos, así en los sonidos. (Mtpb 6; Bk 16a9-11:

<1> Est autem, quemadmodum in anima aliquoties quidem intellectus sine vero vel falso,
<2> aliquoties autem cui iam necesse est horum

alterum inesse; <3> sic etiam in voce (Mbphó; Bk16a9-11)

<1> Esti d', hosper en te psije hote men noema aneu tou alethenein e pseudesthai <2> hote de ede o anagke touton hyperjein thateron <3> houto kai en te phone (Mbphó; Bk16a9-11)

Subrayamos el término pensamientos (noemata), porque es un término reservado por Aristóteles para referirse a las concepciones intelectuales. Aristóteles relaciona estas noemata con tes phones, como lugares donde residen la verdad y la falsedad. Es decir, parece que se ha restringido repentinamente el significado de las voces de ta pathemata tes psyjes en Bk 16a4-6 a ta noemata en Bk 16a9-11.

Existen varias explicaciones. Tomás de Aquino da dos de ellas (9), que en términos generales pueden resumirse así:

1. Se llaman pasiones del alma todas las operaciones, de manera que la concepción del entendimiento se puede llamar pasión.

2. Todo nuestro conocimiento se da con fantasmas, que sólo se pueden dar con una pasión corporal.

Las dos, sin embargo, admiten el supuesto «las voces significan las concepciones del intelecto».

Parece que las cosas no son así. Hasta el capítulo II Aristóteles trata propiamente de las voces que significan concepciones del intelecto. En Bekker 16a4-6 no habla todavía de las voces que contienen la verdad y la falsedad. Las voces que contienen la verdad serían efectivamente signos de pensamientos, o concepciones del intelecto, como dice Bekker 16a9-11; aquí (Bk 16a4-6) solamente se ocupa de

las voces en general, y las voces en general significan cualquier afección del alma: mediante una voz expresamos el dolor, la alegría, el placer, la pena y otras semejantes sin que por ello pueda decirse la verdad o falsedad. Simplemente se manifiesta un estado interno. Este es el estatuto general de las voces: significar las afecciones internas.

El pasaje de Bekker 16a9-11 sí hace referencia a las concepciones intelectuales, nos ubica dentro del contexto particular de *Peri hermeneias* y sirve de introducción a la particularidad de los capítulos II y siguientes. Aquí se investigan las voces que significan la verdad y la falsedad (10).

3. La verdad y la falsedad

Aristóteles introduce la verdad en el enunciado del siguiente modo:

Peró lo verdadero y lo falso giran en torno a la composición y división. (Mph 7; Bk 16a12-13)

circa compositionem enim et divisione et veritas est falsitasque (Mbph7; Bk16a12-13)

peri gar synthesin kai diairesin esti to pseudos kai alethes (Mbph7; Bk16a12-13)

Existen muchos pasajes similares en que establece claramente que la verdad de las proposiciones necesita de la composición y la división (11). Explicada la relación entre intelecto y voces debe tratarse ahora de la relación entre composición y división de voces y el valor veritativo del enunciado que significa lo que concibe el entendimiento.

La correspondencia entre las voces y el intelecto respecto de la verdad y la falsedad es: la enunciación simple corresponde con un «pensamiento simple», es decir, sin composición o división; la enunciación compuesta corresponde a un pensamiento complejo, es decir, que reúne a varios elementos simples que poseen alguna unidad. Aquí se asegura que la verdad o la falsedad sólo se da en esa composición de elementos. Una voz simple no dice sino una idea simple, sin verdad o falsedad; una voz compuesta puede decir ya la verdad y la falsedad, bajo ciertas especificaciones.

Aristóteles pone dos ejemplos de la diferencia entre el conocimiento de un término o idea incompleja y el de una proposición:

Los nombres y los verbos en si mismos se parecen a los pensamientos sin composición o división, como «hombre» o «blanco»; aquí todavía no hay verdad o falsedad. (MtpH 9; Bk 16a13-16)

<1> Nomina igitur ipsa et verba consimilia sunt sine compositione vel divisione intellectui; <2> ut est homo vel album, quando non additur aliquid; <3> neque enim adhuc verum aut falsum est (MbphB; Bk16a13-16)

<1> ta men oun onomata auta kai ta remata eolke to eneu syntheseos kai diaireseos noemata <2> oion to anthropos e to leukon, hotan me prostethe ti <3>; oute gar pseudos oute aethes po (MbphB; Bk16a13-16)

De esto hay un ejemplo. «Tragelaphos» significa algo pero sin verdad o falsedad, a menos que se añada el ser o el no ser «simpliciter» o según el tiempo. (MtpH 9; Bk 16a16-18)

<1> Signum huius est, etenim hircocervus significat quidem aliquid, <2> sed quidem aliquid, sed quod nondum verum vel falsum sit, <3> si non

(to) esse vel (to) non esse addatur, <4> vel simpliciter vel secundum tempus (Mbph9; Bk16a16-18)

<1> semeion d' esti toude kai gar o tragelaphos semainei men ti <2> outo de alethes e pseudos <3> ean me to einai e me einai prostethe <4> e aplos e kata ironon (Mbph9; Bk16a16-18)

Los nombres «blanco» y «hombre» tienen un significado en específico, constituyen pensamientos; pero todavía no significan nada verdadero o falso. El pensamiento completo sería aquél que dice algo verdadero o falso. Por eso añade el segundo ejemplo.

Un nombre simple, de preferencia de un ser fantástico, tiene evidentemente un significado, es decir, podemos relacionarlo con un objeto, real o imaginario, que sea denotado por el nombre. «Sirena» significa «mujer con cola de pez». Pero su significación no dice nada de su existencia o inexistencia ni su verdad o falsedad. Para decidir esto, debe añadirse que «sirena» posee algunas características o existe en algún tiempo o contexto (en este caso, las epopeyas de Homero o la mitología griega). Al añadir a «sirena» «cantó a los marinos de Ulises» se indica además algo de la sirena, y con ello, que es, era o será, simpliciter («la sirena existe») o según algún aspecto («la sirena canta ante la nave de Ulises»). Cualquiera de estos enunciados es distinto del primero, «sirena», y le añade algo. Por eso dice Aristóteles que estas voces compuestas pueden ser declaradas verdaderas, en virtud de añadir el ser simpliciter o según algún aspecto.

El último problema es, pues, que la composición añade el ser: «a menos que se añada el ser o el no ser, sea simpliciter o en algún tiempo». Parece que el significado de la proposición está acompañado siempre de la presuposición de un contexto en el que lo significado por los términos es de alguna manera. Las palabras «lomo» y «libro» tienen significados distintos según el contexto, sea la veterinaria o la bibliofilia.

Queda también en el tintero la cuestión de la perfección semántica del término (sea nombre o verbo). Pues parece evidente que, en cuanto el nombre significa algo, significa también sus atributos, es decir, una composición. Decir «sirena» nos hace imaginar a la mujer con patas de gallo: y esto, ¿no es acaso un juicio?

NOTAS

1. Es evidente que, para hacer inteligible el texto, hubo de forzar un poco la traducción. La literalidad se compensa con la exactitud. De todas las traducciones españolas ninguna refleja con tanta precisión el sentido aristotélico de este juego de palabras. Candel, por ejemplo, traduce:

«Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, aquello de lo que estas son semejanzas, las cosas, también son las mismas».

Azcarate aumenta el número de palabras:

«Pero las modificaciones del alma, de las que son las palabras los signos inmediatos, son idénticas para todos los hombres, lo mismo que las cosas, que son una fiel representación estas modificaciones, son también las mismas para todos».

y Samaranch propone leer:

«Pero las afecciones mentales en si mismas, de las que esas palabras son primariamente signos, son las mismas para toda la humanidad, como lo son también los objetos, de los que esas afecciones son representaciones, semejanzas o copias».

El texto, traducido en su modo más literal dice:

«Mas estas son primordialmente signos de las primeras, que son las mismas para todos, y estas semejanzas lo son también de las cuales»

Falta señalar cuales son «éstas» y «aquéllas», que Aristóteles presupone en el contexto, pero que no indica aquí. Por ello es inevitable el circunloquio y los corchetes. Las traducciones, en general, son difíciles de interpretar. Por eso se reproduce un texto trilingüe. La versión griega, transliterada en tipos latinos, la traducción latina de Guillermo de Moerbeke (editada en Marietti) y una castellana, del autor, con ayuda de Jorge Morán, siguiendo las de Skarica, Mirko (TOMAS DE AQUINO: Comentario al Peri hermeneias. Traducción de Mirko Skarica. Universidad Católica de Valparaíso-FONDECYT. Valparaíso, Chile 1990), del latín, y de Miguel Candel (Aristóteles: Categorías. Peri hermeneias. Gredos, Madrid 1988), del griego.

Así pues, perdónese el desorden aparente y prosigase la lectura.

2. Esto es especialmente significativo en términos sociales. Por ejemplo: ¿qué es, o qué hay que entender por democracia?

3. Cfr. GORGIAS DE LEONTINI: Sobre la naturaleza o el no ser. UNAM. México 1966. Hay otra versión de Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1980. Los fragmentos que se refieren al Peri psyjes proceden de SEXTO EMPÍRICO: Adv. mathematicos, VII 65, (DK 82 B 3), y PS. ARISTÓTELES: De Melisso, Xenoph. Gorg., V-VI, 979a12, (DK 82 B 4). Es de suponerse que este primer capítulo trata, como en parte el Cratilo platónico, de resolver las paradojas de Gorgias. La respuesta de Aristóteles a las objeciones gorgianas se reduce a una palabra: *symbolon*. «Casa» no es la casa, sino un *symbolon* de la casa; lo que pensamos no es la casa, sino un *symbolon* de la casa. Gorgias desconecta mundo, pensamiento y palabra. Aristóteles trata, en este esbozo, de reunirlos de nuevo.

4. Puede objetarse, siguiendo a Guillermo de Ockham, que no todas las voces significan concepciones del intelecto, sino que dentro de la proposición las voces significan (suponen por): a) los singulares; b) la afección del alma; c) las mismas voces o palabras que se dicen (cfr. OCKHAM, Guillermo de: *Summa Logicae*. Ed. a cargo de F. Boehner. St. Bonaventure University, New York 1974. I, 64, 4-42; I, 72, 250-256). A ello debe responderse que la suposición personal (a) no puede hacerse sin que el que habla entienda por una palabra algo que está en su inteligencia. En efecto, para poder llamar «hombre» a Sócrates debe tenerse cierta comprensión de «hombre», en virtud de la cual encuentra en Sócrates algo por que lo llame hombre. Para poder llamar Sortes a Sortes debo conocer a Sortes. El trinomio aristotélico debe entenderse así: no que la palabra sea sólo signo de la afección del alma, sino que significa la cosa conocida (Sortes, el hombre) en cuanto es conocida (en la medida en que está en mi como afección). Toda palabra se refiere, directa o indirectamente, a la afección del alma. Y a través de ella, a la cosa nombrada.

5. Cfr. MOOREHOUSE, A.: Historia de la escritura. Fondo de Cultura Económica. México 1961. pp. 15-45.

6. Cfr. Aristóteles: *Categoriae. De interpretatione.* Traducción de Hugh Tredennick. The Loeb Classical Library. Oxford, 1972, pp. 114-115. Añade, además, que probablemente la referencia debe trasladarse de 16a8 a 16a13, y corresponde a *De anima* III, 6 430b15.

7. La teoría aristotélica de la ciencia tiene por principios:

- a) axiomas comunes
- b) premisas genéricas (suposiciones que postulan la existencia del objeto que se estudia)
- c) premisas sobre conexiones atómicas (premisas silogísticas inanalizables)
- d) definiciones nominales.

Las «premisas genéricas» determinan un «género» (Cfr. *An Post* I 28, 87a 38), el género es el término más amplio de que puede hablarse en una ciencia en particular, su existencia se supone y su definición se asume. Según esto, para llegar a introducir dos proposiciones distintas en una misma ciencia deben compartir el género, lo cual no sucede en nuestro caso, entre lenguaje y teoría del conocimiento. Pues mientras el género del primero se define, como se verá adelante, por el «enunciado significativo», el segundo está inscrito en un estudio del ente vivo. Para más información sobre los principios de una ciencia en Aristóteles cfr. HINTIKKA, Jaako: «On the ingredients of an aristotelian science». *Noûs* 6 (1972), pp. 55-69.

8. Cfr. a este respecto los apéndices 1 y 3.

9. Cfr. *In I De interpretatione*, lect. 2, n. 10. Marietti. El editor remite nuevamente a *In III De anima*, lect. 1 probablemente.

10. Podría decirse, por extensión, que se toma el nombre de pasión del alma para las concepciones del intelecto porque las concepciones del intelecto son uno de los géneros de pasión del alma, lo cual no iría nada contra la intención de Aristóteles.

11. Cfr. *Metafísica* VI 4; 1027b29-30: «La síntesis y la división están en el entendimiento»; *De anima* III 6, 430b4-6: «quien compone llevando a cabo cada unión es el entendimiento».

II Los elementos del enunciado: nombres y verbos

Después del capítulo introductorio, Aristóteles procede a la explicación de sus tesis. El estudio del enunciado se ordena de las partes al todo, según observa Tomás de Aquino:

Después que Aristóteles determinó acerca del orden de la significación de las voces ahora empieza a estudiar las mismas voces significativas. Y puesto que la intención principal es acerca de la enunciación, que es el objeto de este libro, y en cualquier ciencia es necesario prenocer (praenoscere) los principios del objeto (subiecti), por lo tanto, en primer lugar, estudiará los principios de la enunciación, y después la enunciación misma. (1)

Los capítulos 2 y 3 estudian cada una de las «voces significativas» por separado. En esta exposición se explican conjuntamente para resaltar mejor

a) Por qué son estas dos las voces significativas elementales

b) En qué se parecen

c) En qué se distinguen

1. Texto de la definición

La primera de las partes estudiada es el nombre. De acuerdo al método establecido con anterioridad (2), Aristóteles lo define así:

<1> Nombre es <2> una voz <3> significativa <4> por convención <5> sin indicar tiempo, <6> y

ninguna de cuyas partes es significativa por separado. (Bk16a19-20)

<1> Nomen igitur est <2> vox <3> significativa <4> secundum placitum, <5> sine tempore, <6> cuius nulla pars est significativa, separata. (Bk16a19-20)

<1> onoma men oun estin <2> phone <3> semantike <4> kata syntheken <5> aneu jronou, <6> es meden meros esti semantikon jeiorismenon (Bk16a19-20)

El segundo elemento definido es el verbo:

<1> Un verbo es <2> lo que cosignifica el tiempo, <3> del cual la parte no significa nada más <4> y es siempre signo de aquellas cosas que se dicen de otra (Bk16b6-8).

<1> Verbum autem est <2> quod consignificat tempus, <3> cuius pars nihil extra significat, <4> et est semper eorum, quae de altero praedicantur, nota (Bk16b6-8)

<1> rema de esti <2> to prosseimaion jronon, <3> ou meros ouden semainei joris, <4> kai estin aei ton kath' heterou legomenon semeion (Bk16b6-8)

Los textos están divididos para desglosar todas las partes de la definición, según los criterios que da Tomás de Aquino (3). A continuación seguimos ese desglose casi paso a paso.

1.1 Elementos comunes

En el capítulo anterior se distinguieron las voces que significaban cualquier género de pasión del alma y las que significan las concepciones intelectuales. La definición del «nombre» debe ubicarse dentro de las voces significativas, y esto es lo que hace Aristóteles cuando dice que el nombre es una voz [phone], un sonido emitido para significar algo.

Desde esta perspectiva, la segunda partícula sobra. En efecto, si toda voz emitida significa alguna afección del alma, sobra que Aristóteles añada que sea significativa.

Tomás de Aquino explica que Aristóteles ha puesto esta partícula en la primera parte de la definición porque le interesa distinguir entre las simples voces que emiten los animales y las expresiones que significan concepciones del intelecto. En otras palabras: las voces que significan cualquier afección del alma y las que significan concepciones intelectuales:

Primero pone voz (phone) a manera de género, por medio del cual el nombre se distingue de cualquier otro sonido que no son voces. La voz es un sonido emitido por un animal, con una cierta imaginación, como se dice en el De Anima II (4).

Se añade la primera diferencia: significativa (semantike), para distinguirlo de los sonidos que no tienen significado, ya sea de la voz con letras y articulada, como «biltris», ya sea sin letras y no articulada, como un silbido hecho para nada. Y puesto que ya antes se habló de los sonidos con significado, a partir de aquellas premisas concluye que el nombre es una voz significativa (5).

Tomás de Aquino no supone, en primera instancia, que se esté hablando expresamente de voces significativas de pensamientos. Por eso se preocupa en definir desde el principio, distinguiendo el simple sonido gutural del animal, que también significa una pasión del alma, de la voz; y dentro de las voces, las que son articuladas y formadas por sonidos vocálicos (conjunciones de fonemas, sin significado: «cachipeto», «brtlsm») y las que no lo son (un silbido espontáneo; porque los silbidos pueden llegar a

significar desde la alegría hasta el insulto), respecto de las voces que significan concepciones del entendimiento. Desde ahora llamará «voz» sólo a éstas últimas.

La siguiente parte de la definición añade que se trata de ser voz significativa por convención. Esto sirve para distinguir mejor entre las voces naturales y las que forman parte del enunciado. Si Aristóteles se pone tan abiertamente del lado del convencionalismo es porque debe entender que que las voces naturales son comunes a todos los animales, y deben ser distintas a las que utilizan los hombres para comunicarse.

<1> Por convención, <2> quiere decir que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, <3> sino sólo cuando se convierte en símbolo; <4> puesto que también indican algo los sonidos inarticulados, <5> como los de los animales, ninguno de los cuales es un nombre (Mbph13; Bk16a27-29)

<1> secundum placitum vero, <2> quoniam naturaliter nomen nullum est, <3> sed quando fit nota; (4) nam designat et ilitterati soni, <5> ut ferarum, quorum nullum est nomen (Mbph13; Bk16a27-29)

<1> to de kata syntheken, <2> hoti physei ton onomaton ouden estin, <3> all' hotan genetai symbolon, <4> epei delousti ge ti kai oi agrammatoi psophoi, <5> oion therion, on ouden estin onoma (MBph13; Bk16a27-29)

Esta insinuación nos introduce claramente en el problema del nombrar. Dado que Aristóteles no ofrece a lo largo del texto una explicación de cómo se denominan las cosas, tenemos que tomar provisionalmente la que ofrece Tomás de Aquino.

Se toma el nombre aquí: como comunmente significa cualquier dicción impuesta para significar alguna cosa (*aliquam rem*) (6).

Esta escueta aclaración sirve para decir algo acerca de la denominación. Nombrar algo consiste en asignar un sonido a una determinada concepción del intelecto para referirse a alguna cosa conocida. En este sentido, cualquier palabra establecida por convención es un nombre, porque sirve para referirnos a algo. Los sonidos articulados llamados «nombres» lo son por convención porque los otros sonidos emitidos por los animales significan sus afecciones por naturaleza: simplemente sus estados de ánimo, el miedo, las reacciones ante el peligro, la ira, etcétera. Ninguno de ellos es nombre. El nombre es una voz articulada susceptible de entrar en composición con otros elementos y no puede ser equiparada con las voces animales o las mismas voces inarticuladas del hombre, cuando significan cualquiera de estas cosas (gemidos, llanto...).

Tenemos, pues, dos aspectos en el nombre. Por un lado, su parte material, es decir, ser «voces» o «sonidos articulados». Por el otro, el uso de designar cosas distintas de ellos mismos. El término griego *symbolon*, es elocuente. Un *symbolon* es una contraseña, un medio para identificar una cosa o persona. Uno es el nombre de la cosa (que es nombre por convención) del motivo por el cual se le pone el nombre, que es natural. Tomás de Aquino lo dice sintéticamente de esta manera:

un nombre se impone para significar unum simplicem intellectum; otra cosa es aquello a lo

cual se le impone un nombre para significarlo, de aquello que el nombre significa; como el nombre «piedra» se impone a una lesión del pie, el cual no significa y, sin embargo, se impone para significar el conocimiento de una cosa (7).

La cuarta característica que Aristóteles atribuye al nombre lo distingue formalmente del verbo, por lo que se estudia más adelante.

Por último queda por explicar la partícula mientras que ninguna parte de él tiene significado si se le considera separada del todo. En las palabras que siguen esta descripción, Aristóteles ofrece una explicación de la misma:

En el nombre «kallippos» -caballo hermoso-. «hippos» -caballo- no significa nada por sí mismo, como en el enunciado «un hermoso caballo» (Mbphi; Bk16a21-22)

in nomine vero quod est equiferus, ferus per se nihil significat, quemadmodum in oratione, quae est, equus ferus (Mbphi; Bk16a21-22)

en gar to Kallippos to hippos ouden auto kath' eauto semainei, hosper en to logo to kalos hippos (Bk16a21-22)

En un nombre compuesto, que se toma como una unidad semántica, ninguna de las partes tiene un significado por se, sino como parte de los sonidos del nombre. Un ejemplo más cercano a nosotros es la palabra «tio vivo». Un «tio vivo» es un carrusel, y si se quisiera conocer su significado descomponiéndolo en sus partes se llegaría a otra conclusión. Pues un «tio vivo», en castellano ordinario, es un «tipo listo»; algo que nada tiene que ver con los juegos infantiles.

Por lo tanto, la unidad semántica de los nombres es independiente de sus partes. Una investigación etimológica

podría ayudar a su comprensión; pero la diferencia respecto de sus partes aparentes es clara.

La definición del verbo, por su parte, omite claramente las primeras aclaraciones relativas al nombre, y parte de un lugar más remoto (8), que es decir sólomente que es voz, e inmediatamente se detiene a explicar las diferencias que tiene con el nombre. Tomás de Aquino lo explica con una razón de puro sentido común:

Hay que tener en cuenta que Aristóteles, estudiando con brevedad, no da en la definición del verbo lo que es común al nombre y al verbo, dejando a la comprensión del lector lo que ya dijo en la definición del nombre (9).

Se puede establecer, por tanto, una relación entre los términos empleados para definir el nombre y el verbo de la siguiente manera:

Son afines en ser [1] sonidos [2] que poseen un significado (primero, afecciones del alma, después, las cosas que las afecciones representan) [3] establecidos de manera convencional (significan cosas distintas de su materialidad, con cierta arbitrariedad, pues por naturaleza son sólo sonidos) [4] ninguna de cuyas partes significa separada del todo.

1.2 Diferencias

El capítulo II, que hemos seguido parcialmente, pone todos los elementos comunes a nombre y verbo y el III desarrolla la diferencia. El nombre, dice literalmente Aristóteles, no hace ninguna referencia al tiempo; el verbo, en cambio, no solamente lleva consigo un significado

particular, sino que posee además una referencia temporal, y además, indica siempre que algo se dice o se afirma de algo.

1.2.1 El verbo cosignifica el tiempo

Tomás de Aquino anuncia algo desde el comentario al capítulo II, cuando dice:

Hay que aclarar que acerca del tiempo se pueden considerar tres cosas. Primero, el tiempo mismo, en cuanto que es una realidad, y así se puede significar con el nombre, como cualquier otra cosa. Segundo, como aquello que es medido por el tiempo, en cuanto tal: y como aquello que en primer lugar y principalmente es medido por el tiempo es el movimiento, en lo cual consiste la acción y la pasión, por tanto los verbos que significan la acción o la pasión significan implicando el tiempo. La substancia considerada en sí misma, en cuanto que se significa por el nombre o por el pronombre, no tiene en cuanto tal una medida temporal, sino sólo en cuanto está supeditada al movimiento, como cuando se significa por el participio. Por tanto, el verbo y el participio significan con el tiempo, pero no el nombre y el pronombre. Tercero, se puede considerar como la misma relación de tiempo que mide, lo cual se significa por los adverbios de tiempo, como «mañana», «ayer» y otros semejantes (10).

Tomás de Aquino dice, en primer lugar, que se puede significar la misma realidad del tiempo mediante un nombre; en el tercero, que se puede designar mediante una palabra la relación entre los diversos instantes del tiempo y llamarlos mediante nombres relativos: «mañana» en relación al «hoy», y «ayer» en relación al presente, etcétera.

Pero el párrafo subrayado es el más importante para entender la distinción entre el nombre y el verbo. A juicio de Tomás de Aquino, mientras el nombre significa principalmente la substancia el verbo puede significar la

acción de la cosa. El verbo significa acción o pasión; pero como ellos implican cierto acto, que primariamente se da en el movimiento y el movimiento es medido por el tiempo, se sigue que el verbo cosignifica de alguna manera el tiempo.

<1> Digo que cosignifica el tiempo, <2> como «salud» es un nombre <3> y «está sano» es un verbo, <4> pues cosignifica que existe ahora (Mbph18; Bk 16b8-10)

<1> Dico vero quoniam cosignificat tempus; <2> ut cursus (valetudo) quidem nomen est, <3> currit (valet) autem verbum: <4> cosignificat enim nunc esse (Mbph 18; Bk 16b8-10)

<1> légo d'hoti prossemainei ironon, <2> oion hugieia men onoma, <3> to de hugiainei rema, <4> prossemainei gar to nun hyparjein (Mbph 18; Bk 16b8-10)

Tomás de Aquino comenta este texto así:

Primero explica que el verbo cosignifica el tiempo. Por ejemplo «salud», que significa la acción no a manera de acción, sino a manera de cosa en sí existente, no cosignifica el tiempo, sino que es un nombre. «Está sano», en cambio, es un verbo que significa acción. Cosignifica el tiempo porque es propio del movimiento ser medido por el tiempo. Las acciones nos son manifiestas en el tiempo. Se ha dicho antes que cosignificar el tiempo es significar algo medido por el tiempo. Una cosa es significar el tiempo principalmente, como una cierta cosa, y otra es significar con el tiempo, lo cual no conviene a los nombres, sino solo a los verbos (11).

Existe una distinción, real pero sutil, entre la acción del verbo tomada por sí misma y la acción cosignificada por el verbo mismo. La distinción se muestra nuevamente mediante un ejemplo típico: «salud», el nombre del estado del individuo, se distingue de lo que se significa mediante la expresión «está sano», y aún de la expresión «estar sano». La «salud» es la perfección misma tomada como sujeto; «estar

sano» es la acción, pero tomada sin un sujeto determinado; «está sano» ya cosignifica la acción del sujeto determinado que «realiza» la salud. Esta última ya significa una acción concreta de un agente concreto en el tiempo; ya significa el movimiento. Por esto el verbo no sólo significa una cosa determinada, sino que además tiene una significación temporal.

1.2.2 El verbo significa inherencia

La última partícula («y es siempre signo de aquellas cosas que se dicen de otra») llama la atención de Tomás de Aquino y se dedica a comentarla ampliamente.

Los verbos infinitivos, cuando se ponen en lugar del sujeto, tienen carácter de nombre; por este motivo en el griego y en el latín vulgares una locución se les puede poner un artículo como a los nombres. La explicación de esto está en que lo propio del nombre es que signifique algo como existente *per se*; y lo propio del verbo es significar la acción o la pasión.

La acción tiene tres significaciones: una, en abstracto, como una cierta cosa, y así se significa por medio del nombre, como cuando se dice «acción», «pasión», «caminata», «carrera», y otros semejantes; otra, es a manera de acción, como algo que sale o inhiere en una substancia como su sujeto, y así se significan los verbos como los otros modos, que son atribuidos por los predicados. Pero puesto que el mismo proceso o inherencia de la acción puede ser aprehendida por el intelecto y significar una cierta cosa, es por esto que los verbos en el modo infinitivos, que significan la misma inherencia de la acción en el sujeto, pueden asumir, como verbos, el carácter de algo concreto, de la misma manera que los nombres significan a las cosas (12).

En el primer párrafo Tomás de Aquino explicita la distinción que habíamos señalado entre nombres y verbos en el modo infinitivo, para concluir en el segundo que la misma

relación de inherencia puede ser nombrada. Es interesante ver cómo introduce la noción de «inherencia» en la razón del verbo. Cuando el intelecto comprende que la acción inhiere en el sujeto significa esa inhesión mediante una atribución verbal, que tomada casi sustantivamente constituye el modo infinitivo, usado como nombre.

Aristóteles sigue explicando cómo significa el verbo en el capítulo III desglosando su función en dos partes: decir cosas de un sujeto o que están en un sujeto.

<1> Y es siempre signo de aquellas cosas que se dicen de otra <2> como aquellas cosas que se dicen del sujeto o están en el sujeto (Mbph 19; Bk 16b10-11)

<1> Et est semper nota eorum, quae de altero dicuntur, nota, <2> ut eorum quae de subiecto dicuntur vel in subiecto sunt (Mbph 19; Bk 16b10-11)

<1> kai aei ton kath'heterou legomenon semeion estin, <2> oion ton kath'hypokeimenou he en hypokeimeno (Mbph 19; Bk 16b10-11)

Tomás de Aquino comenta:

Hay que observar que puesto que el sujeto de la enunciación se significa como a quien le inhiere algo, el verbo significa la inhesión a manera de acción de quien es propio el inherir, y por esto se pone siempre del lado del predicado, y nunca de parte del sujeto, a no ser que se tome como nombre, como ya se ha explicado.

Se dice que el verbo es siempre una expresión de algo que se dice de otro: tanto porque el verbo siempre significa lo que se predica, como porque en toda predicación es necesario que haya un verbo, porque el verbo implica composición, por la cual el predicado se une con el sujeto (13).

Así pues, además de la referencia temporal, lo distintivo del verbo es que cosignifica siempre una inhesión o una composición.

Según lo expuesto, el nombre tiene, en su significación independiente, una significación simple: significa una cosa tomada como «substancia». Digamos, «Hamlet». Según el comentario de Tomás de Aquino, el nombre significa la naturaleza de la cosa o el sujeto, o las dos cosas juntas. «Hombre» significa la naturaleza humana; «este hombre» aquel del que estoy hablando; «Hamlet» es su nombre propio. Ahora bien, en el conocimiento de Hamlet no interviene sólo el sujeto aislado, separado de todo lo demás. También se conoce lo que hace Hamlet y lo que hay en Hamlet. Esto se significa por medio de verbos. Si Hamlet se mueve, decimos «camina», y al separar el «camina» de Hamlet tenemos el infinitivo «caminar» (si nos referimos a la actividad como movimiento) o el nombre «caminata» (si nos referimos a la acción como sustantivo).

Sin embargo, las cosas significadas por los verbos, a menos que se tomen como sustantivos, siempre necesitan de un sujeto en el cual inhieran, y por ello implican necesariamente la composición. Esto tiene algunas complicaciones. Tomás de Aquino muestra su perplejidad ante el enunciado de Aristóteles. ¿Qué quiere decir «decirse de algo» y «estar en algo»?

Es dudoso que Aristóteles añada «de aquellas cosas que se dicen del sujeto o están en el sujeto». Parece que si dice «del» sujeto se esté

predicando esencialmente, como se dice del hombre que es animal. Pero también se dice «en» el sujeto, como si se predicara algo accidental del sujeto, como si se dice que el hombre es blanco. Si los verbos significan la acción o la pasión, que son accidentes, es necesario que siempre signifiquen aquellas cosas que se dice que están «en» el sujeto. No tiene sentido, por tanto, decir «en» y decir «de».

[...]

Pero puesto que Aristóteles usa una disyunción, parece que quiere significar otra cosa. Se puede decir que Aristóteles, al decir que el verbo siempre es signo de aquellas cosas que se predicán de otra, no debe entenderse en el sentido las cosas que se significan por los verbos son predicadas, porque la predicación es más propia de la composición; los verbos mismos son los que son predicados, más que significar los predicados.

Por tanto, hay que entender que el verbo es siempre un signo que predica algunas cosas, puesto que toda predicación se hace por medio del verbo en razón de la composición que implica, ya sea que se predique esencialmente o accidentalmente (14).

Tomás de Aquino parece establecer aquí dos cosas: primero, la distinción entre dos modos distintos de significar de los verbos; segundo, la distinción entre un modo de composición propio del verbo y la composición real. En un sentido, el verbo significa la inhesión de los accidentes en el sujeto, significada por la preposición «en»: la nobleza está en Hamlet, en la proposición «Hamlet es noble». En otro, al parecer, el verbo significa las propiedades de la cosa, significada por la preposición «de»: la animalidad se predica del hombre en la proposición «el hombre es animal».

Tomás de Aquino excluye esta segunda interpretación diciendo: la preposición «de» no significa la predicación

esencial, sino sólo que el verbo significa la composición en la proposición, es decir, que el predicado se predica del sujeto. El verbo se predica «del» sujeto significado por el nombre, porque significa la composición dentro de la proposición. El verbo significa la composición real (de la cosa que está en el sujeto) y la composición del enunciado (del predicado que se dice del sujeto) (15).

Cualquiera de las dos, sintácticamente hablando, implica una composición por parte del verbo que significa aquello que se predica o inhiere. Cuando se trata de predicar accidentes reales, el verbo significa la composición real substancia-accidentes e implica la composición en el dicho del predicado con el sujeto (16).

2. El carácter de «parte» de nombres y verbos

Aclarado qué es nombre y qué es verbo como «elementos», el capítulo III concluye explicando que nombre y verbo no llegan a constituir una apophansis, un enunciado perfecto.. Empieza diciendo:

<1> y significan algo (el que habla ha constituido un pensamiento y el que oye se detiene) <2> pero aún no se significa si es o no es, <3> y tampoco es signo del ser o no ser de la cosa <4> si esto mismo se dice por sí mismo, <5> pues él mismo no es nada. <6> Pues cosignifica cierta composición <7> la cual no se entiende sin los compuestos (Mbph 23; Bk16b20-25)

<1> et significant aliquid (constituit enim qui dicit intellectum, et qui audit, quiescit): <2> sed si est vel non est, nondum significat: <3> neque enim signum est rei esse vel non esse; <4> nec si hoc ipsum est purum dixeris: <5> ipsum nihil est; <6> cosignificat autem quendam compositionem <7> quam sine compositis non est intelligere (Mbph 23; Bk16b20-25)

<1> kai semainei ti (hitesi gar o legon ton dianoiar, kai ho akoustas eremesen), <2> all'ei estin e me, houto semainei. <3> oude gar to einai e me einai semeion esti to pragmatos, <4> oud'ean to on eipes auto kath'eauro psilon. <5> outo men gar ouden estin, <6> prossemainei de syntthesin tina, <7> en aneu ton sygkeimenon ouk esti noesia (Mbph 23; Bk16b20-25)

La primera partícula <1> expresa lo que se ha dicho al hablar en común de nombre y de verbo: que significan porque, al expresarlos, el que escucha se detiene en aquello que se quiere significar, entiende. La segunda, de <2> a <7>, habla del verbo que si bien cosignifica la composición no significa si aquello de lo que se habla es o no hasta formar parte de un enunciado. Un nombre o un verbo que no forman composición significan, pero no completamente. Y el verbo enunciado por sí mismo tampoco significa que una cosa sea o no, pues lo que le es propio es cosignificar, y lo cosignificado necesita de elementos significativos per se (i.e., los nombres). Cada uno de los elementos aislados no significa algo perfectamente completo y determinado sino hasta que entra en composición con el otro. Tomás de Aquino se detiene largamente al comentar esto.

Primero se repite lo dicho en torno a la significación de los elementos del enunciado y se pone una aparente objeción con respecto a la frase «[nombre y verbo] significan algo, pues el que habla constituye un pensamiento»:

Esto parece ser falso, porque solo la oración perfecta hace descansar al intelecto, no el nombre ni el verbo si se dicen per se. Si se dice «hombre», el ánimo del que escucha está en suspenso, pues espera para saber qué se quiere decir de él; si digo «corre» el alma está en espera de saber de quién se dice (17).

La respuesta de Santo Tomás es:

La operación del intelecto es doble como ya se dijo (18) aquella que dice el nombre y el verbo *secundum se*, constituye el conocimiento de la primera operación, que es la simple concepción de algo, y según esto, se aquieta el oyente, antes de que fuera proferido el nombre o el verbo al terminar de hablar; pero no constituye el conocimiento (*intellectus*) desde el punto de vista de la segunda operación, que es el intelecto de lo que compone o de lo que divide, al mismo nombre o verbo *per se*, pues tampoco estos hacen descansar al que oye (19).

La distinción entre dos operaciones cognoscitivas, una que se encargue de la aprehensión «simple» y otra que componga o divida parece, aquí, indispensable. Tomás de Aquino la anunciaba en la primera lección de su comentario:

Los elementos simples de la dicción se pueden considerar de tres maneras.

Primero, en cuanto absolutamente significan lo simple conocido (*absolute significant simplices intellectus*) y en este sentido es estudiado en las *Categorías*.

El segundo modo es *secundum rationem*, en cuanto que son partes de la enunciarón; y así es como se estudian en este libro *De interpretatione*; por lo tanto se estudian en su carácter de nombre y de verbo: qué son, y cómo significan algo con tiempo o sin tiempo y otros aspectos semejantes, que pertenecen al estudio de las expresiones, en cuanto constituyen una enunciarón.

El tercer modo es en cuanto constituyen un orden silogístico, y así son estudiados en su carácter de términos como se hace en los *Analíticos Primeros* (20).

¿Por qué multiplicar las operaciones intelectivas? Las razones que podría aducir Tomás de Aquino para hacerlo serían:

1. Si son expresiones distintas, son signo de operaciones distintas.

2. No pueden equipolarse las diversas expresiones, puesto que entonces toda voz sería una proposición, lo cual es falso en los nombres y los verbos per se dichos.

3. Si una operación completa (la simple aprehensión) no fuera expresada mediante voces, independientemente de la expresión de la composición y división (la proposición), las partes del enunciado, nombre y verbo, no tendrían significado per se, lo cual es falso.

Es, por tanto, necesario postular que la aprehensión de indivisibles y composición y división son actos cognoscitivos distintos; y por tanto, también lo son las voces simples (nombres y verbos) y la composición de ellas (las proposiciones).

Probar que un nombre o verbo significan algo es (visto está en el ejemplo anterior), trivial. Quedaría por probar que esas partes no significan perfectamente con independencia de la composición.

Según Tomás de Aquino, la demostración de esta parte viene cuando Aristóteles dice:

- <2> pero aún no se significa si es o no es,
- <3> y tampoco es signo del ser o no ser de la cosa
- <4> si esto mismo se dice por si mismo.

Y lo explica diciendo:

Lo prueba de una manera consecuente por medio de aquellos verbos que especialmente parecen expresar la verdad o falsedad, es decir, el mismo verbo ser, y el verbo indefinido no ser.
[...]

De los cuales el caso neutro [infinitivo], *per se*, no significa la verdad o falsedad de la cosa (*in re*); por tanto, los demás verbos mucho menos lo significarán.

O también puede entenderse esto en el sentido de que se dice de todos los verbos. Puesto que había dicho que el verbo no significa que la cosa es o no es, esto lo manifiesta consecuentemente, puesto que ningún verbo es significativo del ser de la cosa (*esse rei*), es decir, que la cosa exista o no exista (*quod res sit vel non sit*). Aunque todo verbo finito implique el *esse*, puesto que correr es ser corredor, y todo verbo indefinido implique el no ser, porque no correr es no ser corredor; sin embargo, ningún verbo significa el todo, es decir, que la cosa exista o no exista (*rem esse vel non esse*) (21).

La prueba fundamental de que no sólo el nombre sino tampoco el verbo tienen un significado completo es que ningún verbo, inclusive el verbo *ser* significa, por sí mismo tomado, el ser de cosa alguna si no se enuncia en composición con esa cosa. Es necesario que al verbo se añada un nombre en composición. Para que una expresión sea completa debe ser una composición, y si el significado (sea compuesto o no) corresponde a lo real, la proposición será verdadera o falsa. Ello explica la contundente conclusión de Aristóteles cuando dice:

<5> pues él mismo no es nada.

Es decir, que un verbo que *cosignifica* enunciado por sí mismo, por cuanto necesita un nombre para entrar en composición con él, no significa nada, pues es propio de él sencillamente *cosignificar*. El nombre del verbo, «correr», significa; el nombre de la acción, «carrera», significa, pues ambos son nombres. En cambio, «corre» o «corrió» no

significan nada, sino hasta que se supone un nombre (aunque sea tácito) para ellos.

Tomás de Aquino explica, después de disputar con diversos comentaristas, la posibilidad de que un verbo «sustantivado» por medio de un participio signifique el ser de una cosa:

Para seguir mejor las palabras de Aristóteles hay que tener en cuenta lo que él mismo dijo: <3> que el verbo no significa que la cosa existe (rem esse) o no existe, sino que ni el mismo ente (ens) significa que la cosa exista o no. Y esto es lo que dice: <5> nihil est, es decir, no significa que algo exista. De otra manera, esto es lo que parecería maximamente cuando digo ente: porque ente no es otra cosa que «que es» (quod est). Y así parece que también significa a la cosa, ya que digo «que» y «es» (esse), cuando digo est. Por tanto, si la palabra ente significara ser (esse) principalmente, como significa la cosa que tiene el ser, sin duda significaría que algo existe. Pero la misma composición que se implica al decir es, no significa principalmente, sino cosignifica en cuanto significa la cosa que tiene el ser. Por tanto, tal cosignificación de la composición no es suficiente para que se dé la verdad o falsedad, puesto que la composición, en la cual consiste la verdad o falsedad, no puede entenderse sino en cuanto que conecta (innectit) los extremos de la composición (22).

El enunciado del participio activo es ens. Ahora bien, ens es la sustantivación de un sujeto (id) que existe actualmente (est). Por tanto, la expresión ens parece corresponder prácticamente a la expresión id est. La voz ens significaría algo completo sin composición. Pero si bien se considera el asunto, podremos percatarnos de que en el enunciado id est, el peso de la expresión recae en la composición de nombre y verbo. «Lo que es» significa de un modo completo porque se tiene el «es» añadido a un «lo». La

proposición que significa algo completo es «algo es», que es un enunciado distinto a «ente» (ens). Santo Tomás concluye estableciendo una relación entre la forma y el acto de ser respecto a la composición de nombre y verbo.

Puesto que la actualidad, la cual principalmente significa este verbo «es», es comunmente la actualidad de toda forma, ya sea el acto de la substancia o el acto del accidente, de ahí que cuando queremos significar cualquier forma o acto actualmente como existente en un sujeto, lo significamos por este verbo «es», ya sea simpliciter o secundum quid; simpliciter, en el tiempo presente, secundum quid, según los otros tiempos (23).

Según este breve texto, podemos hacer extensivo al resto de los verbos lo dicho sobre el verbo ser. Como, ninguna de las formas, sean substanciales o accidentales, adquiere su perfección sino cuando es participada del ser, si el mismo término «ser» no significa nada sin composición, el resto de los verbos (y aún de los nombres) que significan perfecciones formales, no significarán completamente sino hasta entrar en composición unos con otros.

3. Nombres y verbos aparentes

No debe, sin embargo, concluirse precipitadamente que todo lo que se enuncia es necesariamente un nombre o un verbo. Aristóteles rechaza esta postura excluyendo algunos usos irregulares de nombres y verbos.

En el capítulo II excluye los nombres «indefinidos»:

«No-hombre» no es nombre. Y no hay nombre que le podamos poner, pues no es ni afirmación ni enunciado. Sea un nombre indefinido, puesto que es lo mismo en cualquier cosa, tanto lo que es como lo que no es. (Mbph14; Bk16a30-33)

Non homo vero non est nomen. At vero nec positum est nomen, quo illud oporteat appellari, nam neque oratio, neque negatio est; sed sit nomen infinitum quoniam similiter in quolibet est, et quod est, et quod non est. (Mbph14; BK16a30-33)

To d' ouk anthropos ouk onoma. ou men oude keitai onoma ho ti dei kalein auto. oute gar logos oute apophasis estin. all' esto onoma aoriston, hoti omalos eph' hotounoun hyparkhei kai ontos kai me ontos. (Mbph14; Bk16a30-33)

Tomás de Aquino comenta:

Dice, primero que «no hombre» no es un nombre. Pues todo nombre significa una naturaleza determinada, como «hombre»; o una persona determinada, como el pronombre, o algo determinado que incluya las dos cosas, como Sócrates. En cambio, cuando digo «no hombre», no se significa ni una determinada naturaleza ni una determinada persona. Este nombre se impone como una negación de hombre, igual que sucede cuando se dice ente y no ente. De ahí que «no hombre» pueda significar indistintamente incluso aquello que no existe en las cosas naturales, como si dijéramos «quimera no es hombre». O bien si lo decimos de cosas que existen en la naturaleza, como el caballo es «no hombre». Si se impone a la privación, se requiere un sujeto existente: pero como se impone a la negación, puede decirse del ente y del no ente, como dicen Boecio y Amonio. Fuesto que se significa a manera de nombre, el cual puede padecer y predicarse se requiere al menos un sujeto en la aprehensión (24).

La primera parte de la lectura de Tomás de Aquino es esencialmente correcta. Se trata de que, para que una voz signifique algo determinado, es necesario que sea un nombre propio. Ahora bien, expresiones como «no hombre», «no ente», etcétera, no constituyen nombres verdaderamente, sino que simplemente remueven aquello significado por el nombre. Por eso dice que este tipo de voces puede significar «incluso aquello que no existe en las cosas naturales». Ahora bien, decir que significa cualquier cosa excepto aquello

significado positivamente por el nombre es decir que casi no significa nada. Se trata de una voz casi sin sentido. «No hombre» puede ser cualquier cosa, excepto un nombre. El problema se agudiza cuando se dice «no ente»; mediante esta expresión, en efecto, no puede significarse absolutamente nada. La expresión «no ente» no tiene ningún significado.

Después de ello excluye los casos del nombre:

«de Filón», «para Filón», son casos de nombres y no nombres. Todos estos casos los definimos muy de otra manera a como definimos el nombre en sí mismo; /sino que, cuando se les añade «es», «era» o «será» /no forman proposiciones que sean falsas o verdaderas, /como ocurre siempre con el nombre. /En efecto, «es de Filón»/no puede constituir por sí mismo una proposición verdadera o falsa. Como tampoco puede constituir la «no es de Filón». (Mbph15-16; Bk16a44-16b5)

ratio autem eius in aliis quidem eadem est, /sed differt: quoniam cum est vel fuit vel erit adiunctum, /neque verum, neque falsum est: /nomen vero semper: /ut Philonis est, vel non est, /nondum enim aliquid verum dicit aut falsum. (Mbph16; Bk16b1-5)

logos de estin autou ta men alla kata ta auta./ hoti de meta tou estin e en estai /ouk aletheuei e pseudetai,/ to de onoma aei./ oion Philonos estin e ouk estin. / ouden gar po oute aletheuei oute pseudetai. (Mbph16; Bk16a1-5)

Aristóteles aduce un ejemplo para mostrar cómo las expresiones derivadas de nombres no constituyen nombres por sí mismas. Tómese el enunciado «Filón corre». El enunciado es sintácticamente correcto, porque está constituido por un nombre y un verbo, y el verbo significa la acción de aquello significado por el nombre. Otro tipo de expresiones que podrían semejar el nombre, como los casos oblicuos suyos (tal como los denomina Tomás de Aquino, propios de lenguas

de flexión), no constituyen nombres definidos, y por tanto, no pueden ser elementos de una sola proposición.

Es decir, las proposiciones constituidas por pseudonombres o expresiones equivalentes no pueden decidirse, no son verdaderos o falsos; sencillamente, no significan. Hay que reiterar, sin embargo, que estas expresiones no significan en la proposición, lo cual no quiere decir que no signifiquen absolutamente. Tienen, de todos modos, una significación; pero dependiente de otras partes del enunciado que sí significan por sí mismas. Lo que es decir que los «casos oblicuos» significan si acompañan a nombres completos.

En conclusión, no puede identificarse tan a la ligera el binomio de elementos «nombre-verbo» del Peri hermeneias con la estructura gramatical «sujeto-predicado».

Notas

1. Tomás de Aquino: In I De Interpretatione, lect. 4, n. 37. En adelante citamos In I De int.

2. Según la teoría de la ciencia aristotélica, algunas definiciones y el significado de ciertos conceptos no pueden demostrarse ni pueden explicarse dentro del mismo cuerpo de las ciencias: sus demostraciones o definiciones son previas y competen a una ciencia superior. De aquí el método seguido por Aristóteles en esta obra: dado que se trata de estudiar el enunciado significativo, debe empezar por definir sus elementos; luego, su género y finalmente, después de haberlos definido, desglosarla en sus especies. La definición de las partes, pues, no se demuestra aquí, sino en un estudio distinto y anterior; aquí sólo se supone. De alguna manera el estudio sobre las voces significativas está, incompleto, en el capítulo anterior (Bk 16a 4-11). Si hubo un desarrollo mayor de la teoría de los principios del enunciado, no lo sabemos.

Para ahondar en los métodos de la teoría de la ciencia aristotélica ver: BEUCHOT, Mauricio: «La teoría de la ciencia», en Ensayos marginales sobre Aristóteles. UNAM, México 1987. pp 40-69.

3. In I De int., lect. 4, nn. 38-43; lect. 5, nn. 53 y 55.
4. Cfr. De anima II 8, 420b6-12.
5. Cfr. In I De int., lect 4, n. 38.
6. In I De int., lect. 5, n. 66.
7. In I De int., lect. 4, n. 44.
8. Cfr. Peri hermeneias, 16b6-8.
9. In I De int., lect. 5, n. 53.
10. In I De int., lect. 4, n. 42.
11. In I De int., lect. 5, n. 58.
12. In I De int., lect 5, n. 56.
13. In I De int., lect 5, n. 59.
14. In I De int., lect 5, n. 60.
15. En el capítulo IV de este trabajo se habla más ampliamente de las definiciones, que verdaderamente predicán predicados esenciales.
Debo reconocer que la explicación de Tomás de Aquino no me satisface. Me parece más coherente hablar de que la primera composición (en el sujeto) es la composición real substancia-accidente, y la segunda (de) es composición de la quiddidad de género-diferencia. Entonces se entendería por qué la definición puede ser de dicto composición, porque es necesaria la atribución verbal para significar la composición de la quiddidad, pero no puede ser de facto composición, porque la quiddidad no es accidente del sujeto.
16. Cfr. In I De int., lect. 1, n. 11.
17. Cfr. In I De int., lect. 5, n. 68.
18. Cfr. In I De int., lect. 1, n. 3.
19. In I De int., lect. 5, n. 68.
20. In I De int., lect. 1, n. 5.
21. In I De int., lect. 5, n. 69.
22. In I De int., lect. 5, n. 71.
23. In I De int., lect. 5, n. 73.
24. In I De int., lect. 4, n. 48.

III La composición y división

El examen por separado de nombre y verbo nos aproxima ya a la proposición. Aristóteles describe ambas como voces significativas por convención. El nombre carece de la referencia al tiempo, y por tanto no asegura la existencia o inexistencia de la cosa. El verbo no indica, por sí mismo, al sujeto que realiza la acción. Cosignifica cierto acto, pero siempre suponiendo un sujeto que realiza ese acto. Por eso el capítulo IV completa las nociones esbozadas en los precedentes.

1. Caracterización del enunciado

Se define así el enunciado:

<1> Un enunciado es una voz significativa, <2> de cuyas partes algo puede tener un significado separadamente <3> como dicción <4>, no como afirmación o negación (Mbph24; Bk16b26-28).

<1> Oratio autem est vox significativa, <2> cuius partium aliquid significativum est separatim, <3> ut dictio, <4> non ut affirmatio vel negatio (Mbph24; Bk16b26-28)

<1> logos de esti phone semantike <2> hes ton meron ti semantikon esti keporismenon, <3> hos phasis, <4> all' ouj hos kataphasis e apophasis (Mbph24; Bk16b26-28)

El segundo texto es el siguiente:

Ahora bien: mientras que todo enunciado tiene significado, aunque no como un instrumento de la

naturaleza, sino, como hemos observado, por convención, no todas pueden llamarse proposiciones (Mbph27; Bk17a1-2)

Est autem oratio omnis quidem significativa non sicut instrumentum, sed, quemadmodum dictum est, secundum placitum (Mbph27; Bk17a1-2)

esti de logos apas men semantikos, oux hos organon de, all' hos proeretai, kata syntheke (Mbph27; Bk17a1-2)

Según el segundo pasaje debemos distinguir enunciado (logos) de proposición (apophansis). Aunque todas las proposiciones son enunciados, no todo enunciado es proposición. La diferencia es ésta: un enunciado no es una afirmación o negación. Aparece luego una distinción entre dicciones, y afirmaciones o negaciones. Aristóteles reserva el nombre de «dicción» para las partes del enunciado y opone el enunciado a la «afirmación o negación» que serían, entonces, proposiciones propiamente dichas (apophansis). El enunciado se distingue de nombre y verbo porque mientras las partes de éstos carecen de significado por sí mismos, las partes del enunciado sí significan o cosignifican. En este capítulo Aristóteles no adelanta nada respecto de la forma concreta en que el nombre y el verbo entran en composición. Sólo presenta la razón por la que se distinguen del simple enunciado:

Como «hombre», pues significa algo, pero no que es o no es, sino que será afirmación o negación si se añadiese algo (Mbph25; Bk16b28-30)

Dico autem ut homo: significat enim aliquid, sed non quoniam est, aut non est, sed erit affirmatio vel negatio, si aliquid addatur (Mbph25; Bk16b28-30)

lego de, oion de anthropos semainei ti,
all'ouj oti estin e ouk estin (all'estai
kataphasis e apophasis ean ti prostethe) (Mbph25;
Bk26b28-30)

Tomás de Aquino lo comenta así:

Aristóteles explica lo que había dicho: algo de las partes (aliquid partium) de la oración tiene significado, como el nombre «hombre», que es parte de la oración, y significa algo; pero no como afirmación o negación, porque no significa que «es» o que «no es». Y esto no en acto, sino sólo en potencia. Pues se puede añadir algo, y con esa adición se hace la afirmación o la negación, es decir, si se le añade el verbo (1).

Según esto, la voz simple difiere de la compuesta (enunciado) en que la primera posee una significación simple, pero no añade si la cosa es o no es. Esta existencia o inexistencia sólo puede darse con la composición del verbo. El que se diga que «es» o «no es» no está dado actualmente, sino sólo en potencia, puesto que puedo predicar actualmente del hombre ser blanco o estar sentado; pero hasta que no lo predique, no significa algo compuesto.

Aristóteles pone un ejemplo para entender esta teoría:

<1> Ahora bien: las sílabas de «mortal» carecen de significado. <2> Eso mismo ocurre con el término «ratón», cuya sílaba «-ton» no tiene significado alguno; es decir, es un sonido sin significado. <3> Pero hemos visto que en los nombres compuestos las partes particulares tienen un significado, aunque no separadas del todo (Mbph26; Bk16b30-33)

<1> Sed non una hominis syllabas: <2> neque enim in eo quod est sores, rex significat, sed vox nunc est sola; <3> in duplicibus vero significat quidem aliquid, sed non secundum se, quemadmodum dictum est (Mbph26; Bk16b30-33)

all'ouj e tou anthropou sullabe mia; ouda gar en to mys to ys semantikon, alla phone esti nun monon. en de tois diplois semainei men, all'ou kath'auto, hosper eiretai (Mbph26; Bk16b30-33)

El ejemplo latino es claro:

sorex=ratón
rex=rey

Si del nombre se toma una sílaba, es probable que la parte signifique algo separadamente, como en el ejemplo del capítulo I:

epaktrókeles=nave de guerra
keles=nave

Sin embargo, queda claro que se trata de dos nombres distintos, aunque silábicamente, y aún semánticamente, uno sea la parte del todo. En el término compuesto «epaktrókeles», «kéles» es parte del nombre, por su pura composición fonética; pero semánticamente significa «nave», y aporta al término completo el significado de «nave» para la «nave de guerra»; pero como parte del nombre, sólo tiene significado dentro del nombre.

En cambio, en «è leuké epaktrókeles» (la nave de guerra blanca), «epaktrókeles» significa algo determinado, de lo cual no se afirma ni se niega nada.

La diferencia entre enunciado y dicción es de orden distinto a la que hay entre el nombre y sus partes. Las partes del enunciado «y mi voz que madura» significan separadamente (el nombre y el verbo, separadamente; las otras partículas, en cuanto complementos o modificadores de estos); las partes de la voz no significan sino en el nombre, y por accidente, separadamente. El comentario de Santo Tomás arroja más luz sobre esto:

Esto puede referirse a lo inmediatamente dicho, en el sentido de que el nombre sería afirmación o negación, si se le añadiese algo, pero si no se le añade, sería como la sílaba del nombre. Pero esta interpretación no es acorde con las palabras que siguen, por lo cual es necesario que se refieran a lo que se dijo en la definición de la oración; es decir, que «algo de las partes» (*aliquid partium*) tiene significado separadamente. Sin embargo, como la parte de un todo se dice propiamente aquello que de una manera inmediata viene a constituir el todo y no a lo que es parte de la parte, por tanto hay que entender esto en relación a las partes que de una manera inmediata constituyen la oración, es decir, del nombre y del verbo, y no de las partes del nombre y del verbo que son las sílabas o las letras. Por tanto se dice que la parte de la oración separada es significativa, pero no esa clase de parte que es la sílaba del nombre.

Y esto lo hace ver en el caso de las sílabas que en algunos casos pueden ser dicciones per se significantes, como cuando digo «rex», que puede ser una dicción per se significante; sin embargo, cuando se toma como una sílaba del nombre «sorex, soricis», no significa algo per se, sino que es sólo una voz. Una dicción que está compuesta de varias voces tiene simplicidad en la significación, en cuanto que significa la simple intelección. Por tanto, en cuanto que es una voz compuesta, puede tener partes que son voces, pero en cuanto que es una concepción simple, no puede tener partes significantes. Por tanto, las sílabas son voces, pero no son voces per se significantes.

Hay que tener en cuenta que en los nombres compuestos, que se imponen para significar una cosa simple (*rem simplicem*) a partir de una intelección compuesta (*ex aliquo intellectu composito*) las partes aparentemente significan algo, pero no verdaderamente. Por esto añade que en los dobles (*in duplicibus*), es decir, en los nombres compuestos, las sílabas que pueden ser dicciones, cuando pasan a los nombres compuestos, significan algo, es decir, en el mismo compuesto y en cuanto que son dicciones, pero no significan algo secundum se, en cuanto que son partes del nombre, sino del modo que ya se ha dicho (2).

La diferencia semántica entre enunciado y dicción es más radical que la meramente «sintáctica». No se trata

solamente de que una sea una expresión compleja y otra incompleja, sino que se trata de dos formas de expresión distintas para dos modos de conocimiento distintos. Entre enunciados y dicciones hay una diferencia que Aristóteles no explicita y es sugerida por Santo Tomás en su comentario:

Hay que considerar que Aristóteles, en la definición de la oración primero pone aquello que conviene con el verbo y con el nombre al decir: <1> «la oración es una voz con significado», lo cual también dijo en la definición del nombre y probó, con respecto al verbo, que significa algo. No lo dijo en la definición del verbo porque lo suponía dicho en la definición del nombre, pues lo estudió muy brevemente, para que no tener que repetir frecuentemente. Sin embargo lo repite en la definición de la oración, porque la significación de la oración difiere de la significación del nombre y del verbo, puesto que el nombre y el verbo significan el conocimiento simple, en cambio la oración significa el conocimiento compuesto (intellectum compositum) (3).

Y unas líneas más adelante dice:

Puesto que la significación de las voces es doble: una la que se refiere al conocimiento compuesto y otra la que se refiere al conocimiento simple, la primera significación es la que le compete a la oración, la segunda, en cambio, no le compete a la oración sino a las partes de la oración. Por este motivo añade: <3> ut dictio, non ut affirmatio. Como si dijera: la parte de la oración es significativa, en cuanto significa una dicción, es decir, como nombre o como verbo, no como afirmación, la cual se compone a partir del nombre y del verbo (4).

Tenemos, por tanto, una correspondencia entre el conocimiento simple y la dicción, y entre el conocimiento compuesto y el enunciado. Haría falta hurgar en el resto del Corpus aristotélico para encontrar si esta afirmación, que taxativamente hace Tomás de Aquino, tiene un lugar

correspondiente en los escritos aristotélicos. En todo caso, no parece estar muy alejada del espíritu de Aristóteles (5).

En conclusión, podemos inferir algunas características definitorias entre dicciones y afirmaciones:

Según el primer texto estudiado, hay dos órdenes de las significaciones:

El primero, de las dicciones:

1. Significan algo separadas
2. Sus partes no significan separadamente
3. Significan algo, pero formalmente incompleto (no significan la verdad o la falsedad)

El segundo orden, del enunciado:

1. Sus partes significan algo determinado separadamente
2. Significan algo complejo, aunque sin afirmar y negar.

Según el segundo texto, no toda expresión compleja es proposición; esto es, no todo enunciado es sede formal de la verdad.

2. La sede formal de la verdad: la proposición

Santo Tomás inicia la lección séptima de su comentario resumiendo todo lo que se ha hecho hasta el momento:

Después que Aristóteles estudió los principios de la enunciación, ahora empieza a estudiar la ENUNCIACION misma (6).

A través de los capítulos I a IV (en su primera parte), Aristóteles ha definido los términos nombre, verbo y enunciado, exponiendo siempre que nombre y verbo tienen una significación o cosignificación determinada, pero sólo como

«dicciones», o elementos simples de significado. La única expresión que parece escapar de este rango es el enunciado. Pero Aristóteles entiende por enunciado una expresión compuesta que todavía no constituye una afirmación o negación propiamente dichas. Para demostrar esto, Aristóteles «hace tres cosas: primero da la definición de enunciación; segundo, muestra que por esta definición la enunciación difiere de las otras especies de oración; tercero, muestra que sólo de la enunciación hay que tratar» (7).

Aristóteles presenta, por tanto, la definición de proposición:

Llamamos solamente proposiciones a las que tienen en sí verdad o falsedad (Mbph28; Bk17a2-3)

Enunciativa vero non omnis, sed illa in qua vero vel falsum est (Mbph28; Bk17a2-3)

apophantikos de ou pas, all' en o to aletheuein e pseudesthai hyperjei (Mbph28; Bk17a2-3)

Según se dijo en el capítulo I de este trabajo, las voces podían considerarse como el signo de las afecciones del alma, sean afecciones en general, sean concepciones del intelecto. Después de haber dicho lo que parecía común a ambas, Aristóteles estudió especialmente la parte que se dedica exclusivamente a las concepciones intelectuales, y siguiendo a Santo Tomás se restringió el uso del término «significativo» a «significativo de intelecciones». Acto seguido, se describió cómo las concepciones del intelecto eran significadas no por naturaleza, sino por convención. En

este punto es donde empieza Tomás de Aquino a explicar en qué se distinguen un enunciado y una proposición simplemente dicha.

Hay que considerar que el enunciado, aunque no es un instrumento de alguna facultad natural que actúa, sin embargo es un instrumento de la razón, como ya se dijo antes. Todo instrumento hay que definirlo por su fin, que es el uso del instrumento: el uso del enunciado, al igual que de toda voz significativa, es significar lo conocido por el intelecto, como ya se dijo antes. Las operaciones del intelecto son dos, en una de las cuales no se encuentra la verdad y falsedad, y en la otra se encuentra lo verdadero y lo falso. Por tanto, la oración enunciativa se define por la significación de la verdad y la falsedad, y se dice: no toda oración es enunciativa, sino aquella en la cual se da la verdad y la falsedad (8).

Aristóteles dice que una proposición es tal, en sentido pleno, porque dice la verdad o la falsedad. Tomás de Aquino amplía ese criterio al definir la proposición no por el hecho de que diga la verdad o la falsedad (Aristóteles se inclina a probar su aserto mediante una prueba quia: una proposición es tal por el hecho de que dice o no la verdad), sino por la finalidad de quien se expresa mediante ella. Una proposición es tal porque mediante ella se quiere significar la verdad y la falsedad. Santo Tomás no puede dejar de señalar la manera como Aristóteles ha venido a dar a esta conclusión:

Con esta definición hay que observar la admirable brevedad con que Aristóteles expone el uso y división de la oración, lo cual da a conocer al decir: «no toda oración es enunciativa»; y la definición de la enunciación al decir: «sino aquella en que se da la verdad o falsedad»; para que se entienda que esta es la definición de la enunciación: «enunciación es una oración, en la cual está la verdad o falsedad» (9).

De qué manera lo falso y lo verdadero pueden ser determinados por el intelecto a través de las proposiciones puede ser investigado a partir de la siguiente anotación:

Se dice que en la enunciación está la verdad o la falsedad, como un signo del intelecto verdadero o falso; la verdad o falsedad está en la mente como en su sujeto, como se dice en la *Metafísica* (10); en la cosa está como en causa porque, como se dice en las *Categorías* (11), de aquello que la cosa es o no es, la oración es verdadera o falsa (*ab eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est*) (12).

3. El intelecto como sede «intencional» de la verdad

Para Aristóteles existe la verdad propiamente en el intelecto cuando conoce la verdad, y de manera derivada en la proposición que significa la verdad, por cuanto significa lo concebido por el entendimiento. Esta tesis aristotélica es «psicologista» sólo en un sentido muy amplio.

Denominaremos «versión objetivista» al intento de hacer depender la verdad de las proposiciones a la mera estructura con se presentan. Es decir, algo es verdadero si y sólo si está correctamente expresado, casi independientemente de su comprensión. Estas versiones serían francamente positivas, por cuanto evitan el reproche que hacía Ockham a las grandes frases de las autoridades en filosofía:

Et ita est frequenter quod propositiones authenticæ et magistrales sunt falsæ de virtute sermonis, et veræ in sensu in quo fiunt, hoc est, illi intendebant per eas veras propositiones (13).

Sin embargo, no podría darse verdad si no se considera la presencia del sujeto cuyo entendimiento conoce. Es decir, para que haya verdad no basta con una expresión completa del

enunciado que la significa, sino un entendimiento que comprenda lo que la proposición quiere significar y que comprenda lo que se quiere decir con ella. En el fondo, permanece el mismo argumento de la Política sobre la función del habla en la moral (14): el lenguaje es un instrumento de comunicación.

Esta residencia de la verdad en el entendimiento de quien conoce no quita nada al valor objetivo del conocimiento. La ciencia no es algo que exista fuera de los que la hacen. Por el contrario, el intento contemporáneo radica en hacer más comprensible el contenido de las ciencias, en su comunicabilidad. Estos intentos de hacer comprensible lo objetivo no hacen sino confirmar nuestro aserto inicial: se trata de que todo lo que se dice en las proposiciones sea entendido por cada uno de los que la escuchan. Es decir, que se haga subjetivo lo objetivo. Se trata, en última instancia, de que la inteligencia hace a las proposiciones «vehículos» de la verdad, porque ella misma es la sede de la verdad, y se sirve de las enunciaciones (voces significativas por convención) para comunicarla. La finalidad de las voces implica su convencionalidad. Comentando otro pasaje, Tomás de Aquino explica esto último:

Algunos dijeron que la oración y sus partes significan naturalmente, no por convención. Para probar esto argumentaban de la siguiente manera. Las capacidades naturales es necesario que sean instrumentos naturales, puesto que la naturaleza no carece de lo necesario; la potencia interpretativa es natural al hombre; por tanto,

sus instrumentos son naturales. Su instrumento es la oración, porque por medio de la oración la virtud interpretativa interpreta el concepto de la mente; y precisamente a esto llamamos instrumento: aquello por medio de lo cual el agente opera. Por tanto, la oración es algo natural, que no significa por convención humana, sino naturalmente.

Esta argumentación que se dice que es de Platón y la expone en su libro Cratilo (15), Aristóteles obviando dice que toda oración es significativa, no como instrumento natural: porque los instrumentos naturales de la interpretación son la garganta y el pulmón, por medio de los cuales se forma la voz, y la lengua y los dientes y los labios, por medio de los cuales las letras articuladas se distinguen. En cambio la oración y sus partes son como efectos de la capacidad interpretativa que procede de los instrumentos mencionados. Así como la fuerza motora usa los instrumentos naturales, como son los brazos y las manos para producir los objetos artificiales, de la misma manera la fuerza interpretativa usa la garganta y los otros instrumentos naturales para producir la oración. Por tanto, la oración y sus partes no son cosas naturales, sino ciertos efectos artificiales. Por eso añade que la oración significa «ad placitum», es decir, según institución humana de la razón y de la voluntad, como ya se dijo antes (16), de la misma manera que todos los objetos artificiales son causados por la voluntad y la razón humanas.

Sin embargo hay que tener en cuenta que si a la virtud interpretativa no le atribuimos una virtud motora, sino racional, en este sentido no es una capacidad natural, sino que está por encima de toda la naturaleza corpórea, pues el intelecto no es el acto de un cuerpo, como se probó en el De Anima (17). La misma razón es, pues, la que mueve la capacidad corporal motora para realizar las obras artificiales, las cuales, también, usa la razón como instrumentos: no son, pues, instrumentos de una fuerza corpórea. De este modo la razón puede también usar la oración y sus partes como instrumentos, aun cuando naturalmente no tengan significado (18).

De este modo, no se concibe que haya enunciados si no es la inteligencia la que los hace; y sólo en cuanto le sirven de instrumento de comunicación. Una proposición es

verdadera porque la inteligencia la usa para decir la verdad.

4. La «res» como sede «material» de la verdad

La versión objetivista de la verdad pretende pasar por alto la comprensión de las proposiciones. Ya se ha señalado un límite de esas versiones desde el tomismo. Sin embargo, la teoría del enunciado de Tomás de Aquino parece acercarse a ellas desde otro punto de vista. Un poco más adelante, en el Comentario, dice:

Es evidente que las oraciones imperfectas no significan la verdad o falsedad, puesto que no producen un perfecto sentido en el ánimo del que escucha (non faciunt perfectum sensum in animo audientis), es evidente que no expresan perfectamente un juicio de la razón, en el cual consiste la verdad o falsedad (17).

Esta última partícula añade que la enunciación de la verdad en la proposición tiene la finalidad de que otro la comprenda. Esto se soluciona si las proposiciones son utilizadas correctamente como instrumento de la razón que se sirve de ellas para significar la verdad que ha aprehendido, pues un enunciado erróneamente construido no puede comunicar la verdad al que lo oye. La pregunta que hay que formular ahora es: ¿de dónde saca la verdad la inteligencia?

Esta pregunta ha sido respondida, en parte, cada vez que se alude a la teoría del conocimiento de Aristóteles (20). Todos los lugares del Corpus que tratan de esta materia hacen referencia a algo que se conoce. Es claro que para Aristóteles todo conocimiento es conocimiento, en un sentido o en otro, de algo, sea un sujeto propiamente dicho

(un to tí), o de alguno de sus accidentes. Y en ese sentido, conocer una cosa es conocerla con sus accidentes, es decir, completa. Ahora bien, la cosa antes de ser conocida es, simplemente; y cuando es objeto del entendimiento, es verdadera. La inteligencia hace posible la verdad de la cosa, en cuanto que la verdad es algo que no se da fuera de la inteligencia; pero dado que la verdad siempre se refiere a algo conocido, la verdad de la cosa también depende de la cosa conocida: si lo que mi inteligencia aprehende de ella es tal como la cosa, mi inteligencia se halla en la verdad; de lo contrario, «es» falsa. Esto tendrá particular relevancia cuando haya que explicar que la proposición es verdadera cuando compone lo que en realidad está unido, y divide lo que está separado; y que es falsa cuando compone lo que está separado y divide lo que está unido. Aquí se unen composición y división y verdad y falsedad.

5. La diferencia entre proposición y enunciado

Volviendo al tema principal, Aristóteles ha definido una proposición como una especie distinta de entre los enunciados, o voces significativas por convención cuyas partes significan por separado. La razón de esta distinción es ejemplificada a renglón seguido.

...pues no está en todos [los enunciados la verdad o la falsedad]; como una súplica es, ciertamente, un enunciado, pero no es ni verdadera ni falsa (Mbph29; Bk17a3-5)

...non autem omnibus inest, ut deprecatio oratio quidem est, sed neque vera neque falsa (Mbph29; Bk17a3-5)

...oux en apasi de hyparjei, oion e euje
logos men, all' oute alethes oute pseudos (Mbph29;
Bki7a3-5)

Se puede entender que en determinadas expresiones compuestas las partes significan, verdaderamente, algo determinado; y sin embargo, la simple composición entre ellas no implica necesariamente la enunciación de una verdad. Tenemos, por ejemplo, los enunciados siguientes:

- [1] El alma de las flores
- [2] ¡Dame ese libro!
- [3] ¿Acaso tenéis miedo?
- [4] ¡Santo cielo!

Decir que cualquiera de ellas «dice verdad o falsedad» es un despropósito. Efectivamente, en [1] tenemos una conjunción de voces significativas, cada una de ellas con un significado determinado en particular. Los nombres de esa expresión, «alma» y «flor», no pueden cambiarse indistintamente una con otra de modo que tengan un significado indistinto en

- [5] Las flores del alma,

es decir, las palabras tienen un orden, el enunciado es uno determinado de entre una multitud de combinaciones posibles, y tiene un significado compuesto preciso en relación con los demás. Y sin embargo, no se puede decir que «el alma de las flores» es verdadera. Como tampoco es verdad decir simplemente «el ojo de vidrio», sino hasta que lo atribuimos a un tuerto.

Los enunciados [2], [3] y [4], añaden a la simple enunciación de los términos un determinado estado de ánimo que les imprime el que habla. La expresión [4] (una

interjección), comparte con [1] el hecho de ser una simple conjunción de nombres, si bien es claro que la finalidad de ambos es perfectamente distinguible. En [1] simplemente se están tomando los significados para significar un pensamiento complejo; si se quiere decir, quizá hasta poético. En [4] también se expresa la sorpresa, el temor, el júbilo o muchas otras cosas por el estilo. Se percibe, en consecuencia, cómo incluso las mismas «voces significativas de concepciones del intelecto» pueden ser utilizadas, per accidens, como expresiones de afecciones del alma de muy diversa naturaleza.

Los enunciados [2] y [3] son particularmente importantes porque en ellos se incluyen los verbos. [2] es un ejemplo característico de enunciado imperativo. El verbo que entra en composición (dar) está en tiempo presente; pero en un modo indirecto, que no significa la idea de la actualidad. El «dar» del «libro» no está significando la verdadera proposición

[6] El me da el libro

que podría ser o no verdadera, de acuerdo a que alguien efectivamente me esté dando un libro o no. Una expresión imperativa tampoco dice la verdad o la falsedad.

Por último, [3] tampoco dice la verdad. Por el contrario, pide un dato para poder hacer la proposición

[7] ¿Ustedes tienen miedo.

En los enunciados interrogativos, quien interroga pide la forma de la proposición, poniendo sus elementos

materiales, el nombre y el verbo, y la relación de afirmación o negación como desconocida. De acuerdo a la respuesta, el que pregunta confirma o desecha la relación hipotética antes puesta, y puede sustituir su enunciado anterior mediante una proposición que, según afirme lo que debe ser afirmado o niegue lo que debe ser negado, será verdadera o falsa.

Tomás de Aquino desglosa cada una de estas especies de la enunciación y establece una jerarquía entre ellas:

Dando por supuestas estas aclaraciones, hay que saber que las oraciones perfectas, que completan la sentencia, son de cinco especies: enunciativa, deprecativa, imperativa, interrogativa y vocativa

Pero puesto que el intelecto o la razón no sólo conciben en sí mismos la verdad de la cosa nada más, sino también es su función propia según su propia naturaleza dirigir y ordenar otras cosas (*sed etiam ad eius officium pertinet secundum suum conceptum alia dirigere et ordinare*); por tanto fue necesario que así como por la oración enunciativa se significara el mismo concepto de la mente, de la misma manera también existiesen algunas otras oraciones que signifiquen el orden de la razón, en cuanto que se dirige a otras cosas. Un hombre se dirige a otro de tres maneras. Primero, para llamar la atención de su mente, y a esto pertenece la oración vocativa; segundo, para que se responda mediante la voz, y a esto pertenece la oración interrogativa; tercero, para llevar a cabo una acción, que si se trata de los inferiores es la oración imperativa y si se trata de los superiores, es la oración deprecativa, a la cual se reduce la oración optativa, porque con respecto al superior el hombre no tiene fuerza motiva, a no ser por la expresión de sus deseos.

Puesto que estas cuatro especies de oraciones no significan la misma concepción del intelecto, en la cual se da lo verdadero y lo falso, sino un cierto orden al que se dirige, de ahí que en ninguna de ella se dé lo verdadero o lo falso, sino sólo en la oración enunciativa, que significa

aquello que la mente concibe de las cosas. Por este motivo todos los modos de oración en los cuales se da la verdad o la falsedad, están contenidos debajo de la oración enunciativa, que algunos llaman indicativa o supositiva. La dubitativa se reduce a la interrogativa, así como la optativa a la deprecativa (21).

En opinión de Santo Tomás tenemos, por tanto, existen tres géneros de enunciados:

- | | |
|-------------------|-------------------------------|
| 1. Vocativos | |
| 2. Interrogativos | [Imperativos [ad inferiores] |
| 3. «Motivos» | |

Mediante los primeros, se procura llamar la atención de alguien; mediante los segundos, se llama la atención del otro para que responda mediante la voz; mediante los terceros, se impera o suplica que el que oye realice una determinada acción. [aquí está el probable estatuto del lenguaje moral].

Sin embargo, prosigue Santo Tomás, de entre estos cuatro géneros de enunciados (vocativos, interrogativos, «motivos» y asertivos), sólo los asertivos son los que significan, en el estricto sentido de la palabra, las verdades que concibe el intelecto.

6. Tres ciencias del lenguaje

Después de determinar cómo se distinguen un enunciado simple y una proposición, Aristóteles anuncia que su principal intención al proseguir el *Peri hermeneias* es estudiar los diversos géneros de las proposiciones:

Déjense, por tanto, las demás, pues su consideración es más conveniente a la retórica o la poética. La presente especulación es de la enunciativa (Mbph30; Bk17a5-7)

Caeterae igitur relinquuntur rhetoricae enim vel poeticae conventior est consideratio. Enunciativa vero praesentis speculationis est (Mbph30; Bk17a5-7)

οι μεν ουν αλλοι απεισθωσαν. ρητορικες γαρ ε ποιητικες οικειωτερα ε σκεψις. ο δε αποφαντικος τες νυν θεωριας (Mbph30; Bk17a5-7)

Tenemos, por tanto, implícita una distinción entre diversos géneros de ciencia de acuerdo a las diversos tipos de expresiones que se emplean en ellas. De los enunciados que no dicen la verdad o la falsedad, se ocupan la retórica y la poética; y ello porque no dicen la verdad o la falsedad, sino que simplemente se orientan a significar algo al ánimo del que escucha para moverle a obrar (retórica) (22), o para mover sus emociones (poética) (23).

Tomás de Aquino explica eficazmente esto en su comentario:

Dice, pues, que las otras cuatro especies de oraciones deben ser dejadas de lado, en el presente estudio; ya que su estudio corresponde más bien a las ciencias poética y retórica. En cambio la oración enunciativa debe ser estudiada ahora.

La razón de esto está en que lo que se estudia en este libro se ordena directamente a la ciencia demostrativa, en la cual el ánimo del hombre, por medio de la razón, es inducido a aceptar la verdad a partir de aquello que es propia de las cosas. Por tanto, el demostrador no usa para su fin sino las oraciones enunciativas, a través de las cuales se significan las cosas en la medida que la verdad está en el alma. En cambio el retórico y el poeta inducen el asentimiento que intentan no sólo por aquello que es propio de las cosas, sino también por las disposiciones del oyente. Por este motivo los retóricos y los poetas frecuentemente mueven al oyente provocando en ellos algunas pasiones, como dice Aristóteles en la Retórica. En consecuencia, el estudio de esas especies de oraciones, que pertenecen a la ordenación del escucha, caen propiamente en el

estudio de la retórica o de la poética, en razón de su significado. Por otro lado, corresponde al gramático el estudio de la construcción congruente de las voces (24).

Es importante señalar que Aristóteles no se refiere aquí a otras ciencias que tratan de los enunciados, que son la dialéctica y la sofística, porque en especie pertenecen a la misma especie de los enunciados «asertivos». En efecto, la dialéctica se ocupa de la verdad plausible (25); y la sofística, de la verdad aparente (26). Con lo cual queda claro que estas dos ciencias pueden compartir el género de enunciados de la lógica, por cuanto todas tratan de la verdad, si bien unas se ocupan de las verdades demostrativas, otras de las verdades plausibles, y las últimas de las «pseudoverdades».

Tenemos, por tanto, que hacer algunas precisiones.

1. El estudio de los enunciados no se reduce al de las proposiciones: no todo enunciado es un enunciado categórico. Pero por otro lado, el estudio de cada una de las especies de enunciados corresponde a ciencias específicamente distintas. Si se les ha tomado aquí como en conjunto es porque era necesario hablar de los enunciados en general para distinguir así los enunciados asertóricos, que son los que nos interesan particularmente.

2. Puede decirse, en términos generales, que las partes del enunciado «motivo», interrogativo o vocativo son también el nombre y el verbo, si bien en ellos falta la partícula formal, el verbo en forma indicativa, para significar la verdad o la falsedad.

NOTAS

1. In I De int., lect. 6, n. 78.
2. In I De int., lect. 6, n. 79.
3. In I De int., lect. 6, n. 75.
4. In I De int., lect. 6, n. 76.
5. Cfr. infra, apéndice 1.
6. In I De int., lect. 7, n. 82.
7. Ibidem. Tomás de Aquino lee su texto latino, donde *logos* es *oratio* y *apofansis*, *enunciativa*. Nosotros seguimos parcialmente ese uso, si bien traducimos mejor *logos* por *enunciado* y *apofansis* por *proposición*.
8. In I De Int., lect. 7, n. 83.
9. Ibidem.
10. Cfr. *Metafísica* VI 4, 1027b29-30.
11. Cfr. *Categorías* 5, 4a22 ss.
12. In I De Int., lect. 7, n. 84.
13. Guillelmus de Ockham, *Summa logicae*, pars I, c. 66 (47-50). Ockham incluye, entre otras, «el sensible es el primer objeto del sentido» (Cfr. Aristóteles: *De anima*, II 6, 418a6-16); y lo mismo podría decirse de «ente es el primer objeto del entendimiento», y otras por el estilo.
14. Cfr. *Política* I 2, 1253a14-18.
15. Platón, *Cratilo*, 387d.
16. Cfr. In I De int., lect. 4, n. 46.
17. Aristóteles, *De anima*, III 4, 429b29-430a9; cfr. Tomás de Aquino, In III De anima, lect. 7, nn. 671-699.
18. In I De int., lect. 6, nn. 80-81.
19. In I De int., lect. 5, n. 76.
20. Cfr. infra, apéndice 1.
21. In I De int., lect. 7, n. 86.
22. La retórica se define como la facultad de considerar en cada caso lo que cabe para persuadir. Cfr. *Retórica* I 1, 1355b25-26.
23. Cfr. *Poética* 2, 1448b.
24. In I De int., lect. 7, n. 86.
25. Cfr. *Tópicos* I 1, 100a18-21.
26. Cfr. *Soph. Elench.* 1, 164a19-22.

IV Las especies de composición

Después de que Aristóteles ha determinado la diferencia entre las proposiciones propiamente dichas (apophansis) y los simples enunciados (logos), divide el género de las proposiciones en dos pasajes (1):

<1> El primer enunciado propositivo es la afirmación, <2> luego la negación, <3> y todas las demás son una por conjunción (Mbph31; Bk17a8-9)

<1> Es autem una prima oratio enunciativa affirmatio, <2> deinde negatio, <3> aliae vero omnes coniunctione unae (Mbph31; Bk17a8-9)

<1> Esti de eis protos logos apophantikos kataphasis <2> eita apophasis <3> oi d' alloi pantes syndesmo eis (Mbph31; Bk17a8-9)

<1> Es una la oración enunciativa <2> la que significa una cosa <3> o es una por conjunción; <4> y muchas <5> las que son muchas y no una <6> o por no conjunción (Mbph34; Bk17a15-17)

<1> est autem una oratio enunciativa, <2> vel quae unum significat, <3> vel coniunctione una; <4> plures autem, <5> quae plura, et non unum, <6> vel inconiunctione (Mbph34; Bk17a15-17)

<1> esti de eis logos apophantikos <2> e ho hen delon <3> e ho syndesmo eis, <4> polloi de <5> ho polla kai me hen <6> e hoi asyndetoi (Mbph34; Bk17a15-17)

Según el texto aristotélico, la primera división de las proposiciones es la elemental «afirmación-negación», y la segunda, «proposición simple-proposición compuesta». La

simple posee una unidad significativa propia (distinta de la unidad significativa de sus elementos), y la compuesta posee unidad en cuanto esta unidad está dada por conectivos (2). El texto sirve para distinguir la división simple-compuesta como extrínseca, por cuanto no divide a la proposición sino como agregados de otras proposiciones simples. En cambio, la división en afirmativa-negativa es intrínseca, por cuanto las proposiciones afirmativas son específicamente distintas a las negativas. Santo Tomás, siguiendo su propio modelo de jerarquización dentro de los géneros (3), explica al respecto:

La enunciación afirmativa es anterior a la negativa por tres razones, según las tres cosas que anteriormente se dijeron, cuando se dijo que la voz es signo de lo conocido, y lo conocido es signo de la cosa (4). Por parte de la voz, la afirmación es anterior a la negación, porque es más simple, en cambio la enunciación negativa añade a la afirmativa la partícula negativa. Por parte de lo conocido (*ex parte intellectus*) la enunciación afirmativa, la cual significa la composición del intelecto, es anterior a la negativa, la cual significa la división, y la división es, por naturaleza, posterior a la composición, pues no hay división si no es de los compuestos, como no hay corrupción sino de lo generado. Por parte de la cosa, la enunciación afirmativa, que significa el ser (*esse*), es anterior que la negativa, que significa el no ser, como el poseer es anterior que el estar privado (5).

Puede, por tanto, establecerse una relación de subordinación entre las proposiciones negativas (*apophasis*) a las afirmativas (*kataphasis*), por cuanto aquéllas se forman añadiendo una negación a la afirmativa, y por tanto, éstas son anteriores a aquellas. Del mismo modo existe una

subordinación de las proposiciones complejas respecto de las simples en el sentido de que no habría complejas si no existieran las simples.

1. Unidad del enunciado simple

Aristóteles empieza estableciendo la partícula formal de la proposición:

<1> Necesariamente, toda oración enunciativa constará de un verbo o de una inflexión del verbo; <2> y, en efecto, el enunciado de hombre, si no se añade el es, o el será, o algo semejante, <3> no es en modo alguno un enunciado asertivo (Mbph32; Bk17a9-12)

<1> Necesse est autem omnem orationem enunciativam ex verbo esse, vel casu verbi; <2> etenim hominis ratio, si non est, aut erit, aut fuit, aut aliquid huiusmodi addatur, <3> nondum est oratio enunciativa (Mbph32; Bk17a9-12)

<1> anagke de panta logon apophontikon ex rematos einai e ptoseos rematos. <2> kai gar ho tou anthropou logos, ean men to estin e en e estai e ti toicuton prostethe, <3> outo logos apophantikos MNbph32; Bk17a9-12)

La primera característica distintiva que Aristóteles atribuye a la oración enunciativa (apophansis) es que implica la composición de nombre y verbo, y más concretamente, que el verbo se ponga con una significación activa, no en infinitivo o una forma irregular (6). En efecto (como bien lee Tomás de Aquino), los ejemplos que pone Aristóteles de la adición del verbo son «es, será, o algo semejante», es decir, formas declarativas del verbo: modo indicativo, y en cualquiera de los tiempos, ya que en última instancia, todos se reducen al presente. El nombre aislado no constituye una proposición completa, según se

dijo en el capítulo II, y el verbo tampoco, pues siempre supone un nombre para poder cosignificar la composición.

Tomás de Aquino explica esto así:

[Aristóteles] No menciona el infinitivo, porque su uso en la oración enunciativa es como el de un verbo negativo. Hace manifiesto lo que dijo con un ejemplo: un nombre solo sin verbo no solo no constituye la oración enunciativa perfecta, sino tampoco una oración imperfecta. La definición de la oración es algo determinado, de tal manera que si a la razón de hombre, es decir, a su definición, se le quita o que es, que es un verbo, o que era o que fue, que son casos del verbo, o algo semejante, es decir, algún otro verbo o caso del verbo, aún no es una oración enunciativa (7).

Nombre y verbo se reclaman uno al otro para entrar en composición y constituir un enunciado simple.

Después de esto, Aristóteles elimina un tipo de enunciado de su materia de investigación:

<1> Por qué animal terrestre bípedo es una sola cosa y no varias <2> no será porque se diga todo junto; <3> pero corresponde a otro tratado (Mbph33; Bk17a13-15)

<1> Quare autem unum quoddam est et non multa, animal gressibile bipes; <2> neque enim in eo quod propinque dicuntur, unum erit: <3> est autem alterius hoc tractare negotii (Mbph33; Bk17a13-15)

<1> dioti de en ti estin all' ou polla to tsoon petson dipoun <2> ou gar de to syngyys eiresthai eis estai. <3> esti de alles pragmateias touto eipein (Mbph33; Bk17a13-15)

Aristóteles excluye la unidad de la definición pues su tratamiento, dice, corresponde a otro lugar. La respuesta a esto no puede darse en un estudio de la enunciación significativa, sino en un estudio de la definición que merece un tratamiento especial. Ese tratamiento especial

estará dado en *Metafísica* (8), como bien escribe Tomás de Aquino:

Quando digo «animal gressibile bipes», que es una definición del hombre, es algo uno y no muchos. Y el mismo problema se presenta en las demás definiciones. Pero explicar esto, dice Aristóteles, corresponde a otro estudio. Efectivamente pertenece a la *Metafísica*; por eso en los libros VII y VIII lo explica: la diferencia le adviene al género no per accidens sino per se, como determinativa del mismo, a la manera como la forma determina la materia. Pues de la materia se toma el género y de la forma la diferencia. Así como de la forma y de la materia se produce un uno y no muchos, así sucede con el género y la diferencia (9).

En cambio, Tomás de Aquino explica la unidad del enunciado que no es definición en este tratado:

De esta manera Aristóteles, de una manera muy sutil, manifiesta que la absoluta unidad de la enunciación no se impide ni por la composición que implica el verbo, ni por la multitud de nombres de los cuales consta la definición. Y es la misma explicación para ambos casos, pues el predicado se compara al sujeto como la forma a la materia y semejantemente la diferencia al género: de la forma y de la materia se produce un uno simpliciter (10).

Tomás de Aquino recurre aquí a desarrollos de otros contextos. En este caso, a la teoría de la composición materia-forma, para explicar cómo es posible la unidad de la enunciación. Compara la composición de materia-forma en las sustancias compuestas con la composición nombre-verbo en la definición y a la proposición. La definición se caracteriza porque, a pesar de introducir muchas voces, cada una de ellas significa una determinación (diferencia específica) de un género significado por otra voz, y en ese sentido, ni es exactamente una composición con un verbo, ni estrictamente

significa cosas distintas, sino una misma cosa (la especie) desglosada en sus principios (género y diferencia). La proposición simple, por el contrario, implica una composición de dos voces que significan dos cosas no relacionadas como la diferencia al género, y no posee por ello una unidad perfecta. Podría decirse que es unitaria, a semejanza con la definición, porque el verbo actúa como determinación del nombre, esto es, como su forma, como ya se ha visto.

2. Diferencia entre enunciación simple y compuesta

Después de haber explicado en qué consiste la partícula formal de la proposición afirmativa, la inclusión del verbo que significa composición y de excluir de su explicación la unidad de la enunciación. Aristóteles procede a explicar la división de proposición simple y compuesta:

<1> Es una la oración enunciativa <2> la que significa una cosa <3> o es una por conjunción; <4> y muchas <5> las que son muchas y no una <6> o por no conjunción (Mbph34; Bk17a15-17)

<1> est autem una oratio enunciativa, <2> vel quae unum significat, <3> vel conjunctione una; <4> plures autem, <5> quae plura, et non unum, <6> vel inconiunctione (Mbph34; Bk17a15-17)

<1> esti de eis logos apophantikos <2> e ho hen deion <3> e ho syndesmo eis, <4> polloi de <5> ho polla kai me hen <6> e hoi asyndetoi (Mbph34; Bk17a15-17)

Aristóteles propone dos modos de unidad de unidad del enunciado: por la unidad del significado o por una conjunción. La multiplicidad es similar: se por falta de unidad del significado sea por falta de conjunción.

Aristóteles da dos criterios para explicar la unidad del enunciado y señalar así los modos de multiplicidad. Ackrill no oculta que estos dos criterios implican una aparente contradicción.

La unidad del significado sería característica de los enunciados que significan un compuesto simple o una clase natural (Callias es blanco, Callias es hombre) (11). La multiplicidad de significados sería propia de agregados per accidens (Callias es un hombre blanco que camina). según el otro criterio, serían uno por conjunción los enunciados unidos por conectivos (y, o, si... entonces) y múltiples los que carecieran de conectivos. La contradicción aparece porque el enunciado «Callias es un hombre blanco que camina», que sería múltiple por el significado, podría ser unitario si lo dividimos en los elementos que le corresponden: «Callias es hombre y Callias es blanco y Callias camina». Primero cuenta por múltiple y luego por unitario, y el criterio de distinción de Aristóteles es entonces bastante precario.

Para explicar los modos de unidad, Tomás de Aquino distingue dos modos de pluralidad: primero, por el cual se encuentran varias enunciaciones que significan varias cosas, y este modo de pluralidad se opone al primer modo de unidad, a saber: de la unidad de la enunciación que significa una sola cosa.

El segundo modo de pluralidad consiste en que la enunciación no sólo significa muchas cosas, sino que esa

pluralidad de ningún modo se conjunta. Por ello, este segundo modo de pluralidad se opone al segundo modo de unidad: uno por conjunción.

Puede alguna pluralidad de enunciados significar una unidad, como en la proposición «el animal es sensible», pues «animal» significa una pluralidad («bajo esto común que es el animal se contienen muchas cosas»), pero la proposición es una.

Por último, la definición, de la que no se trata ahora, es un enunciado que significa muchas cosas acerca de una: es decir, las partes de la definición significan lo definido. Como las «partes» de la enunciación son muchas, el enunciado es plural.

Según esto, por tanto, podemos decir que hay tres modos de la enunciación. Una es simpliciter una, en cuanto que significa una; otra es simpliciter plural, en cuanto significa simpliciter muchos, pero es una secundum quid, en cuanto es una por conjunción; otra es simpliciter plural, la cual ni significa uno ni se unen con una conjunción. Por tanto, Aristóteles pone cuatro y no sólo tres porque a veces la enunciación es plural, porque significa muchos, pero no es una por conjunción, por ejemplo, si se pone ahí un nombre que significa muchos (12).

3. Exclusión de las «dicciones»

Después de establecer cómo se da la unidad en las proposiciones, Aristóteles excluye de esa unidad a los elementos del enunciado, el nombre y el verbo:

<1> El nombre y el verbo son sólo dicciones,
 <2> ya que no es de llamar así [oración
 enunciativa] a lo que signifique algo con la voz,
 ya a alguien que pregunte, ya no, sino por mismo
 que habla (Mbph35; Bk17a17-20)

<1> Nomen ergo et verbum dictio sit sola: <2>
 quoniam non est dicere sic aliquid significantem
 voce enunciare, vel aliquo interrogante, vel non,
 sed ipso proferente (Mbph35; Bk17a17-20)

<1> το μεν ουν ονομα ε ρεμα φησις εστο
 μονον, <2> επειδε ουκ ουκ εστιν ειπειν αουτο
 δελounta τι τε phone hoste apophainesthai, ε
 ερωτontos τinos, ε με, all' αυτον προαιρουμενον
 (Mbph35; Bk17a17-20)

Los nombres y los verbos solos no forman enunciados
 porque mediante ellos no se puede significar nada completo:
 por ejemplo «caviar», «Gorbachov», «comer», y todos los
 semejantes. Ellos no dicen nada completo de lo que se habla,
 a menos que alguien interroge «¿Quién comió caviar?». La
 respuesta, «Gorbachov», no significa por ser un nombre, sino
 porque se supone que este nombre entra en composición con el
 verbo «comió» y con el otro nombre «caviar» que determina al
 verbo. Para recalcar la idea, Aristóteles vuelve a
 demoninarlas «dicciones», tal como lo había hecho en el
 capítulo anterior.

<1> De éstas una es la enunciación simple,
 <2> como algo de algo o algo sin algo; <3> y de
 éstas ésta es compuesta, como un discurso ya
 compuesto (Mbph36; Bk17a20-22)

<1> Harum autem haec simplex quidem est
 enunciatio, <2> ut aliquid de aliquo, vel aliquid
 ab aliquo; <3> haec autem ex his coniuncta, velut
 oratio quaedam iam composita (Mbph36; Bk17a20-22)

<1> τouton δε ε μεν απλε εστιν αποφησις, <2>
 οιον τι kata τinos ε τι apo τinos, <3> ε δε ex
 touton sygkeimene οιον logos tis ede synthetos
 (Mbph36; Bk17a20-22)

Las «éestas» a que se refiere son las proposiciones. Distingue en primer lugar la proposición simple, cuyo primer género es el de la afirmación (decir algo de algo: aliquíd de aliquíd: ti kata tinos), y el segundo el de la negación (algo sin algo: aliquíd ab aliquo: ti apo tinos). En la segunda partícula pone la enunciación que se hace una por la unidad de muchos. Si la enunciación es la que significa una cosa de otra, por un lado, y por otro es la que es una por conjunción, Aristóteles pasa a dividir lo uno en lo simple y lo compuesto. Lo simple en la afirmación y la negación; lo compuesto queda sin división, por el momento.

La unidad nombre-verbo tiene, pues dos versiones: la afirmación, componer nombre y verbo; y la negación, dividirlos. Aristóteles pone esta división clave en la línea siguiente:

<1> La enunciación simple <2> es una voz significativa de aquello que es algo <3> o no lo es, <4> como se dividen los tiempos (Mbph37; Bk17a22-24)

<1> est autem simplex enunciatio, <2> vox significativa de eo quod est aliquíd, <3> vel non est: <4> quemadmodum tempora divisa sunt (Mbph37; Bk17a22-24)

<1> esti de e aple apóphansis <2> phone semantike peri tou huparjein ti <3> e me huparjein, <4> hos hoi jronoi dierantai (Mbph37; Bk17a22-24)

Debe destacarse que Aristóteles antes ha hablado antes de enunciados sencillos y múltiples (eis kai polloi), y ahora habla de enunciado simple (aple). Parece claro que por un lado se refiere a la distinción entre enunciado simple

(como unitario) y compuesto, y por otro explica en qué consiste la unidad del enunciado. Una cosa es la simplicidad de un enunciado (aple) y otro es ser un solo enunciado (eis).

Por tanto, una vez que ha definido:

1. Al nombre como «voz significativa por convención de cuyas partes ninguna significa separada, y que no hace referencia al tiempo»,

2. Al verbo como «voz significativa de cuyas partes ninguna significa separada, y que además de tener un significado tiene una referencia temporal, y siempre significa que algo se predica de algo»,

3. A la oración como «voz significativa de cuyas partes algo significan separadamente como dicción, no como afirmación o negación»,

4. Al enunciado como «aquella oración en que se da la verdad y la falsedad»,

define ahora la afirmación y la negación, suponiendo que se trata de un enunciado simple (que significa un solo enunciado), y diciendo:

<1> Una afirmación es el enunciado de algo de algo, <2> y una negación es el enunciado de algo separado de algo (Mbph38; Bk17a25-26)

<1> Affirmatio vero est enunciatio alicuius de aliquo. <2> Negatio vero enunciatio alicuius ab aliquo (Mbph38; Bk17a25-26)

<1> katáphasis dé estin apóphansis tinos katá tinos. <2> apóphasis de estin apóphansis de estin tino apo tinos (Mb38; Bk17a25-26)

Aristóteles ha terminado, por fin, de definir los seis elementos necesarios para hablar del enunciado significativo o Interpretación.

Con esta última partícula podemos explicar cómo se vinculan la verdad y la falsedad con afirmación y negación. De acuerdo a lo dicho arriba, que la partícula formal que entra en composición compone o divide las cosas que se significan en el enunciado (el enunciado es compuesto, no necesariamente aquello de lo que se habla), una afirmación será verdadera si significa la composición de lo compuesto o la división de lo dividido, y falsa si significa la división de lo compuesto o la composición de lo dividido. Por ello sólo la apophansis (sea kataphasis o apophasis) puede ser proposición o interpretación: significar la verdad o la falsedad.

NOTAS

1. Este es uno de los pasajes más difíciles de comentar. el texto del capítulo V parece sumamente reiterativo y carente de lógica. Todo parece indicar que Aristóteles pretende distinguir: a) el enunciado unido del enunciado compuesto; b) las especies del enunciado simple. La lectura que hace Tomás de Aquino es la siguiente:

I. Propone la división (31 Mt)

II. La explica (32)

1. Pone de manifiesto la primera división (32)

A) Antepone lo necesario para aclararla (32)

1. Pone la necesidad del verbo (32)

2. Excluye la unidad de la definición (33)

B) Aclara lo propuesto (34)

1. Aclara lo común que es dividido (la enunciación (34)

a) Aclara la división (34)

b) concluye que ambos miembros (nombre y verbo) se excluyen de la división (35)

2. Aclara las partes de la división según razones propias (36)

2. Pone de manifiesto la segunda división (37)

- a) Define la enunciación simple (37)
 b) Define cada una de sus divisiones (38)

J.L. Ackrill, por el contrario, anota:

«In this chapter, Aristotle classifies statements and identifies the affirmation and negation [...] as the two sorts of simple statement [...] The chapter is disjointed: 17a9 and 17a17 contain remarks irrelevant to the main theme; the parenthesis at 17a13 goes with that follows rather than what precedes; these in 17a20 must refer right back to the single statement making sentences of 17a15.» (p. 125).

Según este criterio, el orden correcto sería: Mb 31, 34, 33, 36, 37, 38. 32 y 35 serían incidentales, y 38 pertenece, definitivamente, al capítulo VI.

Ambos tienen especial dificultad para comentar Bk 17a 15-17 (Mb 34). Ackrill, a mi juicio, es mucho más acertado al señalar que Aristóteles falla al tratar de dar dos criterios de distinción de enunciados múltiples (p. 127). Mi comentario sigue parcialmente el orden de Ackrill, pero respeta la unidad temática que señala Tomás de Aquino.

2. Tomás de Aquino ejemplifica esta distinción mediante una analogía con «las cosas que están fuera del alma», esto es, las cosas mismas:

Aristóteles, en un texto muy resumido (sub breviloquio) da dos divisiones de la enunciación. La primera es que algunas enunciaciones son simples y otras compuestas, o una por composición (coniunctione una). De la misma manera que las cosas que están fuera del alma, pues algunas son uno simple, como los indivisibles o el continuo, y otros lo son por unión, o por composición o por ordenación. Y, puesto que el ente y lo uno se complican, es necesario que así como es toda cosa, de la misma manera toda enunciación en cierta forma sea una (In I De int., lect 8, n. 89).

3. Cfr. Tomás de Aquino: De principiis rei naturalis, n. 23.
4. Cfr. Peri hermeneias, Bk 16a4-8.
5. In I De int., lect. 8, n. 95.
6. Esto ya fue debidamente explicado en el capítulo IV (II de nuestro comentario). Por eso Ackrill señala que es irrelevante.
7. In I De int., lect. 8, n. 95.
8. Cfr. Metafisica, VII 10, 1034b20-1036a25; VII 12, 1037b8-1038a35.
9. Cfr. In Duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio, lects. 12 y 15. No encuentro correspondencia entre la referencia de Tomás de Aquino y los textos estudiados.
10. In I De int., lect. 8, n. 98. Ya se ha dicho algo en el capítulo II de este trabajo. En aquel lugar Tomás de Aquino defendía la tesis de que el verbo significaba que algo estaba en el sujeto por la composición real, y significaba del sujeto porque el verbo introducía el predicado. Aquí puede verse cómo unificar esta explicación con la de la unidad de la definición. En efecto, una proposición

«ordinaria» significa mediante la composición nombre-verbo la composición substancia-accidente, de manera que el verbo cosignifica acción o inhesión accidental; y en el enunciado, la composición del verbo cosignifica el predicado del nombre. En una definición el verbo no cosignifica ni acción ni inhesión, sino la simple composición del género con la diferencia, principios de la especie. Y ello porque los accidentes y el sujeto, la diferencia y el género y el verbo y el nombre se comparan como la forma a la materia, de manera que la forma determina y perfecciona la materia.

11. Se han excluido las definiciones, en que los enunciados no significan propiamente un compuesto

12. In I De int., lect. 8, n. 103. La lectura de Tomás de Aquino parece sensata, pero adolece de un defecto: no pone ejemplos. Por ello me parece que Ackrill hace justicia al decir que Aristóteles no aclara bien lo que quiere decir con «significar uno por conjunción».

Apéndice I

El conocimiento como «signo» de la realidad.

1. La teoría del conocimiento de Aristóteles

Aristóteles estableció en el capítulo I una relación de continuidad entre cosas, afecciones, voces y letras, pero no pasó de hacer esta vaga indicación. ¿Cuál es la relación entre cosas y afecciones? Para contestar esto hace falta describir, a grandes rasgos, el conocimiento según lo entiende Aristóteles.

El De Anima es el único lugar sistemático que ofrece el Corpus para tratar de la teoría del conocimiento, aunque ciertamente hay lugares aislados que tratan facetas aisladas de nuestras facultades cognoscitivas (1).

La tesis de Aristóteles es «Si el inteligir es una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien algún proceso similar» (2). Las facultades sensitivas perciben su objeto a través de algún medio que vincula la característica de la cosa con el órgano receptor: el aire, lo diáfano, la superficie del mismo órgano, un medio líquido... (3) En todo caso, se trata de algo que se pasa al acto a causa del objeto propio y es sensible en acto. La misma intelección se tematiza como una acción en un paciente: la especie de la

cosa material es impresa en el intelecto paciente por el intelecto agente, después de ser abstraída del fantasma por éste (4). La ciencia en acto y su objeto son la misma cosa. En el acto de intelección y en el de sensación, el inteligente y lo inteligido, y el que siente y lo sentido son uno en acto (5).

En el tratamiento particular sobre la inteligencia, Aristóteles explica todo conocimiento intelectual viene precedido por un complejo orden de conocimientos sensibles, coordinados y conformados en una única representación sensible, la imagen (6). La imagen es la preparación inmediata del conocimiento intelectual, que tiene lugar, según Aristóteles, del siguiente modo:

La facultad intelectiva entiende las formas en las imágenes. Y así como en las sensaciones le aparece delimitado lo que ha de ser perseguido o evitado; también se pone en movimiento cuando, al margen de la sensación, se vuelve a las imágenes: por ejemplo, cuando uno percibe que la antorcha es fuego y, viendo que se mueve, reconoce por medio del sentido común que se trata de un enemigo. Otras veces calcula y delibera comparando el futuro con el presente, como si estuviera viéndolo con ayuda de las imágenes que están en el alma. Y cuando declara que allí está lo placentero o lo doloroso, al punto lo busca o huye de ello: siempre es así tratándose de la acción. En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquellos lo son absolutamente y estos por relación a alguien. Las llamadas abstracciones las entiende del mismo modo que lo chato: en tanto que chato, lo entiende sin abstraer de la materia, pero si se entiende en tanto que concavidad actualmente, entonces se entiende abstrayendo de la carne en que se da la concavidad; cuando lo entiende, entiende de esta manera también los objetos matemáticos: como separados de la materia aunque no se den separados de ella (7).

El aserto principal es la afirmación «el intelecto entiende por las formas de las imágenes» (8). Ambas vertientes del intelecto, la teórica y la práctica, entienden del mismo modo: a partir de una imagen. La vertiente práctica juzga en la conveniencia o inconveniencia de lo conocido respecto del sujeto [«lo bueno y lo malo son por relación a alguien»]; la teórica es lo que la cosa es absolutamente, independientemente de que le convenga o no.

Cuando dice «las llamadas abstracciones...», establece una distinción entre diversos tipos de abstracción intelectual, que da origen a diversas ciencias especulativas: física y matemática. En una de ellas, la de lo chato, el intelecto abstrae considerando la materia de la chatez, es decir, la nariz. En la abstracción de lo concavo, el intelecto hace abstracción incluso de la materia en que reside la chatez; y así concibe las figuras sin materia, dando origen a las matemáticas (9).

Acto seguido, Aristóteles explica el papel de las imágenes en la intelección:

«Careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sin materia» (10).

«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. De donde resulta

que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de las formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles» (11).

De éste último conviene señalar:

a) las imágenes son indispensables para conocer intelectualmente, y

b) lo conocido mediante la imaginación posee una naturaleza formal, que permite separar, y conocer la cosa.

Con esto se puede conectar la teoría del conocimiento con la teoría del enunciado de Aristóteles partiendo de lo insinuado en *Peri hermeneias* y estos textos del *De anima*.

El conocimiento humano es, en el orden del tiempo, inicialmente sensible. Por los sentido conocemos las características de las cosas (su posición, duración, dureza, temperatura, color, figura... en fin, todo lo que es objeto de algún sentido externo). Mediante el intelecto se separa de esa sensibilidad lo que puede separarse, o bien se conoce, «se percata de», la forma natural, que no puede separarse de la materia. Puede hacer esto porque la imagen sensible que se le presenta le da la forma. Esta forma es puesta en acto por el intelecto agente, y se conoce formalmente al ser «recibido» en el paciente.

En la voz que significa las concepciones del intelecto, la imagen actual de la cosa es sustituida por la imagen del signo. La imagen sensible del signo suple al de la cosa. Esta sustitución es posible porque una asociación previa ha relacionado un término a una imagen (el nombrar, actividad instrumental del entendimiento). En estadios más avanzados

del conocimiento, cuando el intelecto ha podido concebir cosas que se dan realmente sin imágenes, pero se entienden por medio de éstas, el signo suplente una imagen (la de la cosa a partir de la cual se separa), pero remite a la cosa separada de la imagen sensible. Cómo sea esto posible, es materia de otra investigación (12).

Con estos elementos podemos establecer un esquema explicativo de las posibilidades de expresión de la palabra humana en forma de conclusiones:

1. Toda voz se refiere a pasiones del alma.

2. Toda voz puede ser «dictiva» de un pensamiento o «manifestativa» de una pasión.

2.1 Las voces «manifestativas» de las pasiones son semejantes en el animal y en el hombre (gemidos, llanto, gritos).

2.2 Las voces «dictivas» siempre se refieren a pensamientos.

2.201 Dado que nada puede conocerse intelectualmente sino por medio de una imagen sensible, hay que suponer que en el enunciado las voces dictivas suplente a las imágenes.

2.21 Una voz puede referirse a una pasión puramente orgánica en cuanto esta pasión es percibida por el intelecto: por ejemplo, a un dolor de muelas se le llama «dolor de muelas», porque se es consciente del dolor de muelas.

2.22 Una voz se refiere a un pensamiento que denota un objeto inmaterial porque suple a la imagen sensible por la cual se concibe al objeto inmaterial.

Queda justificado por qué Aristóteles ha establecido el correlato entre los elementos cosa-afección de la mente-palabra-grafía.

2. La composición y división en Tomás de Aquino

No puede quedar completo estudio sin referirse antes a la distinción que hace Tomás de Aquino entre «conocimiento simple» y «conocimiento complejo» para apelar a la diversidad entre la significación simple (nombre-verbo) y la significación compuesta (proposición). Esta referencia completa también aquella parte del estudio del *De anima* que Aristóteles omite en el capítulo I.

Se dice que las facultades se especifican por sus actos, que son sus operaciones (13). Así, para conocer las facultades cognoscitivas es necesario investigar a partir de sus actos. Sin embargo, supondremos la distinción entre las facultades intelectuales (que corresponde efectivamente al estudio detallado del *De anima*), y expondremos brevemente estas dos operaciones.

La abstracción y el juicio tienen un tratamiento peculiar en Tomás de Aquino. El reconoce que todo conocimiento humano principia en los sentidos y que a ellos retorna, y a la hora de llegar al conocimiento intelectual, parece distinguir dos modos de conocimiento. Uno que puede ser agrupado bajo el nombre de «abstracción», que contiene

un «conocimiento de los indivisibles» y un «conocimiento por composición y división»; y un conocimiento por razonamiento. Los dos primeros constituyen, según la Segunda Escolástica, simple aprehensión y juicio.

2.1 La abstracción

La abstracción puede entenderse desde su misma raíz latina «abstrahere» (afairesis). Significa sacar, separar. En su significación estrictamente cognoscitiva, implica sacar del particular el universal que en él se contiene.

Según la doctrina de la *Summa Theologiae*, la abstracción es doble, según la facultad que la realice. Así, hay una abstracción del intelecto agente y una abstracción del intelecto posible:

«Los fantasmas son iluminados por el intelecto agente, y del mismo modo, a partir de ellos, por virtud del intelecto agente las especies inteligibles se abstraen. Ciertamente se iluminan, porque así como la parte sensitiva a partir de la conjunción con el intelecto se hace más noble, asimismo los fantasmas por virtud del intelecto agente se hacen más apropiados para que a partir de ellos [los fantasmas] se abstraigan las intenciones inteligibles. Así pues, el intelecto agente abstrae las especies inteligibles desde los fantasmas, en cuanto por virtud del intelecto agente podemos acceder en nuestra consideración a las naturalezas de las especies sin las condiciones individuales, según las cuales similitudes se informará el intelecto posible» (14).

Según esto, la abstracción del intelecto agente consiste en iluminar al fantasma, producto final de la elaboración de la sensibilidad, para poner al descubierto la especie inteligible que contiene. La del intelecto posible consiste en informarse con esa especie inteligible que ha

sido mostrada por el intelecto agente, y conocer así formalmente. De este modo, ambas abstracciones son necesarias para conocer la quiddidad de las cosas materiales, pero sólo mediante la segunda tenemos el conocimiento formal.

«Mas, como se dice en *De anima* (15), en el alma intelectiva son dos [las facultades], a saber el intelecto posible y el agente. Pero abstraer de los fantasmas las especies inteligibles no es pertinente al intelecto posible, sino que es recibir las especies ya abstractas» (16).

Este «recibir las especies ya abstractas» es conocer formalmente.

Tal teoría, sin embargo, no es sencilla. Al parecer, la abstracción se realiza de dos modos distintos, pero no siempre separados. Son los que se llama «conocimiento por composición y división» y «conocimiento de los indivisibles». En un principio, Tomás de Aquino parece reunir ambos tipos de conocimiento en uno solo; pero son distintos de la abstracción por el entendimiento agente y el entendimiento posible:

«Abstraer se dice de dos maneras, una por modo de composición y división, como cuando nosotros inteligimos que algo no es en otro o que existe separado de ello. Del otro modo, por modo de simplicidad, como cuando inteligimos una [especie], sin considerar nada de otra. De este modo, abstraer por el intelecto [posible] aquellas cosas que según la cosa no son abstractas [separadas], según del primer modo de abstraer, no se hace sin falsedad. Pero por el segundo modo, abstraer con el intelecto [posible] aquellas cosas que no son abstractas [separadas] según la cosa, no tiene falsedad, como aparece manifiesto a los sentidos» (17).

Según esto, existe una abstracción doble del intelecto posible. Una se da por la simple aprehensión de la quiddidad de un ente determinado, que es infalible. Y la otra se da por una composición y división, en la cual se discrimina y se conoce que una cosa no es otra y que está separada de ella. Tomás de Aquino considera necesario poner el conocimiento por composición y división como una especie distinta de abstracción porque a algunos parecía que solo faltaba al conocimiento de los indivisibles la función lógica de cópula entre conceptos, que consiste en inteligir que una cosa existe o no en otra. Por ésta se distinguen las cosas (naturalezas) que existen separadas.

Con esto queda explicado qué es la abstracción, que nos da a conocer simpliciter la esencia del ente corpóreo.

2.2 Composición y división

Pero como el objeto del intelecto humano es la esencia de los entes corpóreos, no le basta conocer la esencia «pura», sino que persigue el conocimiento del ente corpóreo completo. Por ello necesariamente procede a averiguar cuáles determinaciones accidentales le acompañan, y para ello compone y divide; es decir, juzga. Dice Santo Tomás:

Como el intelecto humano pasa de la potencia al acto, tiene alguna similitud con las cosas que se generan, las cuales no tienen al instante su perfección, sino que la adquieren sucesivamente. Y similarmenTE el intelecto humano no adquiere al instante en la primera aprehensión la perfecta cognición de la cosa. Pues en primer lugar aprehende algo de la misma, ésta es la quiddidad, la cual es el primero y el objeto propio del intelecto. Y luego inteligie propiedades y accidentes, y otras propiedades circunstantes a la

esencia de la cosa. Y según esto necesariamente tiene que componer y dividir una cosa aprehendida con otra (18).

Según esto, el intelecto puede aprehender la quiddidad por una abstracción simple, pero luego entiende que otras características se dan acompañando a esta quiddidad de la cosa material. Las asocia entonces para conformar juicios afirmativos. Los juicios negativos son elaborados después de que se abstrae que una cosa se da separada de la otra, y por tanto, no se da en ella. Esto es posible gracias a la abstracción por juicio, que se vio antes. Es patente que esta operación del intelecto es necesaria porque para conocer las cosas materiales que son su objeto propio, realiza operaciones judicativas:

«Las voces significan concepciones del intelecto, como dice el Filósofo en I Peri hermeneias (19). Pero en las voces está la composición y la división, como es patente en las proposiciones afirmativas y las negativas. Luego, el intelecto compone y divide» (20).

Cabe hacer dos aclaraciones. La primera de ellas es que, para poder realizar esta atribución (la operación «juicio»), el intelecto debe recurrir continuamente a los fantasmas, pues «el intelecto no entiende en acto sino convirtiéndose al fantasma» (21); y que esto se realiza fundamentalmente por medio de la comparación, pues «el intelecto conoce muchas cosas componiendo y dividiendo así como en cuanto conoce la diferencia o comparación de las cosas» (22). De donde resulta más claro el significado de la definición de juicio como «el afirmar o negar una cosa respecto de otra». Que el intelecto sea capaz de componer y

dividir (i.e., de hacer juicios) es signo de que de alguna manera conoce por ese medio, es decir, que compara. Es incompleto considerar que sólo existe la abstracción de los indivisibles y, aparte, sólo una función lógica de copulación. Tomás de Aquino redondea la idea en el corpus de la cuestión:

«Como el intelecto humano no accede al instante en la primera aprehensión a la perfecta cognición de la cosa, como el intelecto divino o el angélico es necesario para él inteligir componiendo, dividiendo y razonando... En primer lugar, aprehende algo de la misma <la cosa>, esto es, su quiddidad, la cual es el primero y el objeto propio del intelecto. Y luego intelige propiedades y accidentes, y otras propiedades circunstantes a la esencia de la cosa. Y según ello, necesariamente tiene que componer y dividir una cosa aprehendida con otra» (23).

De este modo, tenemos que abstracción es un género de conocimiento, y sus especies el conocimiento de los indivisibles (simple aprehensión) y el conocimiento por composición y división (juicio). Ahora bien, «juicio» es una palabra equívoca en nuestro lenguaje. Pues para Tomás de Aquino son cosas distintas el «juicio de abstracción» y el «juicio» que es sede formal de la verdad, todos nuestros conocimientos, hasta el de los primeros principios indivisibles, se expresan por medio de composiciones:

«Lo verdadero, según su primera razón, está en el entendimiento. Ahora bien, como las cosas son verdaderas por cuanto tienen la forma propia de su naturaleza, es necesario que también el entendimiento, en cuanto cognoscente, sea verdadero por tener la semejanza de la cosa conocida, que es su forma como cognoscente; y por esto la verdad se define como la conformidad entre el entendimiento y las cosas; y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad. El

sentido no la conoce en modo alguno, pues aunque la vista tiene la semejanza del objeto visto, no conoce la relación entre el objeto que ve y lo que ella percibe. El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad con el objeto inteligible; pero no lo percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la realidad es tal como la forma que el percibe, y entonces es cuando primeramente conoce y dice lo verdadero. Pues esto lo hace el entendimiento componiendo y dividiendo, ya que en toda proposición aplica alguna forma significada por el predicado a alguna cosa significada por el sujeto, o la remueve de ella. Por tanto, si bien se puede decir que el sentido respecto de su objeto y el entendimiento cuando concibe el quod quid est son verdaderos, no se puede decir que conozcan o digan la verdad. Y lo mismo se debe decir de las voces complejas e incomplejas. Luego, en el sentido y en el entendimiento, cuando conoce las quiddidades, puede estar la verdad como lo está en cualesquiera cosa verdadera, pero no como lo conocido está en el que lo conoce, que es lo que entendemos con el nombre de verdadero, ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por consiguiente, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide, y no en el sentido ni en el entendimiento cuando conoce el quod quid est. (24)

NOTAS

1. Cfr. por ejemplo *Analíticos posteriores*, II 19, 97a13ss, y la serie de *Parva naturalia*.

2. *De anima*, 428a13-15.

3. Cfr. *De anima*, 419a9-15; 419b9-13; 420a3-4; esta expresión aparece textualmente, respecto al olfato, en II 2, 421b9.

4. *De anima*, II 5, 430a10-25.

5. Cfr. *De anima*, II 7, 431a1. Leonardo Polo en su libro *Curso de Teoría del Conocimiento*. EUNSA, Pamplona 1984, vol. I, cap. 2, tematiza este aforismo aristotélico el inteligente y lo inteligido son uno en acto en un sentido diferente al original. Para Polo, la significación cabal de este aforismo es: todo conocimiento es acto, de lo cual concluye que no hay en el conocimiento nada de pasividad, excepto en la facultad. Rechaza, por tanto, su lectura pasivista, y solo admite la pasividad en los estadios orgánicos previos o posibilitantes del conocimiento sensible.

Polo, evidentemente, concibe como conocimiento sólo al estado psicológico (la luz real que afecta mi retina no es la «luz» que yo percibo; sólo ésta última es la «conocida», de la que mi «yo» se da cuenta). Rechaza la causalidad en el

conocimiento porque la considera incompatible con la «actualidad». Polo podría ahorrar disgustos si considera que en el hecho psicológico no pueden darse causas, porque es el puro «presentarse» de las cosas a la conciencia. En eso tiene razón. Pero no la tiene al rechazar causalidad en el conocimiento, porque no podría darse el hecho psicológico si las cosas no afectaran nuestros sentidos. Hay en el conocimiento cierta relación causa-efecto entre las cosas y mi conciencia.

6. Esta imagen juega un papel importantísimo en la epagógé, el proceso psicológico por el cual se accede al conocimiento de los principios de la ciencia, y aun más, del conocimiento del singular. Cfr. An. Post. II 19, 99b23-100b15; Metafísica I 1, 980b25-981a30.

7. De anima III 7, 431b1-17.

8. De anima, III 7, 431b2.

9. Aristóteles usa el mismo ejemplo de la chatez y la concavidad para establecer semejanzas y diferencias entre las ciencias especulativas. Cfr. sobre esto Metafísica, VI 5, 1030b15-1031a14.

10. De anima, III 8, 432a7-9.

11. De anima, III 8, 431b27-432a4.

12. Este es el intrincado tema de la «separatio», que más que un asunto propiamente aristotélico, pertenece al Corpus tomista. No podemos dejar de hacer mención de él porque, en cierta manera, la separatio está vinculada con la abstracción (afairesis) aristotélica en cuanto está inspirado en ella. También nos conecta con este asunto el hecho de que se enuncie la separatio mediante una negación: la negación parcial de un atributo positivo, negando la imperfección de la cosa en que lo conocemos.

13. Cfr. S. Th., I, 87, 1.

14. Ibid, I, 85, 1 ad 4.

15. De anima, III 5, 430a10-25.

16. S. Th., I, 85, 1 obj. 4.

17. Ibid, I, 85, 1 ad 1.

18. Ibid, I, 85, 5.

19. Peri hermeneias, I, 16a4-6.

20. S. Th., I, 85, 5, sed contra.

21. Ibidem, ad 2.

22. Ibidem, ad 1.

23. Ibid, I, 85, 5 corpus.

24. Ibid, I, 16, 2.

47

Apéndice 2:

Contradicción de enunciados y principio de no contradicción

1. Características de la contradicción

La exposición termina cuando Aristóteles define los dos últimos términos que describen las oraciones enunciativas. Prosiguiendo con el tratado, quedaría determinar las diversas relaciones que esos enunciados (afirmación y negación) guardan entre sí para terminar la 2ª parte.

La enunciación es una oración en la cual se da lo verdadero o lo falso. Esa enunciación se divide en afirmación o negación. Lo primero que hay que determinar, entonces, es cómo se oponen, y qué relación tiene cada una de estas formas con la verdad o la falsedad. Esto está contenido en la parte final del capítulo VI.

"<1> Hay el enunciar <2> lo que es, no ser; <3> lo que no es, ser; <4> lo que es, ser; <5> y lo que no es, no ser; <6> y respecto de lo que se da fuera del tiempo presente ocurre, semejantemente: negar lo que alguien afirmó y afirmar lo que alguien negó. <7> Porque es manifiesto que a toda afirmación hay una negación opuesta, y a toda afirmación, una negación. (Mb:ph39; Bk17a26-23)

"<1> Quoniam autem est enunciare <2> et quod est, non esse: <3> et quod non est, esse: <4> et quod est, esse: <5> et quod non est, non esse; <6> et circa ea quae sunt extra praesens tempus, similiter omne contingit, quod quis affirmaverit,

negare, et quod negaverit, affirmare: <7> quare manifestum est, quoniam omni affirmationi negatio est opposita; et omni negationi affirmatio" (Mbph39; Bk17a26-33)

"<1> epei de esti <2> kai to hyparjon apophainesthai hos me hyparjon <3> kai to me hyparjon hos hyparjon <4> kai to hyparjon hos hyparjon <5> to me hyparjon hos me hyparjon, <6> kai peri tous extos de tou nun ironous hosautos, <7> hapan an eidejoito kai ho katephese tis apophesai kataphasis" (Mbph39; Bk17a26-33)

Según se dijo al hablar de la proposición, el elemento característico que introduce el verbo en la composición de los enunciados es el ser. Por ello, para explicar la oposición de afirmación y negación en relación con la verdad y la falsedad de las enunciaciones, Aristóteles empieza enumerando los modos de enunciar el ser y no ser de algo. De acuerdo con esto, tenemos cuatro maneras de decir de algo ser o no ser, afirmando o negando, si es que decimos o no la verdad:

1. Decir que algo que es, no sea (Hamlet no es danés)
2. Decir que algo que no es, sea (Otelo es griego)
3. Decir que algo que es, sea (Shakespeare es inglés)
4. Decir que algo que no es, no sea (Dante no es alemán)

El orden de exposición de estos enunciados es explicado por Tomás de Aquino:

Aristóteles, como quien procede de lo menos a lo más, antepone las falsas a las verdaderas; entre las cuales pone en primer lugar la negativa y en segundo la afirmativa, al decir que: Primero, <2> et quod est, non esse: es decir, que lo que es en la realidad, se dice que no es. En segundo lugar, pone la afirmativa falsa (<3> et quod non est, esse:), que no es en la realidad, lo que sí es. En tercer lugar, pone la afirmativa verdadera, que se opone a la negativa falsa, la cual puso en primer lugar, y dice: <4> et quod est, esse:), es

decir, se dice que es, lo que es en la realidad. En cuarto lugar, pqne la negativa verdadera, que se opone a la afirmativa falsa, al decir: <5> et quod non est, esse; es decir, que existe en la realidad, lo que no existe (1).

El texto de Santo Tomás pone la primera tabla de oposición entre los enunciados partiendo sólo de este esquema. Esta tabla quedaría así:

1 se opone a 3

2 se opone a 4

Usando las formulaciones latinas, la oposición quedaría así:

quod non est, esse - quod est, esse

quod est, non esse - quod non est, non esse

Aquí vemos intervenir nuevamente la estructura que ha determinado Aristóteles en su estudio. Primeramente un nombre (*quod*) y un verbo (*est*). Según veremos más adelante, esta estructura es sólo accidentalmente el sujeto-predicado, si bien es cierto que siempre sólo el nombre introduce el sujeto y siempre sólo el verbo introduce el predicado. El primero, porque significa incompleto; el segundo, porque cosignifica incompleto. La proposición verdadera es la que dice ser lo que es, y no ser lo que no es, pues la composición en la proposición (composición que realiza el entendimiento) corresponde con la composición real. La proposición puede ser falsa por componer lo que está dividido, o dividir lo que está compuesto. Entonces la composición del entendimiento no corresponde con la composición real.

En su comentario, Tomás de Aquino aclara que este predicado «ser» no se refiere sólo a la existencia, sino a la composición, como se ha explicado:

No hay que entender lo que dijo: "quod est et quod non est", se refiera solo a la existencia o no existencia del sujeto, sino a que la cosa significada por el predicado inhiere (insit) (hyperion) o no inhiere a la cosa significada por el sujeto. Pues cuando se dice el cuervo es blanco, se significa que lo que no es, es, aunque el mismo cuervo sea una cosa existente.

Como todos los tiempos se reducen al presente, la oposición de las enunciaciones en tiempo presente, debe extenderse a las enunciaciones en cualquiera otro tiempo, pasado o futuro, por ser el verbo la partícula formal del enunciado.

<6> et circa ea quae sunt extra praesens tempus, similiter omne contingit, quod quis affirmaverit, negare, et quod negaverit, affirmare.

De esto se desprende una regla formal del enunciado: para todo enunciado afirmativo existe una negación y para toda negación un afirmativo; de la misma manera, en relación a la verdad o la falsedad del enunciado, todo enunciado verdadero tiene uno falso que lo contradice, y todo enunciado falso tiene un opuesto que es verdadero por la sola construcción del enunciado. «Por esto es evidente que todo lo que se afirma se puede negar y viceversa», dice Santo Tomás.

<7> quare manifestum est, quoniam omni affirmationi negatio est opposita: et omni negationi affirmatio"

Después de esto, Aristóteles pone un nombre a esta oposición entre enunciados afirmativos y negativos:

"Y llamemos contradicción a eso, a la afirmación y a la negación opuestas" (Mbph40; Bk17a33-34)

"et sit hoc contradictio, affirmatio et negatio oppositae" (Mbph40; Bk17a33-34)

"kai esto antiphasis touto, kataphasis kai apophasis ai antikeimenai" (Mbph40; Bk17a33-34)

La oposición entre cualquier enunciado y el que significa lo contrario se denomina contradicción. Si en (1) digo algo, en (2) digo algo en contra de ello. La definición propuesta por Aristóteles da luz sobre esto.

"<1> digo que se oponen la afirmación y la negación de lo mismo acerca de lo mismo <2> (pero no de manera homónima, <3> ni de ninguna de las otras maneras que distinguimos contra las distorsiones sofistas)" (Mbph41; Bk17a34-37)

"<1> Dico autem opponi eiusdem de eodem, <2> non autem aequivoce <3> et quaecumque caetera talium determinavimus contra sophisticas importunitates" (Mbph41; Bk17a34-37)

"<1> lego de antikeisthai ten tou autou kata tou autou, <2> me homonymos de, <3> kai hosa alla ton toutouton prosdiritsometha pros tas sophisticas enojleseis" (Mbph41; Bk17a34-37)

En la definición de contradicción, Aristóteles establece dos características. Primera, que los enunciados sean de especie distinta; es decir, que uno sea afirmación y el otro negación. Segunda, que los elementos en composición sean los mismos, lo cual excluye cualquier accidente semántico que impida la contradicción; por ejemplo, el equívoco. Y añade Aristóteles, todas las estrategias de los sofistas.

El motivo de la primera característica es claro: no puede haber contradicción si dos proposiciones tienen la misma forma, sea afirmación o negación. Por ejemplo sea el enunciado

1. Sócrates es hombre

A esto no le puede contradecir un enunciado de la misma forma «A es B», por la sencilla razón de que se compondría un enunciado exactamente igual

2. Sócrates es hombre

Es necesario, pues que sea una forma contraria según la relación explicada más arriba.

El segundo motivo aparece menos claro, pero no mucho más difícil. Para llegar a una contradicción verdadera, los elementos en composición (nombre-verbo) deben significar lo mismo en el mismo contexto. No hay contradicción donde hay equívocidad. Por ejemplo, el enunciado

3. El gato no es mamífero

es verdadero siempre y cuando se entienda que se significa ahora «el gato hidráulico». Por su parte, el enunciado

4. El gato es mamífero

es verdadero si se significa ahora al animal doméstico. Los enunciados (3) y (4) se hallan en aparente contradicción, pues los nombres «gato» y «mamífero» y el verbo «es» aparecen en ambos, y tienen la forma enunciativa opuesta. La contradicción se salva porque lo significado en ambos casos por el nombre «gato» no es lo mismo (2).

3. El principio de no contradicción.

En *Metafísica IV 3 ss* se discute un tema relacionado con esta definición de contradicción de los términos. Este principio de distinción entre enunciados afirmativos y negativos de la misma cosa constituye el primer principio de la demostración --y tal vez del conocimiento--.

El enunciado de las aporías pregunta si es propio de la Sabiduría investigar los principios de la demostración (3). Entre esos principios demostrativos se mencionan algunos: «Quitando lo igual a lo igual queda lo igual» (4). Pero el más importante, del cual se hace mención al menos en diez ocasiones, es este principio de no contradicción:

No cabe que una misma cosa sea y no sea simultáneamente (5).

No es posible que la cosa sea y no sea al mismo tiempo (6).

No es posible que las afirmaciones y las negaciones opuestas sean verdaderas en relación a la misma cosa (7).

Según se desprende del contexto de la respuesta a esta aporía (8), me parece que Aristóteles no dice que semejante principio sea un principio de las cosas, sino un principio del conocimiento. Me atengo para ello en lo dicho en el primer párrafo del texto, cuando dice:

Pero hay que decir si es propio de una sola o de diversas ciencias especular acerca de los llamados axiomas de la matemática y acerca de la substancia. Pues bien, es claro que también la especulación acerca de estas cosas es propia de una sola ciencia, y por cierto, la del filósofo. Los axiomas, en efecto, se aplican a todos los entes, pero no a algún género en particular, separadamente de los demás. Y todos se sirven de

los axiomas, por que son propios del Ente en cuanto ente [...]; pero se sirven de ellos en cuanto les es suficiente, es decir, en la medida en que se extiende el género acerca del cual hacen sus demostraciones (7).

Las razones que aduce Aristóteles para que la Metafísica se ocupe de los primeros principios de la demostración no me parecen nada «ontológicos», sino «epistemológicos». Es que «los axiomas se aplican a todos los entes, y no a alguno en particular» (22-23). Tal aplicación no es causal: el principio de contradicción no genera nada; más bien, «todos se sirven de los axiomas, porque son propios del ente en cuanto ente y a cada género del ente». Lo que es decir que en el conocimiento de cualquier género del ente se supone el principio de no contradicción, porque el conocimiento de una cosa supone que esa cosa es tal cosa y no otra. Por tanto, también tal principio se supone en el conocimiento de cada género del ente, del cual se ocupa, según Aristóteles, cada una de las ciencias particulares. Por ello prosigue: «se sirven de ellos [los científicos de los axiomas] en cuanto les es suficiente, es decir, en la medida en que se extiende el género acerca del cual hacen sus demostraciones» (23-27). Sólo a una ciencia corresponde investigar acerca de semejantes principios, pues «es natural que quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas. Y ese es el filósofo». El principio de no contradicción no es real, sino científico; o más propiamente hablando, «cognoscitivo».

El enunciado de este principio podría llevar a pensar que es real. No podríamos llegar a afirmar que un mismo sujeto tiene y no tiene el mismo atributo si no fuera imposible que realmente los tuviera. A esto debe responderse que una es la causa por la que un mismo sujeto no puede tener y no tener al mismo tiempo un atributo, y otro es el principio que nos impide decir que lo tiene y no lo tiene; aunque el principio que no permite al sujeto tenerlo y no tenerlo nos lleve a decir que no puede tenerlos. Lo que hace imposible que una cosa tenga y no tenga los mismos atributos son las leyes de la naturaleza; esto es, la determinación de cada cosa existente. La causa real que nos lleva a rechazar como contradicción la afirmación y negación de lo mismo acerca de lo mismo es el conocimiento de las determinaciones de las cosas existentes. Como lo conocido es algo determinado no puede ser y no ser al mismo tiempo. El principio de no contradicción es principio de las ciencias, no de las cosas (10).

Por tanto, debe dejarse al enunciado como enunciado, y a la causalidad real como causalidad real; aunque la causalidad real sea principio del enunciado.

Notas

1. In I De int., lect 8, n. 111
 2. Sobre este tema debe anotarse el problema de la doble negación como equivalente a la afirmación (doble contradicción implica volver al enunciado original) y sus versiones anómalas, por mediar una analogía o un equívoco, y el problema de la separatio.
- Una proposición verdadera se distingue de otra falsa en que una dice ser lo que es o no ser lo que no es, etcétera. Así simplemente enunciado, podría simplemente cambiarse la

afirmación en negación o la negación en afirmación, y hacer de lo falso verdadero o de lo verdadero falso simplemente cambiando la especie: afirmación o negación. Tomemos, por ejemplo, la proposición [1] (verdadera) y hagamos la negativa:

[5] Sócrates no es hombre

Es evidente que es [5] falsa. Esto, que para la mayoría de nuestras proposiciones es sencillo, al tratar de hablar de metafísica encuentra algunas dificultades. Siguiendo nuestra experiencia, el enunciado:

[6] Todo móvil es movido por otro

podría ser admitido sin más averiguaciones... a menos que obstare la ley de la inercia. Y aun en ese caso, el movimiento fue iniciado por una fuerza.

Pero al tratar de hablar de Dios como primer motor la regla debe sufrir una alteración. Debe decirse

[7] Dios mueve, pero no es movido por otro

lo cual parece entrar en contradicción con nuestro aserto [6]. Si Dios mueve, debe moverse para mover. No tenemos experiencia de un motor que mueva sin moverse. Aquí entra el problema de la *separatio*.

La *separatio*, lógicamente hablando, consiste en afirmar y negar simultáneamente un predicado a un sujeto, en este caso, Dios. Esto podría considerarse una contradicción, pero se salva de ella porque lo significado por el verbo no es lo mismo que en los dos enunciados. «Dios mueve y Dios no se mueve y Dios no es movido por otro». «Mover» tiene aquí tres sentidos distintos, porque se usa con tres significados contrarios. Dios mueve, no al modo de los demás motores; Dios no se mueve, porque no es como los demás motores; Dios no es movido, porque no es como los demás motores. [6] y [7] no son contradictorios porque no se refieren a lo mismo. La negación sirve para remover la imperfección. Esto es válido para todos los predicados sobre Dios.

Podría abundarse sobre esto con muchos ejemplos, pero podría el lector remitirse a NÚÑEZ FLIEGO, José Manuel: *La separatio en Santo Tomás*. Tesis de Licenciatura. Universidad Panamericana. México 1992.

3. *Metafísica* III 2, 996a20-21; XI 1, 1059a21-23.

4. *Ibid* XI 4, 1061b20.

5. *Ibid*, 1061b36-1062a1.

6. *Ibid*, 1062a7-8.

7. *Ibid*, 1062a21-23.

8. Cfr. *Metafísica* IV 3, 1005a19-1005b-34.

9. *Metafísica* IV 3, 1005a19-27.

10. De lo cual se sigue que es falso lo dicho por ZAGAL ARREGUIN, Héctor: *El principio de no contradicción en el libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Tesis de Licenciatura. Universidad Panamericana. México 1986, p. 105.

Apéndice 3

Verdad y conocimiento

Según señalamos con oportunidad, el capítulo I del Peri hermeneias entraña algunas dificultades por el laconismo con que Aristóteles conecta unos temas con otros. Son especialmente importantes dos citas tomadas de este capítulo. La primera de ellas habla de teoría del conocimiento, y dice, a la letra:

«Son símbolos [lo que está] en el sonido de las afecciones [que están] en el alma, y lo escrito [es signo] de lo que está en el sonido. Las afecciones del alma de las que éstas [las voces] son signos, son las mismas para todos, como las cosas de las que éstas [las afecciones del alma] son semejanzas. Mas sobre estas cosas se pregunta en [los libros] sobre el alma. Otro es [ahora] el asunto». (Mbhph 2, 3, 5, Bk16a4-8)

El segundo fragmento se refiere a la teoría de la verdad:

«Así como hay pensamientos en el alma que no tienen la verdad o la falsedad, hay otros que tienen necesariamente una de las dos, así en los sonidos. Y lo verdadero y lo falso giran en torno a la composición y división. Los nombres y los verbos en sí mismos se parecen a los pensamientos sin composición y división, como "hombre" o "blanco"; aquí todavía no hay verdad o falsedad. De esto hay un ejemplo: "Tragelaphos" [chivo-ciervo] significa algo, pero sin verdad o falsedad, a menos que se añada el ser o el no ser» (Mbhph8-9; Bk16a9-11)

Estos dos problemas del Peri hermeneias serán la materia de este apéndice.

1. Teoría de la verdad

Según en el capítulo II, la partícula formal de un enunciado o proposición consiste en la composición significada por el verbo. Dada esa composición, cabe atribuir a una cosa una determinada característica. Tenemos así, por ejemplo, el enunciado proposicional:

1. Sócrates es griego

En este ejemplo, mediante el verbo de atribución «es» ponemos en composición «Sócrates» y «griego». «Griego» sería una nota o atributo de Sócrates, individuo real que vivió en el siglo VI a.C. Según las premisas dadas por Aristóteles, el verbo es «es» (una forma personal, activa), que pone en composición dos nombres: Sócrates y griego. El primer nombre lo es en sentido estricto: designa a un individuo determinado (un *tode tí*); el segundo, si aceptamos la extensión llevada a cabo por Tomás de Aquino, es nombre porque se utiliza para designar una naturaleza común, la característica de nacer en Grecia, provenir de Grecia o afincarse en Grecia. No existen aquí sujetos ni predicados, al menos en primera instancia. Puede hacerse la reducción al tomar «es» y «griego» como una composición: «es griego». Esto sería un «predicado», algo que se dice de un «sujeto», en este caso, «Sócrates». Pero esta estructura gramatical es sumamente rígida, y lleva siempre a la confusión del nombre

con un *suppositum*. Si nos atuviéramos a la estructura «sujeto-predicado», el enunciado

2. La poesía descansa en el azul,

tendría como substancia a «poesía», en el cual inhiere la propiedad «descansa en el azul», con todos los inconvenientes que ello implica: entre otros, que nunca nadie podría señalar a «la poesía», sino poemas concretos; y de entre los poemas concretos algunos, por accidente, podrían estar escritos con tinta azul.

Volviendo sobre nuestro tema, tenemos pues los elementos del enunciado, aislado uno del otro. Podríamos tener, entonces, dos enunciados no propositivos que podrían ser:

3. Sócrates

4. es griego

Es ciertamente improbable decir que [3] es verdadera o falsa, y lo mismo puede afirmarse respecto de [4]. ¿Qué es lo que distingue a [1], e incluso a [2] (proposición cuya verdad es ampliamente discutida entre los poetas) de estos dos enunciados? ¿Es que hay una modalidad superior en la proposición que en el simple enunciado?

No puede ofrecerse otra respuesta que la que hemos apuntado. Debe afirmarse, sin lugar a dudas, que un enunciado verdadero (e incluso, por qué no decirlo, el falso) tienen más valor que los enunciados de los elementos aislados. Ellos mismos no reportan ningún otro conocimiento que el del significado a ellos atribuido. Una proposición,

en cambio, nos reporta un conocimiento adicional: que alguna cosa se diga o no respecto de otra. El enunciado

5. Júpiter tiene once lunas

nos informa más que el simple enunciado

6. Júpiter

Aún más: si nos atenemos a la experiencia ordinaria, tenemos que decir que generalmente es anterior el conocimiento de las cosas, y posterior su denominación. Es corriente que los niños, al tener delante de sí alguna cosa nueva, además de examinarla cuidadosamente (si esto es posible), enseguida preguntan: «¿Qué es esto?» o «¿Cómo se llama?». Relacionan inmediatamente las características de las cosas con sus nombres; si no conocen las denominaciones de las cosas, las inquieren y «predican». Una proposición, en resumer, completa la información que tenemos de las cosas, nos da el conocimiento completo.

Existe, sin embargo, una correlación estrecha entre la simple denominación y la proposición. En efecto, si no existieran los elementos no existiría el compuesto; lo cual no quiere decir necesariamente que los elementos puedan existir independientemente del compuesto en que se encuentran. Sólo implica que, si hay compuesto, deben existir los elementos. El cómo es otro problema.

De este modo hay que entender la segunda parte del segundo texto que apoya esta conclusión:

«Los nombres y los verbos en sí mismos se parecen a los pensamientos sin composición y división, como "hombre" o "blanco"; aquí todavía

no hay verdad o falsedad. De esto hay un ejemplo: "Tragelaphos" [chivo-ciervo] significa algo, pero sin verdad o falsedad, a menos que se añada el ser o el no ser» (Mbph9; Bk16a9-11)

Ninguno de los enunciados simples, aunque se trate del «círculo cuadrado», son en sí mismos verdaderos o falsos, sino hasta que se les añade el que existen o no, en un contexto determinado.

Y la primera parte

«Así como hay pensamientos en el alma que no tienen la verdad o la falsedad, hay otros que tienen necesariamente una de las dos, así en los sonidos. Y lo verdadero y lo falso giran en torno a la composición y división» (Mbph6-7; Bk16a9-11)

nos conduce directamente al segundo tema: la correspondencia entre los «pensamientos» y las «palabras».

2. Problemas de la teoría de la verdad

La doctrina de Aristóteles es, a nuestro parecer, demasiado optimista. Parece muy fácil atribuir la verdad a una proposición cuando «se adecúa a las cosas»: *adaequatio intellectus ad rem*. Por lo pronto, dos problemas aparecen inmediatamente:

1. Cómo saber qué proposiciones son verdaderas
2. Cómo atribuir la verdad a las proposiciones

1.- Este problema tiene una solución viable: establecer las condiciones en que los enunciados son verdaderos. Dar un criterio para decidir, dado P, que lo que significa existe o no, y en consecuencia, si P es o no verdadero.

Este es el espíritu del principio de verificabilidad de Hans Reichenbach. Decir que «la verdad de un enunciado consiste en su método de verificación» es establecer una

regla por la cual puede discernirse si un enunciado es verdadero o falso: esto es, si y sólo si se puede establecer un contexto en el cual pueda comprobarse que lo que se significa existe o no. Esto es, en cierta manera, dar un rodeo al problema: es explicar que un enunciado tiene sentido si me explico el contexto en que tiene sentido. Lo cual no añade mucho al hecho de que tenga sentido.

Este enunciado, sin embargo, ya aporta alguna luz al problema. Puede explicarse mejor qué es la verdad de una proposición en la vida real si previamente se explica en qué tipo de realidad nos estamos manejando. Hablar de «cuentos de hadas» nos permite determinar mejor la verdad o falsedad de enunciados como

7. «Caperucita se comió al lobo»

Las dificultades de muchas de las discusiones filosóficas provienen de no establecer de antemano el ámbito de la discusión. De no establecer las condiciones de verdad de los enunciados.

2.- Si lo específico de las proposiciones (apofansis) es decir que algo inhiere o se dice de algo, se plantea el problema de cómo puede atribuirse la verdad a una determinada proposición.

Tomemos, por ejemplo, los enunciados

8. [1] es verdadero

9. [7] es falso

No se puede decir que [1] y [7] sean «nombres» en el sentido más riguroso del término; tal vez sí con la

ampliación de Tomás de Aquino. En todo caso, podría pensarse que el predicado «es verdadero» o «es falso» significan que «lo verdadero» y «lo falso» inhiere en las proposiciones [1] y [7]; y así, también podría pensarse que «lo verdadero» y «lo falso» se dan como entidades que convienen a las proposiciones, como parece que suponía Frege. Pero eso es pedir demasiado. Más bien debe suponerse que cualesquiera enunciados que se refieren a la verdad o la falsedad de otros enunciados, aunque parten de la misma distinción de elementos nombre-verbo, se sitúan de iure por encima de los enunciados cuya es la verdad que se discute. Así, aunque la forma gramatical de [1], [7], [8] y [9] sea la misma, debe decirse que en realidad se trata de predicaciones distintas.

La posibilidad de distinguir entre la forma gramatical de un enunciado y su forma lógica (debidamente, como bien dice Wittgenstein, a Frege) abre la puerta a una relectura del Peri hermeneias. En este punto, los elementos del enunciado que encuentra Aristóteles (nombre-verbo, afirmación-negación, enunciado-proposición) siguen valiendo para el análisis del enunciado ordinario, pero se puede eliminar el prejuicio «gramatical» que existe en torno a ellos.

Primero, nos apoyamos en la misma extensión que Tomás de Aquino ha hecho del «nombre»:

"se toma el nombre aquí: como comunmente significa cualquier dicción impuesta para significar alguna cosa (aliquam rem) (1).

En este sentido, todo nombre sería un predicado, pues se atribuye, propiamente dicho, a una cosa que existe o no en un determinado contexto. Así, la proposición

1. Sócrates es griego

se compone realmente de dos nombres o predicados, «Sócrates» y «griego», uno de los cuales es propio y otro común, relacionados por el verbo «es». Esta interpretación aleja el peligro de «hipostatizar» el nombre propio al cual se vincula el nombre común, y aclara que no todos los nombres significan substancias. La proposición que introduce la verdad

B. [1] es verdadero

adquiere mayor sentido. Una proposición «[1]» tiene cierta relación de composición con el nombre «verdad», que designa «la adecuación entre lo que se piensa y lo que existe». La constatación de [B] provendrá de aquel modo en que se pueda confirmar lo que se predica de nuestra proposición.

3. La teoría del conocimiento

El primer texto citado enuncia el postulado inicial de la teoría del significado en Aristóteles. Conviene recordarlo ahora:

«Son símbolos [lo que está] en el sonido de las afecciones [que están] en el alma, y lo escrito [es signo] de lo que está en el sonido. Las afecciones del alma de las que éstas [las voces] son signos, son las mismas para todos, como las cosas de las que éstas [las afecciones del alma] son semejanzas. Mas sobre estas cosas se pregunta en [los libros] sobre el alma. Otro es [ahora] el asunto». (Metaph 2, 3, 5, B116a4-8)

Ya hemos tenido oportunidad de comentar este pasaje del *Peri hermeneias*, poniendo de relieve que el valor cognoscitivo de las voces está fundamentada --posiblemente-- en el valor «representativo» de las voces, que suplen la imagen de la cosa conocida. La afección del alma, el conocimiento de la cosa, se corresponde entonces con dos cosas: lo que se conoce, o la imagen que permite conocerlo, y las voces que permiten referirse a ello. La tesis a defender es que se conoce perfectamente en la proposición, y la afección del alma que le corresponde: a saber, el juicio. Tratemos de ver esto.

Según lo visto en el capítulo III, el argumento usado por Tomás de Aquino para defender la distinción entre simple aprehensión y composición y división es la distinción entre sus expresiones: una la simple enunciación, la otra, la proposición que compone y divide. Santo Tomás, ciertamente, recurre a el mismo texto del *Peri hermeneias*, pero sólo como un testimonio de que así podría ser. El resto de su argumentación va por otros derroteros. Este testimonio nos sirve para proceder a nuestro propósito.

En primer lugar, está claro que una expresión simple es relativamente completa. En efecto, es completa en cuanto significa una cosa determinada. «Sócrates» sirve para nombrar a un individuo concreto; «griego», para denominar algo que nació en Grecia, proviene de Grecia o se afina en Grecia. Es incompleta porque todavía no significa que «Sócrates» o «griego» sean cosas que existan o no. No se

introduce todavía la verdad, pues ninguna de estas expresiones es aún verdadera o falsa. Pero aún más, los puros nombres, aun significando, no introducen todavía la existencia o no existencia de las cosas. Hace falta el verbo, o mejor dicho, la composición nombre-verbo, para que se pueda decir si algo existe o no, es verdadero o no, en algún determinado contexto.

Ahora bien: la garantía de que las dos formas de expresión son irreductibles nos podría llevar a concluir que, efectivamente, hay dos operaciones del entendimiento, que pensamos en dos actos distintos. Si comprendemos una expresión simple, debe suponerse que hay un «acto mental» por el cual la comprendemos. Y si hay una expresión compleja que añade algo a la expresión simple, y entendemos tanto la expresión compleja como la diferencia que añade a la expresión simple, podríamos concluir que hay otro «acto mental» por el cual comprendemos esta segunda expresión. No sé cómo puede uno pensar la misma cosa y decirla de dos modos radicalmente distintos. Por ejemplo, si usted no puede distinguir una composición de una simple aprehensión, piensa lo mismo al decir «zanahoria» que «esta zanahoria está podrida». Nada, aparentemente, más sencillo. Pero hay algunas dificultades en la distinción que requerimos.

Existe un problema de fondo al tratar de distinguir una simple aprehensión y una composición y división. La que señalábamos entonces se refería a que, aparentemente, un pensamiento simple sólo puede obtenerse a partir de uno

complejo. En efecto, atribuir significado a «manzana» sólo puede proceder de ver, oír, sentir, probar y oler una manzana; o al menos de oír hablar del color, sonido, textura, dureza, temperatura, sabor y olor de una manzana. En ambos casos parece que es previa una composición o división.

1. Al percibir la manzana, asociamos sus características como estando soportadas por una sola cosa (la manzana individual); pues bien, asociar es justamente componer o dividir: unir sabores, distinguirlos de otros, discriminar, reunir de nuevo en una sola cosa, y al final darle un nombre: «manzana». Si «abstraer» es conocer lo que es una cosa (el *to ti en einai* de la *Metafísica*), parece que abstraer es componer y dividir.

2. Al oír hablar de la manzana también se tiene que componer o dividir. Tenemos dos vías en que esta composición es necesaria. Por un lado, si solamente se pide «piensa en una manzana», se intenta repetir la misma experiencia realizada al conocer: se relacionan sus características. Esto es, con ayuda de la memoria, tratar de reconstruir lo que sabemos de la manzana: nuevamente, componer y dividir características. De otro lado, si no sabemos qué es una manzana y pedimos que nos lo expliquen, es evidente lo que hace el interlocutor: empieza a enumerar las características de la manzana: «manzana es una fruta, roja o amarilla, verde cuando no es madura, con sabores desde la dulzura hasta el

amargo, seca... etcétera». Esto, creo que no hacía falta decirlo, es componer y dividir.

Por el otro lado (ya habíamos apuntado algo en estas mismas conclusiones), también del lado de la composición y división hay serios problemas. Una composición consta necesariamente de elementos simples. Estos elementos simples, para poder entrar en composición, deben tener cierta independencia antes. Debe existir, por tanto, un conocimiento simple, ya que de lo contrario no podría existir conocimiento compuesto. La simple aprehensión se hace, pues, necesaria.

Existe una solución viable a esta aparente paradoja. Consiste, precisamente, en mostrar que es aparente. Veamos si es posible distinguir la primera composición de la segunda. Es decir, que la composición necesaria para la simple aprehensión es distinta de la composición implicada en el conocimiento intelectual.

1. La composición de las características del objeto conocido es una tarea propia de la imaginación. Esta composición todavía no representa un conocimiento intelectual, aunque sea indispensable para éste, y en cierta medida, tengan cierta concomitancia. Imaginación e inteligencia no se pueden confundir. Una es una «reunión» o «integración» de datos de la sensibilidad; la otra es la percepción del orden inherente a esa integración (el conocer el to ti en einal de una cosa, a mi juicio, significa conocer la regla, las condiciones necesarias y suficientes,

por la cual una cosa es esa cosa. Digamos, una manzana). Ahora bien, es claro que para percibir un orden en un conjunto integrado por partes es necesario contar con la reunión integrada de esas partes, y con algo que haga esa reunión. Y es realmente difícil suponer tanto que por el mismo medio que hacemos la reunión consideremos el orden, como que sin reunión se perciba. Unificar: tal es la función de la imaginación; percibir el orden de lo reunido, para decir que algo es lo que es: ese es el papel de la inteligencia. De este modo se puede distinguir la composición propia de la imaginación, de la composición y división intelectual, siendo previa y en cierto modo su condición de posibilidad.

Esta salida resuelve todos los problemas. Si la composición previa a la aprehensión (el conocimiento de los indivisibles) no es intelectual, no pueden equipararse simple aprehensión y composición y división como conocimiento intelectual. Y si esto se sabe, también debe concluirse que el elemento de la composición y división (el «simple abstracto», por llamarle de algún modo) ha podido obtenerse, en cierto sentido, con anterioridad a la composición y división que lo supone. La comprensión de un término implica la integración no intelectual de su «imagen»; la comprensión de un enunciado «formaliza» [explícita] esa integración en nuestra inteligencia.

En estas condiciones, podemos llegar a la conclusión que nos interesa. El conocimiento de los indivisibles,

independiente de la composición y división, ha consistido sólo en obtener una unidad (una regla, un «abstracto») a partir de una pluralidad reunida en la imaginación. Pero esa regla de la imaginación no garantiza el valor de existencia o de verdad sino hasta que se vuelve sobre la cosa conocida (una versión de la «conversio ad phantasmata»). Por ello es necesario componer y dividir (mediante la regla), y decir que una determinada composición es válida (y por tanto, la cosa existirá o no, y la composición será verdadera de acuerdo a que los elementos existan en composición o no) o que no lo es (en el caso contrario). Dígase esto para la composición real.

Si tratamos de trasladar esto a cualquier contexto posible, tendremos que extender el uso «reglamentario» de la imaginación. Dado que en la imaginación hay muchos elementos y reglas para componerlos, y la inteligencia puede componer y dividir con falsedad respecto de la realidad, puede la inteligencia, mediante la imaginación, crear contextos definidos, contrastables o no con la realidad. Mediante el uso correcto de esas reglas, dirá cosas verdaderas. Con un uso incorrecto parcialmente (coherente consigo mismo, pero en parte incorrecto respecto de la realidad: el mito de la Quimera) creará contextos en que determinadas proposiciones, acordes con el resto de las suposiciones, pueden ser verdaderas, aunque sus supuestos no existan. Con un uso aparentemente correcto dará lugar a las falacias. Y con un uso francamente anómalo, se dirán mentiras. En este espectro

caben, como se puede ver, la Ciencia (cuyas proposiciones son necesariamente verdaderas o falsas), la Dialéctica (que trata de consideraciones plausibles -usos probablemente correctos de las reglas de construcción- de la verdad o la falsedad), la Retórica y la Poética (usos de la voz que apela a instancias sensitivas -las pasiones, por medio de la imaginación- para persuadir respecto de la verdad o la falsedad de las proposiciones) y la Sofística (que hace aparentemente verdadero lo falso y falso lo verdadero, mediante usos solapadamente anómalos de las reglas).

Así pues, está claro que para Aristóteles lo que significa completamente es la proposición, y el conocimiento más perfecto es judicativo, pues explicita composiciones y divisiones entre conceptos.

Notas

1. In I De int., lect. 5, n. 66.

112

Conclusiones

1. La teoría del enunciado de *Peri hermeneias* es un intento de establecer una teoría del significado sólo en segundo plano. Lo importante para Aristóteles no es la teoría del signo, o cómo significan los términos en el enunciado, sino exponer los presupuestos de la teoría del enunciado científico: la *apophansis*, el enunciado que contiene la verdad o la falsedad. Para ello tuvo que hablar, muy brevemente, de cómo un enunciado puede decir algo de la cosa, y esa breve aclaración es toda la teoría del significado.

En consecuencia, no existe una «teoría del lenguaje» propiamente dicha en Aristóteles. Se trata el enunciado significativo sólo en función del enunciado científico. Se habla de *apophansis* sólo lo necesario para establecer que una *apophansis* puede contener la verdad y la falsedad, es decir, que puede ser sujeto de discusión.

2. En el análisis del enunciado, Aristóteles vincula un análisis lógico con uno gramatical. Las partes gramaticales del enunciado son también sus partes lógicas. A la división gramatical del enunciado corresponde la división de las unidades significativas. El resultado final del análisis

gramatical arroja el binomio nombre-verbo, ya significando composición real con accidentes, sea significando la acción o pasión del sujeto o la «composición» de género y diferencias propia de las especies. Sin embargo, estudiar la unidad de la definición corresponde, piensa Aristóteles, no al estudio de la apophansis, sino en la Metafísica.

Nombre-verbo, pues, entran en composición para significar la composición real de la cosa. La composición lógica y gramatical permite establecer el valor de verdad de los enunciados: una apophansis es verdadera si y sólo si significa la composición real.

Nombre significa la sustancia. Verbo cosignifica la acción o pasión de la sustancia (por cosignificar la acción, que no se da sin el tiempo), o la composición de los accidentes con la sustancia. No toda composición nombre-verbo, sin embargo, puede significar la verdad o la falsedad. El uso gramatical de muchas construcciones significa muchas cosas, salvo la composición, la acción o la pasión (por ejemplo, los enunciados declarativos, imperativos, etcétera). Esto excluye la capacidad lógica de significar la composición real.

Sólo la composición nombre-verbo significa la composición real sustancia-acción o sustancia-inhesión. Por tanto, sólo la composición nombre verbo (declarativa) puede ser verdadera o falsa. Deben excluirse de la composición nombre-verbo tanto al nombre negativo como al nombre declinado, al verbo negativo y al verbo conjugado. Esto.

porque un verbo o nombre «indirectos» o «negativos» no significan propiamente dicho, ya que implican una composición adicional manifestada en la declinación, la conjugación o la partícula negativa. Esta observación desearía muchos problemas planteados en otros contextos de Aristóteles. Por ejemplo, las paradojas del «no-ente» de **Metafísica IV**.

A pesar de todo, no pueden hacerse equivalentes la composición nombre-verbo y la composición sujeto-predicado, entendiendo «predicado» como «lo que inhiere en el sujeto». La composición sujeto-predicado, si bien parece desprenderse de nombre-verbo (según Tomás de Aquino los predicados no son lo significado por los verbos, sino que los mismo verbos son los predicados), tiene un uso más restringido. El «predicado» tomado con el significado indicado se refiere al accidente en la composición substancia-accidentes, y en ese caso, nombre-verbo corresponde a sujeto-predicado. Ampliando el término, podría aplicarse --con restricciones-- a la definición, donde el «predicado» significa las «partes» de la forma que quiere definirse. Pero debido a la diferencia entre ambas composiciones, «predicado» se convierte así en un término casi equívoco.

La acción de un sujeto, por supuesto, también sería un «predicado» casi equivocadamente.

3. Para comprenderla mejor, algunos problemas anejos a la teoría de la proposición deben ser resueltos (por ejemplo, la teoría del significado, la teoría del predicado.

la teoría de la verdad o la teoría del conocimiento). Este requisito falta en Peri hermeneias. El capítulo I sólo indica las direcciones en que se debe investigar. Toda la teoría del enunciado, entonces, necesita una revisión. Aristóteles tuvo brillantes aciertos, pero sus explicaciones distan de ser definitivas.

116

BIBLIOGRAFIA

Fuentes

Aristóteles: **Categorías-De interpretatione**

- a) Trad. Hugh Tredennick. The Loeb Classical Library. Harvard University Press-William Heinemann LTD. London-Cambridge, Massachusetts 1972.
- b) Rec. brevisque adnotatione intruxit L. Minio-Palluelo. Oxford Classical Texts. Oxford University Press 1949 (6th. repr. 1974).
- c) Trad. Miguel Candel. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos. Madrid 1988.
- d) Trad. J.L. Ackrill. Clarendon Press. Oxford 1979.

: **Analíticos Posteriores**

- a) Trad. Hugh Tredennick. The Loeb Classical Library. Harvard University Press-William Heinemann LTD. London-Cambridge, Massachusetts 1976.
- b) Trad. Miguel Candel. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos. Madrid 1988.

: **Argumentaciones sofisticas**

- a) Trad. Hugh Tredennick. The Loeb Classical Library. Harvard University Press-William Heinemann LTD. London-Cambridge, Massachusetts 1978.
- b) Trad. Miguel Candel. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos. Madrid 1988.

: **De anima.** Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos. Madrid 1978.

: **Metafísica.** Versión trilingüe de Valentín García Yebra. Gredos. Madrid 1982.

: **Poética.** Trad. Valentín García Yebra. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos. Madrid 1989.

: **Política**

- a) Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1951.
- b) Trad. Antonio Gómez Robledo. Universidad Nacional Autónoma de México. México 1963.

: Retórica

a) Trad. Antonio Tovar. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1990.

: Tópicos

a) Trad. M. Candel. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Gredos. Madrid 1988.

b) Tr. E.S. Forster. The Loeb Classical Library. Harvard University Press-William Heinemann LTD. London-Cambridge, Massachusetts 1976.

Consulta

Beuchot, Mauricio: Ensayos marginales sobre Aristóteles. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM, México 1984.

: Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje. Instituto de Investigaciones Filológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. México 1984.

Bonitz, Hermann: Index aristotelicus. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1960.

Gorgias de Leontini: Sobre la Naturaleza o el No-ser. Universidad Nacional Autónoma de México. México 1966.

Hintikka, Jaakko: «On the ingredients of an aristotelian science». *Noûs*, 6 (1972), pp. 55-69.

Moorehouse, A.: Historia de la escritura. Fondo de Cultura Económica. México 1961.

Ockham, Guillermo de: *Summa Logicae*. Ed. F. Boehner. St. Bonaventure University Press. New York 1974.

Platón: *Cratilo*. Trad. Ute Schmidt Osmaniczik. Universidad Nacional Autónoma de México. México 1988.

Polo, Leonardo: Curso de teoría del conocimiento. Tomo I. Eunsa. Pamplona 1964.

Santos Camacho, Modesto: *Ética y filosofía analítica*. Eunsa. Pamplona 1985.

Tomás de Aquino: *De principiis rei naturalis*. Ed. Tradición. México 1975.

: In duos libros Aristotelis De interpretatione

a) Marietti. Torino 1965.

b) Comentario al *Peri hermeneias*. Trad. Mirko Skarica. Universidad Católica de Valparaíso-FONDECYT. Valparaíso (Chile) 1990.

: In tres libros Aristotelis De anima. Fundación Arché. Buenos Aires 1979.

: Summa Theologiae. BAC. Madrid 1965-1970.

: In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. Marietti. Torino 1971.

Valadez, Leticia: El problema de la significación en la filosofía aristotélica del lenguaje. (Tesis) Universidad Panamericana. México 1990.

Zagal, Héctor: El principio de contradicción en el libro IV de la Metafísica. (Tesis) Universidad Panamericana. México 1986.

INDICE

Introducción	1
Capítulo I	
Observaciones sobre el enunciado significativo	3
1. Esquema de la obra	3
2. El estatuto simbólico del lenguaje	4
3. La verdad y la falsedad	9
Capítulo II	
Los elementos del enunciado: nombres y verbos.	15
1. Texto de la definición	15
1.1 Elementos comunes	16
1.2 Diferencias	21
1.2.1 El verbo cosignifica el tiempo	22
1.2.2 El verbo significa inherencia	24
2. El carácter de parte de nombres y verbos	28
3. Nombres y verbos aparentes	34
Capítulo III	
La composición y división	39
1. Caracterización del enunciado	39
2. La sede formal de la verdad: la proposición	45
3. El intelecto como sede «intencional» de la verdad	48
4. La «res» como sede «material» de la verdad	51
5. La diferencia entre proposición y enunciado	52
6. Tres ciencias del lenguaje	56
Capítulo IV	
Las especies de composición	60
1. Unidad del enunciado simple	62
2. Diferencia entre enunciación simple y compuesta	65
Apéndice I	
El conocimiento como «signo» de la realidad	74
1. La teoría del conocimiento de Aristóteles	74
2. La composición y división en Tomás de Aquino	79
2.1 La abstracción	81
2.2 La composición y división	82

Apéndice 2	
Contradicción de enunciados y principio de no contradicción	87
1. Características de la contradicción	87
2. El principio de no contradicción	93
Apéndice 3	
Verdad y conocimiento	97
1. La teoría de la verdad	98
2. Problemas de la teoría de la verdad	101
3. La teoría del conocimiento	104
Conclusiones	112
Bibliografía	116
Índice	119