

Réplica a: *Phantasia* em Platão

Ute Schmidt
Universidad Nacional Autónoma de México

En primer lugar debo decir que estas líneas se basan en dos textos de Marcelo Márquez; el primero, un texto muy largo, fue presentado (oralmente, en portugués) el 2 de julio de 2003, dentro del "Primer Taller de Filosofía" en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. El segundo texto, aquí publicado, lo pude ver lamentablemente con poca anticipación, de suerte que no me fue posible adentrarme totalmente en él, pero sí parcialmente.

Antes que nada, ambos textos son excelentes. La segunda versión es un poco más corta, más madura y más elaborada que la primera, la cual fue sumamente minuciosa y detallada. No son textos radicalmente diferentes, y me importa decir que la primera versión me pareció igualmente interesante que la segunda.

Marques afirma, de acuerdo al título de su texto, que su interés es examinar la noción de *phantasia* en Platón, término que se da ocho veces en la obra platónica. Pero pronto se ve que en realidad el proyecto es más ambicioso, pues no se restringe al examen de *phantasia* propiamente hablando, sino que también toma en cuenta otras "modalidades del aparecer", que comprenden términos como *mimesis*, *eidolon* y *phantasma* por ejemplo. El acento, empero, recae en *phantasia* y yo me concentraré también básicamente en este término.

El diccionario (Bailly), bajo el rubro de *phantasia*, da los siguientes significados: "acción de mostrarse", "aparición", "espectáculo", "aspecto", "acción de figurarse algo por la

imaginación”, “imagen que se ofrece al espíritu”. Basándose en el *corpus platonicum*, Marques admite para *phantasia*, en un primer momento “aparición”, “representación”, “imagen”, y “simulacro”; más adelante se añade aún “apariencia”.

A través de su trabajo, nuestro colega brasileño amplía la información del diccionario; define varias veces la *phantasia*, investiga en qué contextos se da el término y qué características tiene. Así, Marques señala que en la *República* Platón afirma que dios es simple y verás en hechos y palabras, que no engaña a otros, ni mediante *phantasias* ni tampoco mediante discursos (cf. 382e 8 ss.); *phantasia* está traducido por “aparición”. Este pasaje es importante dentro de un contexto ético-político-religioso, relacionado con la educación de los guerreros que deben saber que dios no cambia, que no aparece en imágenes, que no es como los poetas lo hacen aparecer. En forma clara y distinta se expone que en la *República*, la *phantasia* es presentada como una falsa aparición de dios, producida especialmente por los poetas.

En el *Teetetes* se aborda el tema de la *phantasia* en un campo epistemológico. En este diálogo, la *phantasia* y la percepción son lo mismo en cuanto a cosas sensibles; por otro lado, en determinado momento el conocimiento resulta ser percepción; ésta siempre es verdadera (para quien percibe); resultaría entonces que también la *phantasia* sería siempre verdadera.

Para Protágoras, en el *Teetetes*, *phantasia* es, además, la opinión que alguien tiene de una percepción; es lo que cada quien se imagina, sin entrar en el problema de la verdad o la falsedad. Para Platón, en cambio, la *phantasia* debe ser examinada para ver si es verdadera o falsa, pues puede ser ambas cosas. Protágoras piensa como un relativista, Sócrates como un dialéctico, dado que hay que revisar las opiniones y las *phantasiai*.

Quisiera hacer un comentario crítico que se sale del ámbito de la *phantasia*: Marques traduce *episteme* por “ciencia”, lo cual no me parece correcto (si bien otros helenistas también lo traducen así, por ejemplo A. Diès); me parece mejor la traducción “conocimiento”,

pues “ciencia” hace de Platón indebidamente un antecesor de la teoría moderna de la ciencia.

En el *Sofista* el vocabulario del *aparecer* se da a lo largo de toda la obra (contrariamente a *República* y *Teetetes*). Marques se concentra en el pasaje 260c 6 – 264b 1, cuyo tema es la posibilidad de un discurso falso; luego se presenta el mismo problema en relación al pensamiento, a la opinión y a la *phantasia*. Ésta puede ser verdadera, pero también falsa, y se presenta como opinión, afirmación y negación, no sólo a través del conocimiento, sino también a través de la sensación. Aquí la *phantasia* es la opinión mezclada con percepción, es una opinión “imaginada”.

De las cuatro ocurrencias de *phantasia* en el *Sofista*, tres tienen el sentido de aparición y una corresponde claramente a *phantasma*, “simulacro” o “imagen falsa”.

En la parte dedicada al *Timeo* se manejan las nociones de *eidolon*, *phantasma*, y *phantasia*. La parte apetitiva del hombre es seducida por “imágenes y simulacros” (*eidolon kai phantasmaton*). La *phantasia* tiene un *status* ontológico enigmático que puede ser interpretada por un sabio. Se puede decir, según el autor, que la *phantasia*, en el *Timeo*, se refiere a apariciones enigmáticas en el hígado que, en última instancia, sirven para la interacción entre las partes del alma, para la integración y el bien del ser humano. Marques describe la *phantasia* varias veces; muy general: “la *phantasia*, en tanto que representación/aparición, puede ser verdadera o falsa. Es falsa cuando es un equivalente de *phantasma*”. Más específicamente, “es una opinión mezclada con sensación; puede ser verdadera o falsa y debe ser entendida como una forma de aparición”. En las conclusiones de la primera versión leemos que, en Platón, la *phantasia* es “la representación de aquello que aparece a los sentidos, con elementos de lo sensible, pero ya mezclado con opiniones que son susceptibles de ser examinadas con respecto a su verdad y falsedad”. Sobre todo en el último elemento, en el problema de la verdad o falsedad, se hace mucho hincapié. Y una vez más: la *phantasia* es “la representación de lo que aparece a los sentidos, con elementos de lo sensible, con una dimensión de opinión que llega a

ser susceptible de ser examinada con respecto a su verdad y falsedad". Por último: "la representación, en tanto que *phantasia*, tiende a quedar adherida a su dimensión sensible y es esta adhesión o no-mediación que es el objeto de la crítica platónica".

Veamos esta fina observación: el término *phantasia* aparece siempre en un contexto polémico: un filósofo discute con otro actor social, sea éste un poeta, un sofista o incluso un adivino.

En las conclusiones aparecen *phainetai* y *mimesis*, refiriéndose esta última (en el *Sofista*) a una parte de la producción de imágenes. Es la parte que produce *phantasmata* y es una producción que no respeta las proporciones de sus modelos; es, por lo tanto, una producción falsa. Algo parecido ocurre con *phantasia* y *phantasma*: la primera se refiere a todas las apariciones e imágenes, independientemente de su verdad o falsedad; *phantasma*, en cambio, es sólo la imagen falsa.

También aquí quisiera hacer un brevísimo comentario crítico: una producción que no respeta las proporciones de su modelo o el modelo en general, más que una producción falsa, es una producción no-semejante; una producción que sí respeta a su modelo sería una producción semejante a éste.

Para finalizar: las ideas desarrolladas por Marques no están tan claras en Platón, debido a que éste no es preciso ni tampoco unívoco en su terminología. Marques hizo exactamente lo que recomienda al leer a Platón: re-crea, re-piensa y re-significa las palabras de Platón. Establece las diferencias de significado en una lectura cuidadosa. Hace lo que Sócrates y el Extranjero del *Sofista*: examina y someta a prueba las representaciones y las opiniones que se dan en el texto. Examina la verdad o la falsedad de las representaciones, ya que de entrada, *a priori*, no se puede saber si son verdaderas o falsas. Esta ponencia arroja mucha claridad e información sobre el término de *phantasia*.

Comentario a las primeras líneas del capítulo primero del *De Interpretatione* de Aristóteles

Cláudio William Veloso
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

A Bernard Besnier y Jacques Brunschwig

En el presente trabajo sólo me propongo esclarecer el sentido de las difícilísimas líneas 16a1-8, y en particular, de las líneas 3-8.¹ He aquí el texto² y una primera traducción:

- [1] πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί
[2] ἔστιν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος.
[3] ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθη-
[4] μάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ.
[5] καὶ ὥσπερ οὐδὲ τὰ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ
[6] αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, πρώτων, πρώτων,
ταυτὰ πᾶσι πα-
[7] θήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα
[8] ἤδη ταῦτά [...] (*De int.* 1, 16a1-8)

[1] Primero es preciso establecer lo que es nombre y lo que es verbo, y, en seguida, lo que

[2] es negación, afirmación, aserción y frase.

¹ Algunas de las cuestiones que aquí se tocan las traté con mayor profundidad en *Aristóteles Mimético*, São Paulo: Discurso Editorial 2004. Por otro lado, aquí se han hecho reformulaciones con respecto al libro.

² *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio Paluello, Oxford: Clarendon 1949.

[3] *Las cosas en la voz* son, entonces, correspondientes a las afec-

[4] *ciones en el alma*, y las cosas escritas [son correspondientes] a las cosas en la voz.

[5] Y como [ciertos] caracteres no [son] los mismos para todos, tampoco [ciertos] sonidos vocales [son] los

[6] mismos. Sin embargo, las cosas de las cuales éstos son *señales primeramente*³ [son], para todos, las mismas a-

[7-8] *fecciones del alma*, así como ya [son] las mismas cosas⁴ aquellas de las cuales éstas [*i.e.* *afecciones del alma*] [son] *semblanzas*.

Comentario

[3-4] ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα

τὰ ἐν τῇ φωνῇ

La primera dificultad se presenta inmediatamente en la expresión τὰ ἐν τῇ φωνῇ. A pesar de lo que puedan sugerir algunas traducciones modernas,⁵ esa expresión no designa algo así como los

³ No sigo aquí el texto establecido por Minio-Paluello, en el que πρώτων debería leerse como si hubiese una atracción hacia el relativo: πρώτα ὧν. Siguiendo precisamente el texto de Minio-Paluello, J.K. Ackrill lo toma como frase adverbial: *en primer lugar* [en primer lugar] (*Aristotle's Categories and De interpretatione*, Oxford: Clarendon 1963).

⁴ Nótese que sólo ese último 'cosas' corresponde a un πράγματα en el texto.

⁵ ACKRILL: *spoken sounds* [sonidos hablados]; TRICOT, J. (nueva traducción y notas de *Aristote. Organon, I: Catégories; II: De Interpretatione*, Vrin, París, 1966 (1936)): *les sons émis par la voix* [los sonidos emitidos por la voz]; ZANATTA, M. (introd., trad. y comentarios de *Aristotele. Della interpretazione*, Bur, Milán, 1992): *i suoni che sono nella voce* [los sonidos que están en la voz]; Th. Waitz comenta

elementos sonoros que constituyen el lenguaje, sino más bien el lenguaje oral mismo (*GA* V 8, 788b6: τὸν ἐν τῇ φωνῇ λόγον; *cfr.* *An. Pos.* I 10, 76b24–5), es decir, las cosas dichas con la voz, como observan Belardi⁶ y Montanari⁷ (1988, pp. 35 y s.). Esto lo muestran claramente dos pasajes del capítulo final:

Si, de hecho, las cosas en la voz acompañan a las cosas en el raciocinio (ἀκολουθεῖ τοῖς ἐν τῇ διανοίᾳ), y allí es opuesta la opinión del contrario [...], también en lo que se refiere a las afirmaciones en la voz es necesario que las cosas estén del mismo modo. (*De int.*, 14, 23a32–5)

Por consiguiente, si es precisamente de ese modo en el caso de la opinión, y las afirmaciones y negaciones en la voz son correspondientes (σύμβολα) a las del alma [...] (*De int.*, 14, 24b1–2)

La expresión τὰ ἐν τῇ φωνῇ se refiere, entonces, a las cosas mencionadas en la frase anterior; a todas ellas y no sólo al nombre y al verbo, como pretende Amonio⁸ (22, 3). La lista tampoco se agota con la aserción.⁹

Hay que observar que las cosas enumeradas en el *incipit* son heterogéneas —por cierto, siguen un orden un tanto extraño—. ¹⁰ El nombre, el verbo y la frase son, según *Poet.* 20, partes del lenguaje, μέρη τῆς λέξεως, pero ése no es propiamente el caso de los otros

(*Aristotelis Organon graece*, Hahan, Leipzig, 2 vols., 1846): *non verba intelliget, sed quaecumque proferuntur per linguam* [no las palabras que se inteligen, sino lo que se profiere con la lengua].

⁶ BELARDI, W.: *Il linguaggio nella filosofia di Aristotele*, Roma 1975, p. 84.

⁷ MONTANARI, E.: *La sezione linguistica del Peri Hermeneias di Aristotele*, Florencia: Studi e testi, 5 y 8, 1984–1988, 2 vols.

⁸ A. Busse, editor de “Ammonius In Arist. *De interpretatione*”, en HAYDUCK, M.: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 23 vols., Reimeri: Berolini 1882–1907, vol. IV, parte 5, 1897.

⁹ Parece que así lo cree BORDONI, G. S.: *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Bari/Roma: Laterza 1994, pp. 42 y s.

¹⁰ Puede verse una explicación satisfactoria en WHITAKER, C. W. A.: *Aristotle's De interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford: Clarendon 1996, pp. 7–8.

elementos. En *De int.* 4 nos queda claro que la aserción es un tipo determinado de frase, a saber, la frase susceptible de ser verdadera o falsa,¹¹ cuyas modalidades son la afirmación y la negación. Al informar al lector que el objeto principal de estudio será la frase asertiva, Aristóteles menciona un segundo tipo de frase, la petición, ἐύχή, al que deja a un lado —lo mismo que a otros tipos— y para su tratamiento remite a la técnica oratoria y la técnica poética.¹² Ahora bien, según *Poet.* 19, la petición es una figura del lenguaje, σχῆμα τῆς λέξεως, al lado de la orden, el relato, la amenaza, la pregunta, la respuesta, etc. De ahí deduzco que la aserción también es una figura o un grupo de figuras.¹³ Por otro lado, en *Poet.* 20, Aristóteles sugiere que en la pregunta y en la orden tenemos “flexiones” (πτώσεις) del verbo “según las cosas relativas a la recitación” (1457a18–23), de modo que la aserción sería la base sin flexiones de las demás figuras del lenguaje.¹⁴ En ese sentido, éstas presuponen la aserción, no sólo “pragmáticamente”,¹⁵ sino para su propia inteligibilidad.¹⁶ De cualquier forma, me siento autorizado a incluir

¹¹ Sobre la necesidad de la bivalencia para la aserción, remito a mi “Réplica a Ricardo Salles, *El argos logos y su refutación por Crisipo*”, incluida en este volumen.

¹² No se trata exactamente de una remisión a la *Retórica* ni a la *Poética*, pero no me parece ilegítimo tomarla también en ese sentido.

¹³ Es difícil concebir una respuesta que no sea susceptible de ser verdadera o falsa, es decir, que no sea asertiva (cfr. *De int.* 5, 17a17–20; 10, 20a24–25; *Top.* VIII 7, 130a23 y s.). Como observa Whitaker (pp. 76, 102), “sí” y “no” son sólo abreviaciones (cfr. *De int.* 11, 20b22–26). Y el relato es una aserción sobre el pasado (cfr. *Rhet.* III 16, 1417b12 y s.). Podría preguntarse qué sería la ficción en ese caso. Ahora bien, la ficción no constituye un relato, es más bien una imitación, o mejor aún, una simulación de relato, como lo he mostrado en mi *Aristóteles Mímético*, pp. 56 y s., así como en “La Poética: scienza produttiva o logica?”, en LANZA, D. (comp.): *La Poetica di Aristotele e la sua storia*, Pisa: ETS 2002, pp. 93–113.

¹⁴ Cfr. *Aristote. Poétique*, texto, trad., y notas Roselyne Dupont-Roc y Jean Lallot, París: Seuil 1980; p. 332.

¹⁵ Como lo sugiere Mario Mignucci, “Logica”, en BERTI, E. (comp.): *Aristotele*, Roma/Bari: Laterza 2000, pp. 47–101; p. 50.

¹⁶ Quien pregunta quiere que el interlocutor haga una aserción, y quien ordena “¡Juan, salga!” quiere que Juan haga de tal modo que la aserción “Juan salió” se torne verdadera. Y, por cierto, la idea de la flexión me parece más convincente que la de una proposición “neutra” a la que se da una fuerza ilocucionaria, como en

las demás figuras entre las "cosas en la voz". Esa inclusión revelará su importancia para la correcta comprensión de la expresión "afecciones en el alma".

Antes de seguir adelante, es bueno precisar en qué sentido esas cosas estarían en la voz. Según *DA II 8*, la voz es un determinado sonido animal capaz de significar algo, producido en determinadas condiciones, de las cuales la más importante es que lo produzca una parte animada y con una determinada φαντασία:

En efecto, no todo sonido de animal es voz, como se ha dicho, pues también es posible producir sonido con la lengua y como los que tosen, mas es preciso que lo que suene esté animado y con una determinada aparición (μετὰ φαντασίας τινός). De hecho, la voz es ciertamente un determinado sonido capaz de significar (σημαντικός), y no del aire espirado, como la tos. Pero con éste, [*sc.* el animado] hace que el aire que está en la tráquea golpee contra esta misma. (*DA II 8*, 420b29-33)

Por supuesto, *ser capaz de significar algo* no se reduce a ser *señal*¹⁷ de vida animal, porque, en ese caso, la tos también sería voz, lo que Aristóteles niega, ya que la tos no es capaz de significar. Como observa Hamlyn¹⁸ (*ad. loc.*), ese sonido debe ser, de algún modo, *intencional*;¹⁹ el animal desea expresar, por medio de aquél, alguna cosa (*cfr.* 420b19; ἐρμηνεία).

SEARLE, J. R.: *Speech Acts. Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press 1976 (1969); pp. 22 y s.

¹⁷ Parece que no percibe la diferencia IRWIN, T. H.: "Aristotle's Concept of Signification", en SCHOFIELD, M. y NUSSBAUM, M. (comps.): *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G.E. Owen*, Cambridge: Cambridge University Press 1982, pp. 241-266; p. 254.

¹⁸ ARISTOTLE: *De Anima. Books II and III (with Passages from Book I)*, trad., introd. y notas de D.W. Hamlyn, Oxford: Clarendon 1993 (1968).

¹⁹ El hecho de que la tos pueda ser tomada eventualmente como señal de enfermedad, por ejemplo, sólo es posible dentro de algún tipo de inferencia (*An. Pr.* II 27, 70a6-7; 70b10-38, acerca de las nubes que "señalan" la lluvia). *Cfr.* CHIESA, C.: "Signe et symbole dans le *De interpretatione*", en JOLY, H. (coord.), *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Ousia 1986, Cahiers de Philosophie

En cuanto a la mención de la φαντασία, el sentido es más oscuro. Para Hamlyn (*ibid.*), es necesaria porque el animal debe hacer un movimiento para producir el sonido en cuestión, y la φαντασία es necesaria para ello (*cf.* DA III 10-1). Esto no deja de ser verdad, pero debe tener una relación más estrecha con el carácter significativo de la voz, dado que, en el texto, este último explica la necesidad de una determinada φαντασία. La presencia de τινός hace pensar que φαντασία no sea aquí una facultad (si es que existe tal facultad) y sí una aparición, φάντασμα, como propone Hicks²⁰ (*ad. loc.*). Y también, tratándose de animales irracionales, la aparición en cuestión no es otra sino la usada en el recuerdo o en la anticipación.²¹ El sonido vocal sería, entonces, la expresión natural y perceptible del recuerdo y de la anticipación:²² la voz sería como una φάντασμα para los demás;²³ no obstante, el propio φάντασμα sería *significativo*.²⁴ De hecho, en *De mem.* 1, la aparición usada en el recuerdo tiene carácter *referencial*, en la medida en que, por ella, nos vemos remitidos a la percepción de lo que se produjo, esto es, de lo que ahora está ausente (450a25 y s.).

Ancienne, 5, y Cahiers de Groupe de recherche sur la Philosophie et le Langage, 6-7, p. 216.

²⁰ ARISTOTLE: *De Anima*, trad., introd. y notas R.D. Hicks, Hildesheim/Zurich/Nueva York/Cambridge: Georg Olms/Cambridge University Press 1990 (1907).

²¹ Remito al lector a mi traducción comentada del *De memoria et reminiscencia*, en *Aristóteles. Da lembrança e da rememoração*, trad., comentario y notas C.W. Veloso, Cadernos de História e Filosofia da Ciência, s. 3, XII, número especial, 2002; *ad.* 1, 4496b15.

²² Aun cuando se trate de un pasado y de un futuro muy próximos. Está claro que la "cosa" percibida todavía puede estar presente, pero es preciso cierto lapso de tiempo entre la percepción y que se originen los movimientos que producirán los sonidos vocales.

²³ Sea cual fuere la relación entre voz e imagen, no puede implicar ningún tipo de "asociación de ideas" como la que se encuentra en el recuerdo, ya que los demás animales se encuentran desprovistos de ella, en la medida en que ésta implica el pensamiento (*cf.* *De mem.* 2, 453a4 y s.). Antes bien, la relación debería ser causal.

²⁴ *Cfr.* Themistio: μετὰ φαντασίας σηματικῆς (HEINZE, R.: "Themistius *In Arist.* De anima", en HAYDUCK, M.: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 23 vols., Reimeri, Berolini, 1882-1907, vol. V, parte 3, 1899; 67, 25).

De cualquier forma, a partir de los escritos biológicos sabemos que la voz es la materia del discurso (*GA V 7, 786b18–22*), y más precisamente, la articulación de la voz con la lengua, o sea, la *διάλεκτος* (*HA IV 9, 535a28–b3*). Si el lenguaje tiene una causa material, es oportuno investigar cuáles serían sus otras causas. Un pasaje famoso de la *Política* ofrece una indicación sobre su causa final:

Pero es evidente por qué el hombre es más sociable (*πολιτικόν*) que todas las abejas y que todo animal gregario. La naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y solamente el hombre, entre todos los animales, tiene discurso (*λόγος*). La voz sí es señal (*σημεῖον*) de lo doloroso y lo placentero, por eso también está presente en los demás animales —hasta ahí llegó la naturaleza de ellos, esto es, a tener percepción del doloroso y el placentero y señalarlos (*σημαίνειν*) entre sí—; pero el discurso (*λόγος*) es para revelar (*δηλοῦν*) lo conveniente y lo perjudicial, de modo que también lo justo y lo injusto. Todo esto, es decir, tener percepción de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, y de lo demás, es propio (*ἴδιον*), en efecto, de los hombres, con respecto a los animales en general: la comunión (*κοινωνία*) de ellos origina la familia (*οἰκία*) y la ciudad. (*Pol. I 2, 1253a7–18*)

Señalar o revelar -creo que la distinción no es importante aquí²⁵ la percepción sería el fin común de la voz y del discurso. Naturalmente, en el caso de la “percepción de lo bueno y lo malo”, el término *αἴσθησις* se emplea en su acepción intelectual. En el caso de la voz, se entiende que la percepción es pretérita o es venidera; por ejemplo, la voz puede servir a los fines del apareamiento (*HA IV 9, 535b11–6*), y el placer que proporcionan los *ἀφροδίσια* proviene del tacto (*EN III 13, 1118a30–2*). Pero no sabemos si por “percepción de lo

²⁵ *Cfr. De int. 2, 16a28–29*: “pues revelan (*δηλοῦσι*) por lo menos algo igual sonidos inarticulados [o ‘inescribibles’] (*ἀγραμμάτοι ψόφοι*), por ejemplo, de los bichos” (*cfr. Poet. 20, 1456b24*). Tal vez Aristóteles incluye aquí hasta los mismos sonidos “no vocales” como la tos, tal como sugiere Whitaker (p. 49, n. 24).

doloroso y lo placentero” se debe entender también el deseo mismo²⁶ —además de la percepción propiamente dicha— que nos presenta las cosas deseables. Y lo mismo se aplica a la “percepción de lo bueno y lo malo”. En efecto, el alma de los animales se caracteriza por dos capacidades: la discriminativa o cognitiva, y la motriz o desiderativa,²⁷ pudiendo ser la primera perceptiva y/o intelectual, y la segunda, de apetencia y/o volitiva (*DA* III 9–13).²⁸ De cualquier forma, ambos tipos están implicados en los fenómenos de la voz y del lenguaje, respectivamente, y esto también en varios planos.

El pasaje de *Pol.* 1 2 deja claro que los verdaderos *sujetos* que señalan o que revelan son los seres vivos, y no los sonidos que ellos producen, los cuales, en cierto sentido, no pasan de ser instrumentos de la significación. Los seres vivos, por medio de voces y/o palabras, son los que designan sus propias percepciones, entendidas aquí en sentido amplio.²⁹ Mi propia sospecha es que la capacidad de significar, si no coincide con la capacidad de recordar y anticipar, por lo menos depende de ella, la cual, a su vez, está subordinada a la capacidad de percibir —aquí en sentido estricto—, y sólo por concomitancia se aplica a los objetos de la intelección en la medida en que éstos siempre están acompañados de apariciones.³⁰ En ese sentido, el significado del discurso se daría siempre por concomitancia.

²⁶ Cfr. *PA* II 17, 661a6–8: “Todos los animales tienen apetito (ἐπιθυμίαν) de alimento, como si todos tuviesen (ὡς ἔχοντα) la percepción del placer que procede del alimento: el deseo, de hecho, es de lo placentero”.

²⁷ Ciertamente, esas dos capacidades no coinciden, pues todos los animales desean, pero no todos son capaces de moverse a sí mismos según el lugar (cfr. *DA* II 3, 414a31–b19; 415a6–7).

²⁸ Estoy simplificando las cosas. La percepción no es un bloque indistinto y también se encuentra la representación (φαντασία). Por otro lado, estoy omitiendo la impulsión, θυμός.

²⁹ El hablante es el sujeto de σημαίνω en otro importante pasaje, a saber, el inicio de la “demostración por refutación” del principio de no contradicción, en *Met.* Γ 4 (1006a21: καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ).

³⁰ Cfr. *De mem.* 1, 449b30 y s. Para recordar, por ejemplo, el ser de lo grande, lo que es inteligible de él (*DA* III 4), recordamos de algo grande lo que es perceptible de esa cualidad, y pensamos el ser de eso, de modo que sólo por concomitancia recordamos el ser de lo grande.

Además, como productos, voz y lenguaje son ontológicamente dependientes de quienes los producen, ya que éstos no sólo son su causa motriz, sino que también su forma reside en ellos (*Met.* E 1; Z 7).³¹ Sin embargo, en lo que se refiere al discurso, aunque no hay duda de que requiere que se lo produzca, hay que observar que una cosa es proferir sonidos vocales articulados y otra cosa es hablar.

Sin recurrir a la teoría moderna de los actos de habla, pero gracias a varios pasajes de la *EN*, creo poder decir, dentro de la plena ortodoxia aristotélica, que el hablante usa las palabras³² que él mismo produce al efectuar acciones como afirmar y pedir, con lo cual realiza un acto intrínsecamente virtuoso o vicioso, conforme a su elección y su carácter, es decir, conforme a la sinceridad (*ἀλήθεια* o *παρρησία*) o fingimiento (*ψεῦδος* o *προσποίησης*) en sus expresiones habladas (*cf.* *EN* II 7, 1108a19–22; IV 8, 1124b30 y s.; IV 13).³³ Aristóteles dice claramente que la vida en común (*κοινωνία*) está hecha de discursos y acciones, *λόγοι καὶ πράξεις* (II 7, 1108a10–1; IV 14, 1128b5–9; IV 12, 1126b10 y s.), y que como cada uno es, así habla, actúa y vive (IV 13, 1127a24–30).

En suma, la causa motriz del discurso sería la elección (*cf.* *De int.* 5, 17a17–20), cuyos principios son el deseo (en su caso, la voluntad también) y el raciocinio en vista de algo; en cuanto a su causa formal, puede identificarse con el estado habitual del carácter (*EN* VI 2).³⁴ Naturalmente, aquí me refiero a la acción de hablar y no

³¹ Las acciones y los productos no serían sustancias propiamente, sino complejos de sustancia y concomitantes.

³² Aristóteles afirma que el discurso es capaz de significar “no como un instrumento” (*De int.* 4, 16b33–17a1), y tal vez lo entiende como un instrumento productivo, y no su uso o posesión (*cf.* *Pol.* I 4, 1254a1 y s.). En todo caso, el uso en cuestión no está determinado por características intrínsecas de las palabras, pero sí por una convención (*cf.* Whitaker, p. 10), como se verá más adelante. Está claro que el significado está garantizado por la *διάνοια* del hablante, así como por la del oyente.

³³ Es evidente que esto no coincide con la verdad o la falsedad de la aserción. Por cierto, tal vez también es posible mentir o ser sincero al hacer preguntas y peticiones o al dar órdenes.

³⁴ *Cf.* ARISTOTLE: *Ética Nicomachea*, trad., introd. y notas Carlo Natali, Bari/Roma: Laterza 1999; n. 573.

al lenguaje como “sistema de comunicación”, lo que tendrá como causa motriz la convención. Sea como fuere, para simplificar podemos decir que, en última instancia, la causa de ser del lenguaje es el alma intelectivo-volitiva (*cfr.* Amonio, 18, 2-7).

σύμβολα

Esas “cosas en la voz” serían, entonces, *correspondientes* a las afecciones en el alma. Al traducir σύμβολα como “correspondientes” sigo una vez más a Montanari (1988: *corrispettivi*), pero confieso que ese asunto no está del todo claro para mí. En el intento de entender el significado de σύμβολον, es casi inevitable pensar en el objeto así denominado que usaban los griegos, a saber, cada una de las dos mitades de una marca usadas para el reconocimiento, como lo explica el Escoliasta de la *Medea* de Eurípides (*Sch. Med.* 613, 1).³⁵ En ese caso debemos hablar siempre en plural: σύμβολα.³⁶ Pero el término también puede designar cualquier “billete” (*cfr. Ath. Resp.* 65, 2), incluso la moneda (*cfr. Platón, Resp.* II, 371b). Sea como fuere, el examen del uso del término —imposible en este caso— muestra que sugiere la idea de complementariedad y/o de correspondencia.³⁷

Me parece suficientemente claro, en contrapartida, que la relación “simbólica” no coincida propiamente con la significación,³⁸ a pesar de que σύμβολα y σημαία aparezcan en el texto prácticamente con la misma locución adjetiva. Podemos suponerlo por dos razones:

1. la significación pertenece también a la voz, y por lo tanto es anterior al lenguaje y al alma intelectivo-volitiva,

³⁵ *Cfr.* Montanari (1988), p. 41; Belardi, *Il linguaggio...*, p. 82 y s.; 198 y s.

³⁶ Pero aquí se presenta una dificultad: en rigor, un σύμβολον no corresponde a uno de los portadores de σύμβολον, pero sí al otro σύμβολον. Simplemente los portadores se identifican por medio de ellos.

³⁷ *Cfr.* Platón, *Symp.* 191D3-5; Aristóteles, *GC* II 4, 331a23-32; *GA* I 18, 722b10-3.

³⁸ Pese a lo que dice Amonio (20, 6-7; *cfr.* 20, 26).

mientras que la “simbolicidad” no lo es (*cf.* *De sensu* 1, 437a12-5);

2. la relación “simbólica” se extiende a las cosas escritas; ahora bien, como observa Montanari (1988, p. 34), es improbable que, para Aristóteles, la palabra escrita *signifique* la oral (*cf.* Sadun Bordoni, p. 43, n. 9), pues, en ese caso, bastaría oírlo para tener acceso a su significado.³⁹

Aunque Aristóteles no mencione en esas líneas el carácter convencional del lenguaje, el capítulo 2 da a entender que la relación de correspondencia dependa de aquél de algún modo.

Y, por otro lado, [el nombre es capaz de significar] conforme a una convención (*κατὰ συνθήκην*), porque ningún nombre es por naturaleza, sino cuando viene a ser un *σύμβολον*. (*De int.* 2, 16a26-8)

La última frase es ambigua. Probablemente *σύμβολον* es sujeto, como lo afirma Montanari (1988, p. 142), y no un predicativo, como normalmente se entiende. Y es posible que el sentido sea el de “acuerdo”, como traduce Angioni.⁴⁰ Con esa acepción se usa en la *Politica* junto con *συνθήκη* (*Pol.* III 9, 1280a37-9). Sin embargo, la mención sucesiva de los sonidos “inescribibles” o “inarticulados” *ψόφοι ἀγράμματοι* muestra que Aristóteles está pensando también en la correspondencia entre lo que se dice y lo que se escribe.⁴¹ Puede ser, entonces, que para él la noción de convención esté implícita en la de *σύμβολον*. El pacto en cuestión establece la correspondencia entre “cosas escritas”, “cosas en la voz” y “afecciones en el alma”.⁴²

³⁹ Si, estando en Budapest, preguntara a un amigo húngaro el significado de algo que supongo es una palabra húngara escrita en algún lugar, yo, que no hablo húngaro, esperarí que no se limitase a pronunciarla en húngaro.

⁴⁰ ANGIONI, L.: *Ontologia e predicação em Aristóteles*, texto, trad. y comentarios de L. Angioni, Textos Didáticos IFCH/UNICAMP, Campinas 2000.

⁴¹ Pero *cf.* Whitaker, p. 49, n. 24.

⁴² Y esa correspondencia es lo que ignora quien no habla determinada lengua, cuando dice que no conoce el significado de alguna palabra en esa lengua.

Los σύμβολα estarían así en una relación de reciprocidad, pero esa idea puede inducir a engaño. Las “afecciones en el alma” (sea cual fuere el significado exacto de esta expresión) son, como se ha visto, la causa del ser del lenguaje, de modo que tendríamos una relación de dependencia, y no de correspondencia. Sin embargo, un pasaje de los *Elencos sofisticos* aclara que la correspondencia se refiere al *uso* de las palabras:

De hecho, como no es posible discutir trayendo las cosas mismas (αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας) y, en lugar de las cosas, nos servimos de los nombres como correspondientes (ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων ὡς συμβόλοις) [...] (SE 1, 165a6-7)

Sin embargo, aquí es preciso tomar dos precauciones: en primer lugar, no se debe identificar apresuradamente tales πράγματα con los mencionados en la línea 16a7 de *De int.* 1. Esas “cosas” en lugar de las cuales los nombres se usarían como correspondientes deberían ser, antes bien, las afecciones en el alma.

En segundo lugar, el pasaje anterior sugiere que los σύμβολα sean sustitutos y no correspondientes. No obstante, puede ser que las dos nociones no disten mucho, y es porque hay correspondencia que algo en la voz pueda sustituir algo en el alma.

De cualquier forma, está claro que ni la correspondencia ni la sustitución coinciden con la significación, puesto que significar es remitir, referirse a algo. A pesar de esto, algo puede corresponder a la significación. Pienso que ésta sea sólo una de las cosas que se dan en la voz en correspondencia con algo en el alma. Los nombres significan algo porque corresponden a cosas o sustituyen cosas que ya de por sí significan algo. Por supuesto, a la convención le concierne corresponder, no significar.

Tal vez sea el caso de hacer explícito el hecho de que por “significación” entiendo sobre todo designación.⁴³ Como quedará claro más adelante, considero que no se puede aplicar a Aristóteles una distinción entre connotación y denotación, o bien, entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*); o por lo menos en los términos de Stuart Mill⁴⁴ y de Frege,⁴⁵ respectivamente. El ejemplo del hircociervo (τραγέλαφος), que aparece en *De int.* 1, 16a16, tampoco apunta en esa dirección. No me es posible tratar aquí la cuestión de los llamados “nombres vacíos”; pero tal vez sea oportuno decir que, a mi entender, los “nombres vacíos” constituyen una clase vacía en Aristóteles. Un nombre sin referencia sería sólo un nombre por homonimia.

No obstante, por “significar” Aristóteles no entiende una única cosa, y lo mismo en relación con el lenguaje. Las palabras significan también en otros dos sentidos, por lo menos:

1) La formación del nombre puede ser un *indicio* de algo de la naturaleza de la “cosa” que él designa. Por ejemplo, al definir el reconocimiento (ἀναγνώρισις) en la *Poética*, Aristóteles escribe que “así como también lo indica el nombre (ὡς καὶ τοῦνομα σημαίνει), es un cambio del desconocimiento hacia el conocimiento” (εἰς γνῶσιν) (*Poet.* 11, 1452a29–31). Y es bajo esta luz como debe interpretarse el ejemplo de ἐπακτροκέλης en *De int.* 2, 16a24–6. Como lo muestra Montanari (1988, pp. 107 y s.) partiendo del *Lexikon* (s.v.) de Harpocracio (siglo II d.C.), ese nombre designa un barco de armamento mixto, compuesto a partir de dos tipos de barcos, ἐπακτρὶς y κέλης, es decir, algo como una

⁴³ Agradezco al dictaminador anónimo la sugerencia de anticipar la consideración que sigue, la cual, en la versión original, aparecía hasta el final del texto.

⁴⁴ John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive...*, Longmans, Green and Col, Londres/Nueva York/Toronto, 1956 (1843).

⁴⁵ FREGE, F. L. G.: “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, p. 25–50; reimpresso en M. Textor (comp.), *Gottlob Frege. Funktion-Begriffe-Bedeutung*, Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht 2002, pp. 23–46.

“bricarca” (bric + barca)*. Dentro del nombre, ninguna parte designa por separado, tal como se dice en el inicio de *De int. 2*; no obstante, la formación compuesta del nombre da alguna indicación de la naturaleza compuesta del propio barco. Evidentemente, esto no pasa de ser sólo un *indicio*. De hecho, denominamos “peixe-boi” [pez buey] a un animal que no es propiamente ni pez ni buey, y que incluso es un mamífero acuático grande.⁴⁶

2) Una palabra puede indicar algo acerca del propio lenguaje; tal es el caso del verbo, el cual “por añadidura significa (προσημαίνει) un tiempo” y “es señal de lo que se dice de otro” (*De int. 3*, 16b6 y s.). Ahora bien, como observa Whitaker (p. 53), presumiblemente el nombre ‘tiempo’ es el que significa tiempo, de modo que esa “significación por añadidura” es, más bien, una indicación acerca del tiempo en que debe tomarse la predicación, es decir, acerca del ‘cuándo’ (*cfr. Poet. 20*, 1457a17). Y “ser señal de lo que se dice de otro” es indicación de la predicación. No obstante, el verbo también tiene una función designativa en la cual no se distingue del nombre (*De int. 3*, 16b19 y s.). Y hay palabras que sólo tienen función de indicación; por ejemplo, la “conjunción” (σύνδεσμος) se define como una φωνή ἄσημος, “sonido vocal incapaz de significar” (*Poet. 19*, 1456b38 y s.), entiéndase como incapaz de designar.⁴⁷

* El término “bric” procede del vocablo inglés *brig*, que designaba una barca de dos palos. El bricarca era un buque de tres mástiles en el que se combinaban características del bergantín y la goleta. [Nota del traductor.]

⁴⁶ Como existen muchas cosas diferentes, es esencial al lenguaje poseer nombres diferentes. Por otro lado, es normal, e incluso por razones de memorización, que a las cosas emparentadas les demos nombres emparentados, lo cual depende, obviamente, de lo que pensemos de las cosas. Mientras tanto, así como nada nos asegura que dos nombres determinados efectivamente designen cosas diferentes o que un único nombre designe una única cosa, del mismo modo nada nos asegura que los nombres emparentados designen cosas realmente emparentadas.

⁴⁷ Para los así llamados sincategoremáticos, *cfr. LESZL, W.: Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's Treatment of Types of Equivocity and Its Relevance to His Metaphysical Theories*, Padua: Antenore 1970; p. 34.

Sea que tengan función designativa y/o indicativa,⁴⁸ las palabras corresponden todas, convencionalmente, a las afecciones en el alma, y sólo a partir de esa correspondencia convencional pueden significar.

Con ese propósito, puede ser útil hacer una comparación con la moneda.⁴⁹

Es preciso, entonces, que todas las cosas sean medidas con referencia a algo unitario, como se dijo antes. Y, en verdad, eso es la necesidad (χρεία), que mantiene juntas todas las cosas —pues si no careciesen de nada o no de manera semejante, no habría intercambio o éste no sería lo mismo—; por ejemplo, un sustituto de la necesidad (ὑπάλλαγμα τῆς χρείας) vino a ser la moneda, según una convención (κατὰ συνθήκην), y por eso se llama moneda (νόμισμα), ya que no es por naturaleza, sino por ley (ἀλλὰ νόμῳ), y depende de nosotros cambiar [su valor] y tornarla inútil (ἐφ' ἡμῖν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον). (EN V 8, 1133a25–31)

Nótese que la moneda es considerada un sustituto de la necesidad (EN V 8, 1133a28), pero no de los bienes. Ahora bien, la necesidad, cuyo correlato es el valor, está en los hombres, en la relación de éstos con los bienes necesarios para la vida. Ya es fácil entender también cómo se ubica la *correspondencia*: lo que sucede en la moneda —cambio del metal, del peso o del grabado— corresponde a un cambio en el valor/necesidad.⁵⁰ Podemos usar incluso bueyes

⁴⁸ Queda por determinar la relación exacta entre la función designativa y la indicativa, pero me parece que la primera es necesariamente más fundamental.

⁴⁹ Whitaker (p. 10) también menciona la moneda, pero no saca de ahí ninguna conclusión.

⁵⁰ Cfr. *Pol.* I 9, 1257a31–41: “Una vez que apareció el medio más externo para importar las cosas de que se carecía y exportar las que se tenía en exceso, necesariamente se introdujo el uso de la moneda. En efecto, no son fácilmente transportables cada una de las cosas necesarias por naturaleza. Por eso, para los intercambios (ἀλλογαγίας) se convino (συνέθεντο) algo de ese tipo para que se pudiera dar y recibir, el cual, estando él mismo entre las cosas útiles, fuese de uso (χρεῖαν) corriente para la vida; por ejemplo, el hierro, la plata o alguna otra cosa de

como unidad de medida en el intercambio (según parece, así aconteció en la Grecia arcaica), pero esos bueyes también serían sustitutos de la necesidad. Del mismo modo, hasta podemos llevar una manada de elefantes a nuestros interlocutores —aludiendo a un gracejo de Cassin⁵¹ (p. 346)—, pero no podemos llevarles nuestra *referencia* (por concomitancia) al pensamiento del elefante, o mejor, de lo que es un elefante, sino por medio de sustitutos perceptibles, como los nombres.

En ese sentido, las palabras propiamente no significan las afecciones del alma, pero sustituyen, gracias a la correspondencia instituida mediante una convención, una determinada afección en el alma, que es la significación. Nada impide que, en nuestra alma, designemos afecciones de nuestra alma, o mejor, nos refiramos a afecciones de nuestra alma,⁵² que, a su vez, pueden ser del todo semblanzas de *cosas*. Quiero decir que tanto el sujeto como el objeto de la significación, es decir, el significado, son afecciones del alma.⁵³ Así como en el alma hay una afección correspondiente a la aserción, o sea, la opinión, en el alma hay también una afección correspondiente al nombre, o sea, la designación, la cual no sería otra cosa sino el recuerdo/anticipación (por concomitancia) de un pensamiento.

Sin embargo, es evidente que no es por la misma razón que la aserción y el nombre serían correspondientes. La aserción es

ese tipo. Al principio, el [valor] se determinó simplemente por el tamaño y por el peso, pero al final, [se determinó] haciendo también una impresión (*χαρακτήρα*) para librarse de hacer la medición. De hecho, la impresión se puso como señal de la cantidad (*τοῦ ποσοῦ σημεῖον*)”.

⁵¹ CASSIN, B.: *L'Effet sophistique*, París: Gallimard 1995.

⁵² Esto, además, tal vez explique el pequeño cambio en la expresión en *De int.* 1: de “las afecciones *en* el alma” a “afecciones *del* alma”.

⁵³ El texto que se presentó al principio no contiene esa última frase, pero juzgué oportuno agregarla con base en una observación de un dictaminador anónimo: “el autor afirma en dos ocasiones que la afección del alma ‘es la significación’. Me parece más clara la formulación que el autor había empleado antes, a saber, que las afecciones del alma son cosas ‘que significan algo’. Las afecciones no son significados, sino cosas que tienen significado, esto es, son cosas que significan otras.” Ahora bien, las afecciones son *también* significados.

lógicamente anterior a las afecciones en el alma correspondientes a las diversas "figuras" del lenguaje. No puedo tener una opinión acerca de algo sin referirme antes a ese algo. No es en balde que la afirmación, la cual dice algo de algo, $\tau\iota$ κατὰ τινός, siempre dice algo de un nombre o de un nombre indeterminado (*De int.* 10, 19b5–12). Esto no quiere decir, sin embargo, que los nombres y los verbos no estén siempre enmarcados en alguna figura del lenguaje, *in primis* en la aserción.

De cualquier forma, no es en cuanto asertiva, sino en cuanto frase, que la frase asertiva corresponde, ella también, a aquella afección del alma que es la designación (*cf.* *De int.* 4, 16b26–8; *Poet.* 20, 1457a23–30). De hecho, creo que Aristóteles jamás hubiera estado de acuerdo con la idea de Frege (p. 34) según la cual la referencia de una aserción sería su valor de verdad, o sea, "lo verdadero". Verdad y falsedad son ciertamente atributos de la opinión (juicio) y —por correspondencia— de la aserción (*Met.* Θ 10, 1051a34–b17), en la medida en que haya o no semejanza —y no, nótese bien, correspondencia— entre esa unión/separación y la unión/separación de las cosas (*De int.* 9, 19a33). Pero como tal, la frase asertiva no designa la unión/separación en el alma. De hecho, dado que, para que haya un par de aserciones contradictorias, es preciso afirmar y negar lo mismo de la misma cosa (*De int.* 6, 17a25–37; *DA* III 3, 427b5–6), el par de aserciones contradictorias no designa cosas diferentes,⁵⁴ o mejor, no corresponden a designaciones diferentes. No obstante, es evidente que una aserción y su contradictoria corresponden a cosas diferentes en el alma, a saber, a opiniones opuestas. Una vez más, lo que designa la unión o la separación es, respectivamente, el nombre 'unión' y el nombre 'separación', así como es el nombre 'verdad' lo que designa la verdad.⁵⁵ La aserción

⁵⁴ También De Rijk (p. 85) insiste en la importancia de ese hecho, pero obtiene conclusiones inaceptables que, sin embargo, no puedo discutir aquí.

⁵⁵ Lo que no implica rechazar la formulación de Tarski: " X es verdadero si y solamente si p ", donde X es el nombre de la proposición p (TARSKI, A.: "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", en HARNISH., R. (comp.): *Basic Topics in the Philosophy of Language*, N.J.: Prentice Hall, Englewoods Cliffs 1994, pp. 536–570; primera edición en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. IV, 1944).

no es sólo un decir algo (φάσις), sino un decir algo *de* algo (*De int.* 5, 17a17 y s.), y por eso la frase puede no tener ningún verbo (*Poet.* 20, 1457a26-7), a pesar de que toda aserción tiene verbo (*De int.* 10, 19b10-12). En fin, las afecciones en el alma a las que corresponden las aserciones no son sólo designaciones, sino designaciones *de* designaciones,⁵⁶ lo que no es posible hacer con designaciones solamente.

τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα

Pero, finalmente, ¿qué vienen a ser exactamente esas “afecciones en el alma”? Nada nos autoriza a identificarlas de antemano con los pensamientos. Por lo demás, si fuese así, ¿por qué Aristóteles no habría dicho simplemente νοημάτων, como lo hace en la línea 10 (νόημα)?

Si es verdad que los pensamientos están entre las “afecciones en el alma”, creo, con base incluso en *DA I 4*, que la expresión debe abarcar por lo menos los deseos, en los que incluyo las emociones. Además, creo que el término ‘afecciones’ debe entenderse genéricamente como ‘acontecimientos’ (*cfr.* 408b9-10),⁵⁷ como lo sugiere Fédier⁵⁸ (p. 38), de modo que la expresión podría traducirse como “las cosas que acontecen en el alma”, o mejor aún, las cosas que acontecen en el hombre. Como dice Aristóteles, no es propiamente el alma quien experimenta piedad, o aprende o razona, sino el hombre por medio del alma (408b14-15a).

⁵⁶ Cfr. CELLUPRICA, V.: “Logica e semantica nella teoria aristotelica della predicazione”, *Phronesis*, vol. 32, no. 2, 1987, pp. 166-187; p. 168.

⁵⁷ Lo que es frecuente en la *Poética*, en la que también πάθος y πάθημα equivalen muchas veces el uno al otro, e incluso probablemente en la definición de tragedia (*Poet.* 6, 1449b28; 14, 1453b16-22; 1454a12-13; 24, 1459b10-11; 25, 1460b12; *cfr.* *Met.* Δ 21, 1022b19-21). Acerca de la célebre κάθαρσις, remito a mi “Depurando as interpretações da *kátharsis* na *Poética* de Aristóteles”, *Sintese*, vol. 31, no. 99, 2004, pp. 13-25.

⁵⁸ FÉDIER, F.: *Interprétations*, París: PUF 1985.

La ampliación de las “afecciones del alma” a los deseos es, naturalmente, simétrica a la inclusión en las “cosas en la voz” de las otras figuras del lenguaje, que no corresponden, o por lo menos no en cuanto tales, a un conocimiento o una opinión, mas corresponden, por así decirlo, a ciertas actitudes nuestras frente a las cosas que la capacidad cognitiva nos presenta. A mí me parece que la expresión “afecciones en el alma” abarca incluso hasta ciertos movimientos corporales sin los cuales los deseos, así como los propios pensamientos, no ocurren en los seres humanos. A pesar de que presentan el mismo tipo de construcción, es muy diferente la función del locativo en las expresiones τὰ ἐν τῇ φωνῇ y τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα. La voz es materia, mientras que el alma es forma. No obstante, como sucede con las palabras, las afecciones también tienen un aspecto material, o no habría posibilidad de que hubiera correspondencia. Me explicaré.

Como lo nota Sadun Bordoni (p. 86), el pensamiento humano consiste en una serie discontinua de actos intelectivos (*cfr.* *Met.* Θ 6), la cual corresponde a la discontinuidad del lenguaje. Por lo demás, según las *Categorías*, el discurso está entre las magnitudes discretas (*Cat.* 6, 4b32–36). Desde el punto de vista material, los σύμβολα no son sólo sonido o voz, sino constituyen una serie de sonidos vocales consecutivos que resulta de la articulación. Por eso no descarto que en la expresión τὰ ἐν τῇ φωνῇ se sobreentienda πάθηματα.⁵⁹ Ahora bien, ¿cómo podría haber correspondencia entre, por un lado, “las cosas en la voz” y, por el otro, algo absolutamente incorpóreo como el pensamiento? Como movimientos, ¿pueden corresponder aquello que es actividad y la actividad de ningún cuerpo (*cfr.* *Met.* Θ 6; *DA* I 4; II 1; III 5)? Sucede que el pensamiento humano no consiste sólo en una serie de actos intelectivos, sino también implica una secuencia de movimientos corpóreos. Nunca se piensa sin apariciones (*DA* III 7–8; *DMR* 1), y las apariciones son movimientos (*DA* III 3). Esa secuencia de afecciones en el hablante es a la que debe corresponder la secuencia de afecciones en la voz (que, por cierto, también está en

⁵⁹ *Cfr.* *Poet.* 25, 1460b12: πάθη τῆς λέξεως, “modificaciones del lenguaje”. Las letras son denominadas de πάθη de la voz en *Probl.* X 38–39, 895a4–14.

el hablante). Y es gracias a esas imágenes que podemos recordar y luego designar —desde luego, por concomitancia— nuestros pensamientos.

[4] καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ

A continuación se propone una analogía en la que τὰ ἐν τῇ φωνῇ constituye el término medio en dos ocasiones. La relación “simbólica” entre τὰ ἐν τῇ φωνῇ y τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα es la misma que hay entre τὰ γραφόμενα y τὰ ἐν τῇ φωνῇ; por lo tanto, debe haber transitividad. Si a los acontecimientos en el alma corresponden los dichos, y a los dichos corresponden los escritos, a los acontecimientos en el alma pueden corresponder los escritos también, sin pasar por los dichos. Por lo menos en cuanto al uso, no hay jerarquía entre lo oral y lo escrito; esto permite incluso que se extienda la consideración de Aristóteles a escrituras no alfabéticas o silábicas.

Si hay correspondencia, es necesario que haya algo en común, y en común con los tres. Conviene subrayar que si la elección del objeto que da origen a los σύμβολα es arbitraria, no es arbitraria la correspondencia entre las dos mitades, las cuales tienen algo en común, a saber, por lo menos el trazo de la línea que las divide.⁶⁰

En el caso del lenguaje, ese algo en común se encuentra en los movimientos o series de movimientos. Y el movimiento es un perceptible común (DA II 6). Nuestra tríada no está constituida por el triángulo fónico-mental-gráfico, pero sí por tres series paralelas de afecciones, fónica-interna-gráfica, todas ellas con el plano de fondo de lo mental y sobre algún soporte material.

⁶⁰ Digo por lo menos porque, según parece, podían también formar una figura única. Por otra parte, el objeto escogido arbitrariamente es sólo la materialización de una complementariedad anterior entre las partes del pacto.

[5-6] καὶ ὡς περ οὐδὲ γράμματα πᾶσιν τὰ αὐτὰ, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί

La siguiente frase normalmente no suscita grandes discusiones; muchos ni siquiera distinguen entre τὰ ἐν τῇ φωνῇ y φωναί, como tampoco entre τὰ γραφόμενα y γράμματα. La mayor parte de los comentaristas ve ahí la diversidad de las lenguas; sin embargo, en esta ocasión no parecen estar en cuestión las palabras, sino las letras. No obstante, no creo que Montanari (1988, p. 38) tenga razón en identificarlas sólo como los *singoli suoni* [sonidos individuales] y sus grafías correspondientes, pues existían también signos escritos silábicos (y Aristóteles podía tener conocimiento de ello), en los que una sola señal gráfica puede corresponder a más de una letra proferida, y también una letra alfabética puede tener una única señal gráfica para lo que, en otra, es preciso usar dos. Por ejemplo, para lo que los griegos escribían con Ψ, nosotros debemos usar P y S.⁶¹ Aristóteles sí puede estar pensando en esas cosas, pero presuponiendo ya la articulación. Sin embargo, si los sonidos vocales en 16a5 son articulados, no necesariamente son palabras, y lo mismo vale para los caracteres.

De cualquier forma, la presente afirmación no choca con HA I-9, donde se dice que los hombres emiten la misma voz (nótese el singular), pero no la misma “inflexión”, διὰλεκτος' (536b19-20).⁶² La voz de los animales es siempre la misma dentro de un mismo género. Lo que varía, según los lugares, es la voz en las articulaciones (536b8-9), lo cual no constituye una peculiaridad de los hombres, pues se encuentra en los pájaros también.⁶³ Por cierto, cuando Aristóteles afirma que la διὰλεκτος es propia de los hombres, la aserción tal vez esté limitada al género de los vivíparos.

⁶¹ Aristóteles era consciente de que Ψ está compuesta partiendo de Σ (*Poet.* 21, 1458a9-10).

⁶² Cfr. LABARRIÈRE, J.-L.: “Le Caractère musical de la voix chez Aristote. *Apotaxis, melos, dialektos*”, *Philosophie Antique*, vol. 2, 2002, pp. 89-108; p. 102 y s.

⁶³ A diferencia de Whitaker, pp. 50 y s.

Si la diversidad de los sonidos vocales depende de la articulación, no queda claro si ésta depende, a su vez, de la convencionalidad.

Normalmente se identifica la articulación con la convencionalidad, así como la diversidad con lo convencional, y la identidad con lo natural (*cf.* Chiesa, p. 208). Ahora bien, la articulación y la diversidad no son algo propio del discurso humano, mientras que la convencionalidad sí lo es. Los pájaros conocen la διάλεκτος —por ende, la articulación— y la diversidad de las voces, pero no la convencionalidad. No obstante, Aristóteles admite la existencia de la enseñanza del canto entre los pájaros (*HA* IV 9, 536b17–19). Entonces, ¿reconoce o no una convencionalidad en las διάλεκτοι de los pájaros? No se puede saber de cierto, pero tiendo a creer que la convencionalidad no coincide ni con la diversidad ni con la articulación. En ese caso, la no naturalidad de las lenguas no coincide con la no universalidad de ellas. Ackrill (*ad loc.*) observa con razón ese hecho, mas se equivoca en atribuir tal identificación a Aristóteles, el cual ni siquiera habla de convención aquí.

Hay independencia entre lo natural y lo universal, entendido éste como “en todos los casos”. En *GA* V, Aristóteles se ocupa en forma explícita de la variabilidad de ciertas características naturales accidentales (I, 778a32–4; *cf.* cap. 7). Por ejemplo, por naturaleza todos tenemos un determinado color de ojos, pero no todos los hombres tienen el mismo color de ojos. En efecto, es en vista de algo que tenemos ojos, pero no es en vista de nada que nuestros ojos tengan ese color. Y lo mismo sucede con la voz: tenemos voz en vista de algo, pero que nuestra voz sea más aguda o más grave no es en vista de cosa alguna. Por otra parte, todos los seres humanos podrían hablar la misma lengua —Alejandro podría haber dominado el mundo entero e impuesto el griego a toda la humanidad— y no por ello esa “lengua general” sería menos convencional.

[6-7] ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταῦτὰ πᾶσι παθήματα
τῆς ψυχῆς

ταῦτα

Así, pues, hemos llegado a la frase de la discordia. Antes que nada, es necesario establecer a qué se refiere el ταῦτα de la línea 6. PÉPIN⁶⁴ prefiere relacionarlo con el τὰ ἐν τῇ φωνῇ de la línea 3, admitiendo precisamente que, en rigor, debería retomar el φωναί de la línea 5 —el neutro se explicaría por una atracción de σημεῖα—. Ahora bien, ταῦτα puede referirse tanto a φωναί como a γράμματα, lo cual explica más fácilmente la presencia del neutro, mientras que Montanari (1988, p. 44) observa que es imposible que éstos sean considerados “señales de las afecciones del alma”, porque las letras tomadas individualmente son, para Aristóteles, asemánticas (cfr. *Poet.* 20, 1456b22 y s.). También según Montanari, el ταῦτα se relacionaría con τὰ ἐν τῇ φωνῇ, así como con τὰ γραφόμενα. No obstante, el ταῦτα puede referirse a φωναί y a γράμματα si se sobreentiende que éstos ahora designarían las palabras dichas y escritas, a las que se llamaría, en una especie de metonimia, con el nombre de los elementos materiales de ellas mismas. Esto hace que sea irrelevante establecer si ταῦτα retoma φωναί/γράμματα o τὰ ἐν τῇ φωνῇ/τὰ γραφόμενα. En todo caso, el ταῦτα se usa para las palabras en general, dichas y escritas.

πρωτ

Pasemos a la cuestión más delicada, o sea, las diferentes lecciones: πρώτων, πρώτως, πρώτων. En realidad, πρώτων es una *emendatio* de Minio-Paluello; sin embargo, se basa en las traducciones siria, armenia y latina, que son anteriores a todos los manuscritos en

⁶⁴ PÉPIN, J.: “Σύμβολα, σημεῖα, ὁμοιώματα. À propos de *De interpretatione* 1, 16a3–8 et *Politique* VIII 5, 1340a6–39”, en WIESNER, J.: *Aristoteles Werk und Wirkung*, vol. I: *Aristoteles und seine Schule*, Berlín-Nueva York, 1985, p. 22–44.

griego existentes. Aún más, como observa Montanari (1988, p. 48; *cfr.* 1984, p. 57-58), se funda incluso en la tradición griega misma; a saber, en el códice R (*Vat. Barberianus Gr. 87*, siglo X), así como en un fragmento del comentario perdido de Olimpodoro (siglo VI d.C.) que un comentarista sirio nos ha transmitido. Hay vestigios del genitivo plural incluso en el comentario de Amonio (24, 5 y s.). Para Montanari, se habría introducido el adverbio —sin necesidad— para ajustar el texto a la interpretación de Amonio, aunque tuvo como resultado que se abrió espacio a otras interpretaciones más.

Se ha discutido mucho al respecto. No veo elementos decisivos para preferir alguna versión, pero me inclino a pensar como Brunschwig⁶⁵ en que es necesario reinterpretar el testimonio de Amonio. Brunschwig apunta que Amonio en verdad habría leído el genitivo plural y lo habría escrito en su comentario, pero que su posición en el texto lo incomodó hasta el punto de cambiarlo de lugar para ponerlo cerca del ὧν: ὧν πρώτων (24, 6). En otras palabras, Amonio no habría considerado el genitivo plural como una buena versión; por el contrario, un adverbio en ese preciso lugar —opina Brunschwig— no produce problema alguno.

Sea como fuere, la misma interpretación de fondo se impone tanto en el caso del genitivo plural —leído como si hubiese una atracción hacia el relativo: πρώτα ὧν—, como en el caso de una forma adverbial —πρώτως o πρώτον—. Y si bien lo hago con reservas, adopto en lo esencial la interpretación tradicional, que se remonta a Amonio (17 y s.): las palabras serían primeramente señales de las “afecciones del alma”, y secundariamente, señales de los πράγματα.

Status quaestionis

Al exponer el *status quaestionis*, Whitaker (p. 18) observa que hasta hoy se han propuesto tres interpretaciones principales. Los que

⁶⁵ BRUNSCHWIG, J.: “Le Chapitre 1 du *De interpretatione*. Aristote, Ammonius et nous», XIII Symposium Aristotelicum 9, 1993 (inédito).

las proponen concuerdan en que el sentido de la frase es: "las palabras son primeramente señales de las afecciones en el alma". El desacuerdo está en decidir si "primeramente" califica a palabras, a señales o a afecciones. En realidad, es preciso agregar a esas tres una cuarta, aun cuando sólo haya sido esbozada por su autor.

La primera interpretación es la de Amonio (17 y s.): considera que "primeramente" se refiere a "afecciones del alma". Las palabras serían primeramente señales de los pensamientos (interpretando así "afecciones del alma"), y secundariamente señales de otra cosa, esto es, de los πράγματα.

La segunda es la de Kretzmann,⁶⁶ a quien sigue Pépin: adoptando πρώτως, cree que el adverbio se refiere a 'señales'. Los *spoken sounds* —así entiende τὰ ἐν τῇ φωνῇ— serían primeramente señales, y secundariamente, no señales de otras cosas, sino σύμβολα de ellas.

La tercera interpretación es la de Belardi:⁶⁷ también adopta la forma adverbial y la relaciona con las "cosas en la voz" (así como ταῦτα), en el sentido de que primeramente ellas son las señales de los pensamientos, y secundariamente otras cosas serían señales de ellas, vale decir, los escritos.⁶⁸

La cuarta es la de Montanari (1988, p. 45): defensor del genitivo plural, encuentra que los πρώτα son "elementos constitutivos" de las afecciones en el alma, es decir, algo así como los "primeros pensamientos".

⁶⁶ KRETZMANN, N.: "Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention", en CORCORAN, J. (comp.): *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht-Boston: D. Reidel 1974, p. 3-21.

⁶⁷ BELARDI, W.: "Riconsiderando la seconda frase del *De interpretatione*", *Studi e saggi linguistici*, vol. 21, 1981, p. 79-83.

⁶⁸ Belardi observa, además, que πρώτως aparece por primera vez en Aristóteles y que con frecuencia lo usa no como grado superlativo, sino como comparativo, oponiéndose a δευτέρως (p. 81; *cf.* EN VIII 7, 1158b31).

La interpretación de Belardi se excluye *a priori* si, como sostengo, ταῦτα retoma τὰ ἐν τῇ φωνῇ/τὰ γραφόμενα ο φωναί/γράμματα. En efecto, si el demostrativo se está usando tanto para las cosas dichas como para las cosas escritas, no se puede pensar, como lo hace Belardi, que las señales de los pensamientos serían primeramente las cosas dichas y secundariamente las escritas.

En contra de la de Montanari es preciso decir que aquí todavía no se ha hecho —por lo menos no explícitamente— la distinción entre con composición y sin ella, que aparece en seguida.⁶⁹ Y precisamente la frase asertiva es significativa de afecciones del alma. Además, la semejanza con las cosas parece valer también para las aserciones, como da a entender el capítulo 9, por lo menos para las verdaderas (*cf.* 19a33: ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα). De algún modo también vale para las falsas, puesto que los contradictorios afirman y niegan lo mismo de la misma cosa (*De int.* 6, 17a34–7).

En cuanto a las dos primeras interpretaciones, sea cual fuere la *lectio* correcta, creo que en el fondo no son incompatibles. En la medida en que los σύμβολα presentes en la voz no dejan de ser voces (ésta es la materia de ellos), tendrían efectivamente dos relaciones distintas con las afecciones en el alma; por lo tanto, es legítimo sostener que los sonidos vocales, que de por sí son señales, son en consecuencia σύμβολα. Por otro lado, es igualmente legítimo concluir que aquello que es señal de las afecciones del alma sea también, de algún modo, señal de las cosas, en la medida en que hay afecciones que son, a su vez, semblanzas de las cosas.

⁶⁹ A propósito, encuentro contradictorio que Montanari, vinculando ταῦτα a τὰ ἐν τῇ φωνῇ y τὰ γραφόμενα —que, también según él, no se limitan a nombres y verbos (p. 35)— y no considerando “afecciones en el alma” como sinónimo de “pensamientos”, pretenda que aquí se trate de algo así como los “primeros pensamientos”. Por lo demás, ¿por qué debería haber un paralelo, como pretende Montanari, entre los “primeros pensamientos” y los caracteres y los sonidos vocales, que también serían elementales, si éstos, para Aristóteles, son asemánticos (en el plano del discurso)?

Sin embargo, es bueno precisar el sentido posible de las primacías mostradas. Por ahora, me limito a la primacía de la señal sobre su correspondiente, de que ya he hablado.

Kretzmann (p. 7-8) hace mucho hincapié en la diferencia entre σύμβολον y σημεῖον, pero en términos discutibles. Para él, lo primero sería una indicación natural, mientras que lo segundo, una indicación artificial. Como paradigma del σύμβολον y del σημεῖον, Kretzmann (p. 8) adopta, respectivamente, la marca de identidad y el síntoma médico. Ahora bien, ya se vio cuán inadecuada es la idea de síntoma para determinar la significatividad de la voz. Pero lo que es más problemático es que Kretzmann parece sobrentender que los sonidos vocales, al pasar a ser σύμβολα, dejan de ser σημεῖα, pues ésta sería su función primaria. Sin embargo, y Kretzmann es consciente de ello (*cf.* p. 7), a continuación, en el mismo tratado se dice que los nombres y las frases son capaces de significar. Quiero decir que las palabras significan las afecciones del alma no porque sean *todavía* 'sonidos vocales', sino porque son *ya* σύμβολα. Kretzmann cree resolver el problema distinguiendo significación natural y significación artificial, y que esta última coincidiría con la "simbolización"; sin embargo, la significación es siempre natural.

Una vez más puede ser útil la comparación con la moneda. En sí ella no vale nada, pero sí vale por su eventual valor de uso. Depende de nosotros que la moneda llegue a valer o que deje de valer, o que llegue a valer tanto o que deje de valer tanto (*cf.* ENV 8, 1133a31). No obstante, no existen en realidad dos maneras de valer, una natural y otra legal. Valer, digamos, es de por sí valer por naturaleza, pues el valor está determinado por las necesidades comunes de los hombres. Pero hay un modo de hacer que algo sustituya legalmente el valor de las cosas para nuestra vida.

Del mismo modo, el carácter convencional del lenguaje tampoco modifica la significación en el alma. Con el lenguaje cambia solamente *quién* significa y *lo que* es significado, pues no es más el animal irracional al señalar y no es más la percepción de lo placentero y lo doloroso que se va a señalar. En realidad, cambia también la señal. En el caso de la voz se trata de un sonido, mientras

que en el caso del lenguaje es una serie de modificaciones hechas a voluntad en ese determinado sonido que es la voz. Está claro que ese cambio es necesario para atender a las “nuevas” exigencias de significar por concomitancia pensamientos y voluntades. Por cierto, aunque no haya ningún elemento seguro para afirmarlo, es probable, incluso por la continuación del texto, que la significación que aquí se trata sea la designación.

En suma, lo que la interpretación de Kretzmann tiene de verdadero no invalida lo esencial de la interpretación tradicional de Amonio, a saber, que “primeramente” se refiere a “afecciones del alma”.

Sin embargo, el hecho de que Aristóteles diga que las afecciones del alma son las mismas para todos puede producir cierto embarazo. Ahora bien, los juicios de los hombres son ciertamente diferentes (pero no necesariamente todos, o mejor, tal vez necesariamente no todos). Aristóteles no puede estar diciendo lo contrario.⁷⁰ No obstante, todos tenemos esencialmente las mismas capacidades cognitivas y desiderativas, y es eso lo que hace posible la comunicación y el lenguaje. Todo aquello que se puede entender pueden entenderlo —y decirlo— todos, lo cual no impide que alguien efectivamente ignore algo entendible (*cfr. Met. Θ* 10, 1051b22–8).⁷¹

[7-8] καὶ ὧν ταῦτα ὁμοίωματα πράγματα ἤδη ταῦτά

Así, pues, pasamos a la cuestión de la relación de las afecciones con los πράγματα. Al respecto, recordemos que sólo aquí la palabra castellana ‘cosas’ corresponde a un πράγματα en el texto griego. En cuanto al ἤδη de la línea 8, De Rijk (p. 20, n. 55) toma ese ‘ya’ en el

⁷⁰ Cfr. ANGIONI, p. 98–99.

⁷¹ Véase el caso del ciego de nacimiento en relación con el nombre ‘color’ en *Phys.* II 1, 193a3–9.

sentido de “sin más discusión”, traduciéndolo por ‘ciertamente’, lo cual me parece aceptable.⁷²

Es importante observar, como lo hace Charles⁷³ (p. 42, n. 9), que Aristóteles no dice que *todas* las afecciones en el alma sean ὁμοιώματα de πράγματα —por cierto, aquí la expresión cambia ligeramente hacia “afecciones del alma”. Pero antes de ver de qué afecciones se trata, es preciso examinar el término ὁμοίωμα, a fin de establecer en qué sentido las palabras pueden ser *secundariamente* señales de los πράγματα.

ὁμοίωμα

Del término ὁμοίωμα, no muy frecuente en Aristóteles, además de ésta sólo se pueden contar nueve apariciones más en el *Corpus*, y ninguna de ellas permite distinguirlo de μίμημα, *pace* Pépin. Por el contrario, una de ellas, en *Pol.* VIII 5, sugiere una total identificación.⁷⁴

No puedo detenerme en la cuestión de la imitación, o mejor dicho, de la *simulación*, que ya he tratado en diversos trabajos anteriores, pero es preciso observar que un μίμημα no es necesariamente un artefacto, pero sí alguna propiedad (en sentido amplio) que una cosa tiene en común con alguna otra, y por medio de esa propiedad idéntica en ambas, esa cosa puede ser tomada *como si* fuese la otra. Así, sería sólo por una simulación que los πράγματα son significados por las “cosas en la voz” y por las “cosas escritas”.

⁷² Pero ya me parece diferente el caso de οὐ... ἤδη en *De int.* 9, 19a39, al cual De Rijk remite.

⁷³ CHARLES, D.: “Aristotle on Names and Their Signification”, en EVERSON, S. (comp.): *Companions to Ancient Thought: 3 Language*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, pp. 37–73.

⁷⁴ Sólo estando deliberadamente en contra se puede evitar constatar la equivalencia absoluta de las expresiones μιμήματα τῶν ἡθῶν y ὁμοιώματα τῶν ἡθῶν en 1340a34–40.

En ese sentido, las afecciones del alma no son un intermediario entre las palabras y las cosas, como sugiere Amonio, situando a Aristóteles entre los estoicos (17, 24-28; 24, 1-10). Por consiguiente, no se trata, *pace* Cassin⁷⁵ (p. 93), de establecer una *transitividad*, puesto que las relaciones no son exactamente del mismo tipo.

παθήματα τῆς ψυχῆς, πράγματα

De cualquier forma, está claro que los πράγματα no coinciden ni con los ὁμοιώματα ni con el alma que los posee, o no tendría sentido hablar en ὁμοιώματα. ¿Pero cuales “afecciones del alma” pueden ser consideradas semblanzas de las cosas? ¿Y qué son exactamente esos πράγματα?

En esta ocasión, las afecciones en cuestión se pueden buscar sólo del lado de la capacidad cognitiva, pues no veo cómo el deseo en cuanto tal pueda ser semblanza de las cosas. La tendencia dominante es a identificar esas afecciones con los νοήματα, incluso porque se los menciona a continuación en el texto. Y esto tiene sentido si recordamos *Pol.* I 2. En efecto, mientras que un perceptible puede ser placentero o doloroso, sólo algo inteligible puede ser bueno o malo. Una acción, un carácter o un modo de vida son cosas que entendemos, precisamente si lo hacemos a través de las cosas que percibimos. En pocas palabras, las afecciones del alma son ciertamente pensamientos.

Con respecto a la interpretación de Montanari de las líneas 6-7, vimos que no era el caso excluir *a priori* uniones y separaciones de pensamientos —por lo demás, πράγμα puede designar también “estado de cosas” (*cf.* *Met.* Θ 10, 1051b4-5; *Cat.* 5, 4a34-b1)—. Pero hay que tomar una precaución: la opinión (o juicio) en el alma y la aserción en la voz, que consisten en una unión/separación, tienen entre ellas una relación de correspondencia (excepto en el caso de la mentira, obviamente), y no de designación. No obstante, dado que no

⁷⁵ CASSIN, B.: *Aristote et le logos*, París: PUF 1997.

podemos tener opinión ni afirmar sin referimos a algo, o mejor dicho, a dos cosas, hay designación también en la opinión/aserción. La designación (o designaciones) es la misma para la afirmación y la negación contradictorias, es decir, es la misma también para la aserción falsa, de modo que también la aserción falsa tiene semejanza con las cosas. Sin embargo, sólo la opinión/aserción verdadera tendrá *también* semejanza con el estado de cosas como tal, por el hecho de unir lo que está unido y de separar lo que está separado. Así, es por los términos que se encuentran unidos o separados en la opinión, y no por la propia unión/separación, que la opinión puede formar parte de las afecciones del alma que son semblanzas de las cosas. En ese sentido, el presupuesto de la posición de Montanari no está del todo equivocado.

En fin, las afecciones en cuestión en esas líneas son probablemente los pensamientos que están “aislados” o que entran en las uniones/separaciones.

Pero existe una dificultad: ¿por qué los pensamientos serían semblanzas de cosas, o en su caso, de inteligibles, si Aristóteles no se cansa de repetir que, por lo menos en acto, la intelección es idéntica a lo inteligible (*DA* III 7, 431a1-5; 8, 431b20-8)? Ahora bien, si hay una coincidencia efectiva en acto entre inteligible e intelección, así como entre perceptible y percepción —y los entes son perceptibles o inteligibles—, Aristóteles no estaría autorizado a considerar las intelecciones “semblanzas de cosas”,⁷⁶ y las palabras serían señales de las cosas inteligibles, sin más.

⁷⁶ Pace POLANSKI, R., KUCZEWSKI, M.: “Speech and Thought, Symbol and Likeness: Aristotle’s *De Interpretatione* 16a3-9”, *Apeiron*, XXIII-1, 1990, p. 51-63; p. 55. Me parece completamente inadecuada la idea de una “transferencia de forma”, *Form-transferring*, propuesta por Charles (p. 42 y s.; *cfr.* WHITAKER, p. 14), la cual presupone (erróneamente) que la intelección funcione como la percepción. Al respecto, véase NORMAN, R.: “Aristotle’s Philosopher God”, en BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (comps.): *Articles on Aristotle, 4, Psychology and Aesthetics*, Londres: Duckworth 1979, p. 93-102; p. 96. En la misma línea de Norman, ZINGANO, M.: *Razão e Sensação em Aristóteles. Um ensaio sobre De anima III 4-5*, Porto Alegre: L&PM 1998.

Sucede, sin embargo, que hay entes que, por así decirlo, son tanto perceptibles como inteligibles. Éstos no coincidirán, en acto, ni con la percepción ni con la intelección, aunque lo que tienen de perceptibles coincida en acto con la percepción y lo que tienen de inteligibles coincida en acto con la intelección. Me refiero, naturalmente, a los compuestos:

Una vez que son cosas diversas la magnitud y el ser para la magnitud (τὸ μεγέθει εἶναι), así como el agua y el ser para el agua —y así en muchos otros casos, pero no en todos, pues en algunos es la misma cosa—, se discrimina (κρινεῖ) el ser para la carne y la carne o bien mediante una [capacidad] diferente, o bien [por la misma] de un modo diferente. En efecto, la carne no es sin materia, pero, exactamente como el achatado [*i.e.* de la nariz] (τὸ σιμόν), [es] esto en esto. Ahora bien, se discriminan mediante la capacidad perceptiva lo caliente y lo frío, de los cuales la carne es una determinada proporción (λόγος), pero es por alguna otra [capacidad de] [...] que se discrimina el ser para carne (DA III 4, 429b11–8).⁷⁷

Por “cosas sin materia” no se debe entender sólo el primer motor inmóvil, sino todas las formas inteligibles (*Met.* Z 7, 1032b13–4), presentes en todas las categorías. A éstas se las designa sin más. El problema es que las cosas que tienen materia no son sólo inteligibles, lo que hace que los pensamientos sobre éstas sean sólo semblanzas.⁷⁸ Se es verdad que Aristóteles en el pasaje antes citado distingue entre la magnitud y el ser para una magnitud, de algún modo ambos son una sola cosa (*cf.* MA 7, 701b17–22). Así, sólo es *de cierto modo* que la intelección y la percepción coinciden con los πράγματα que

⁷⁷ *Cfr.* DA III 5, 430a3–5: “En efecto, en lo que dice respecto de las cosas sin materia, lo que se piensa (τὸ νοοῦν) y lo que es pensado (τὸ νοούμενον) son lo mismo, pues la ciencia contemplativa (ἐπιστήμη ἢ θεωρητική) y lo que así se puede saber (τὸ οὕτως ἐπιστητόν) es lo mismo.”

⁷⁸ El hecho de que Aristóteles sugiera la existencia tanto de formas perceptibles como de formas inteligibles (*cf.* DA III 8, 432a3–431b28) no debe hacernos suponer que existan dos materias: una “imperceptible” para la percepción y una “ininteligible” para la intelección. Por el contrario, una forma puede funcionar como materia para la otra.

son tanto perceptibles como inteligibles.⁷⁹ En todo caso, no es porque el pensamiento se conciba como una "imagen mental" que eventualmente puede considerársele una semblanza, como sostiene Ackrill (p. 113).

Por otro lado, si se requiere una razón para suponer que las "afecciones del alma" coinciden con los pensamientos, es preciso recordar que jamás pensamos sin una aparición. En ese sentido, me parece legítimo incluir las apariciones entre las cosas designadas: ellas serán siempre *codesignadas*. O mejor dicho, son los pensamientos que serán *codesignados*, o mejor todavía, que serán designados por concomitancia, si es verdad que la designación depende de nuestra capacidad de recordar —y sólo por concomitancia recordamos las cosas inteligibles. Es más, las cosas sin materia no constituyen una excepción a la necesidad de una aparición —por lo demás, una misma aparición puede servir a varios pensamientos, como lo muestra *De mem.* 1. Ahora bien, una vez que incluso hasta las cosas sin materia no pueden pensarse sin una aparición, éstas también son tratadas en el alma como se trata a los compuestos. Por eso mismo pueden ser designadas por concomitancia.

Ahora se entiende, finalmente, por qué para mí no se puede atribuir a Aristóteles una distinción entre connotación y denotación, o entre sentido y referencia. El nombrar aristotélico es, sin duda, referencial, pero la referencia es a los νοήματα, junto con los φαντάσματα que permiten la identificación de esos νοήματα, los cuales coinciden en acto con los νοητά. Ahora bien, es sólo *por simulación* que nombramos las cosas dotadas de materia, que por tanto son también perceptibles. Y tal concepción me parece superior a la distinción atribuida a los estoicos entre el significado

⁷⁹ Esas cosas, aunque unitarias —ya que es unitario todo lo que se piensa y que se percibe (*Met.* Δ 6)—, no son "simples", como, por cierto, no es simple nuestra alma cognitiva, a diferencia del primer motor inmóvil (*Met.* Λ 7, 1072a32). Y tampoco coincidimos con nuestra propia capacidad cognoscitiva.

(σημαινόμενον) y el “portador del nombre” (τὸ τυγχάνου),⁸⁰ pero ése es tema para otro estudio.

Traducción: José Alberto Barrañón Cedillo

Revisión técnica de la traducción: Ricardo Salles

⁸⁰ SEXTO EMPÍRICO: *Adversus mathematicos* VIII 11–12 (A.A. Long y D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press 1987; 33B).

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.