

1007

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Car. de Argentina  
Biblioteca Universitaria*

9



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1968

tencia, no como mía, sino como espacio común donde nuestras voces se encuentran y dialogan.

Los clásicos no son sólo quienes se mueven en el plano del decir enunciativo que da origen a las llamadas ciencias. Ellos lo son, por cierto, como lo es Hipócrates, Euclides, Aristóteles. Pero también lo son Homero, Virgilio, Fidias, Prudencio y el Dante. Cada modo del expresar, en cuanto dice la experiencia como afrontamiento, en cuanto conlleva una fuerza comunicativa que lo hace mío, posee significación, hace señas de una verdad que está allí, en la existencia del hombre. Y así hay una verdad poética, una verdad científica, una verdad moral. La verdad poética se llama belleza, que quiere decir mucho más que cosa bella; que quiere decir resplandor de una experiencia auténtica en la palabra del poeta. Y así, cuando el poeta canta la tristeza de Aquiles ante la muerte de Patroclo, hay una verdad, la verdad de un afrontamiento realísimo, que es puesto en la luz por su palabra. Como ocurre cuando el pensador narra la muerte de Sócrates y yo veo, en la narración, en los hechos fácticos de su proceso, de qué modo resplandecen la verdad; la verdad del bien y de la justicia.

Entonces la historia no es un cuento; un cuento de cosas más o menos prescindibles: la historia es *magistra vitae*. Y en la historia, donde los hombres actúan, experimentan su finitud, viven y mueren, cada uno de nosotros, por el élan de la verdad, del bien, de la belleza; el hombre en la ciencia, en la filosofía, en la moralidad, la poesía y el arte, encuentra el camino que al final lo libera no sólo de su finitud particular; es decir que no sólo lo saca de su vida aislada, para arrojarlo a la vida de los otros, sus hermanos, sino que, más allá de la experiencia común, como experiencia histórica, lo lanza hacia el rostro mismo de la Verdad, del Bien, de la Belleza.

Porque todo pasa y pasará, también la obra del hombre; menos Tu Rostro, como dice la finitud del hombre frente a la infinitud de Dios.

## UNA PERIPECIA DE LA LÓGICA ANTIGUA: DE LA IDEA AL CONCEPTO

DR. HUMBERTO PIÑERA  
New York University

EN UN LIBRO QUE TAL VEZ me decida a publicar algún día me refiero al cometido que en la filosofía le ha tocado desempeñar a la *intuición*. Dicho más concretamente, que la intuición es la responsable de la aparición de esos grandes momentos en los cuales es posible descomponer el ya largo proceso de la historia de la filosofía. La primera de esas intuiciones fundamentales es, por supuesto, la de Parménides acerca de la identidad del ser y el pensar. La segunda, también sin lugar a dudas, es aquella de Platón en la cual se inserta su *teoría de las ideas*. Esta segunda gran intuición filosófica sobreviene como el ensayo de solución del grave problema que dejara planteado Parménides, al decir, en un fragmento del *Poema*, que *pensar, ser y decir* forman un todo coherente (*χρηὴ τὸ λέγειν τε νοεῶν τ' εὖν ἕμμεκαι*). Ahora bien, lo decisivo —en el orden filosófico— es que el Ser deja de constituir el objeto de la “visión” para convertirse en *intelección y dicción*.

Doble significación del “es”	a) intelección	afirmación
		y negación
	b) dicción	{ la <i>verdad</i>

Y por eso, a partir de Parménides, la busca del ser comienza a tomar el aspecto del “decir” (*diálogo*, discusión), Diálogo que lleva consigo, probablemente como el motor que lo impele, la sensación de inseguridad respecto de la posibilidad de “decir” o “mentar” el ser. Tenemos, pues, de un lado, el aspecto *polémico-dialógico* que reviste la filosofía ya desde el descubri-

miento efectuado por Parménides. Y de otro lado la desconfianza acerca de la posibilidad de mentar o decir el Ser.

### I. Veamos los epígonos eleáticos:

Zenón y Meliso, *les enfants gatés* del parmenidismo, inauguran el estilo del diálogo polémico. En el *Parménides* platónico encontramos estas palabras en boca de Zenón:

...Verdad es que estos escritos intentan servir de ayuda al discurso de Parménides, contra aquellos que han pretendido burlarse de él, queriendo demostrar que si el ser es uno, se derivan múltiples y ridículas consecuencias y contrarias al mismo razonamiento. Entonces, este escrito mío contradice a los que afirman la multiplicidad de los seres, tomando el desquite, y, aun más, intentando demostrar que su hipótesis de que existen los múltiples, conduce a conclusiones mucho más ridículas todavía que la de que el ser es uno.<sup>1</sup>

En cuanto a Meliso sus reflexiones están dirigidas (como lo ha demostrado el profesor italiano Covotti en su Memoria a la Real Sociedad de Filosofía de Nápoles en 1914: *Un metafísico polemista*) contra los pitagóricos y Empédocles. Ahora bien, todo esto supone algo aún más decisivo, es decir, el traslado de la problemática del ser a la problemática del *decir*, o sea desde la razón objetiva a la subjetiva. Si el *decir* es lo que proporciona la verdad del ser, entonces aquella se aloja en el propio hombre, que es a quien le corresponderá, en cada caso, la realización del decir en la forma de la *palabra*.

### II. Los sofistas:

En éstos encontramos que la subjetivización se extrema hasta el punto de confundir el *concepto* con la *palabra*, por lo que las especulaciones de la sofística resultan, por fuerza, aún más "disputa" que en los predecesores. Además el inconfundible y resuelto *escepticismo* sofístico acerca del ser y la realidad convierten sus tesis en pura contradicción (*ἀντιλογία*) y al sofista en el *contradictor* por excelencia (*ἀντιλογικός*).

Expresión acabada de ese escepticismo en cuanto a la posibilidad de "de-

<sup>1</sup> PLATÓN, *Parménides*, 128, B. (Cito por la edición de *The Loeb Classical Library*, London: W. Heinemann Ltd. New York: G. E. Putnam's Sons, 1933. En lo sucesivo la misma edición).

cir" el Ser, es aquella que aparece en la conocida argumentación del sofista Georgias:

1o. Nada existe, pues si algo existiera debería proceder de algo o ser eterno. No puede proceder de algo, pues en este caso debería proceder del ser en sentido inmutable o del no ser; no puede ser eterno, pues debería ser infinito. Mas lo infinito no está en parte alguna, pues no está en sí ni en ningún otro ser.

2o. Aunque hubiera un ser sería desconocido, pues si hubiera conocimiento del ser debería ser pensado. Pero lo pensado es distinto de lo que es.

3o. Aunque hubiera un conocimiento del ser, sería sin comunicación, a causa de la diferencia existente entre lo que se mienta y lo mentado, pues no pueden entrar por los oídos las cualidades que corresponden a los ojos.<sup>2</sup>

Que la sofística es de punta a cabo un diálogo polémico no es posible, en modo alguno, ponerlo en duda. Así, por ejemplo, en los *Discursos dobles*, de sofista desconocido, 7 y 8, se nos dice: "Ahora bien, creo que corresponde al hombre mismo y al mismo arte *ser capaz de un debate con preguntas y respuestas* [el subrayado es mío], lo mismo que conocer la verdad y saber juzgar rectamente y conocer el arte de componer discursos y la capacidad de pronunciarlos".

### III. Sócrates:

El maestro de Platón está en la misma línea histórico-cultural de la polémica dialógica que encontramos en la sofística. Pero en su método, si bien hay *disputa*, ésta consiste en atenerse a los *hechos*, a las cosas mismas. El método socrático es, pues, una *confrontación* de distintos argumentos, lo cual —como vemos— es una consecuencia y hasta una variante de la disputa sofística.

Con respecto al *modus operandi* de Sócrates es necesario detenerse en los extremos siguientes:

a) Sócrates pretende llegar a saber, con absoluta efectividad, qué es, no el *ente* (el consistir de lo que consiste), sino la *cosa* en sí misma, a través de un proceso inductivo que remata en la definición (lo cual, por otra parte, no parece haber conseguido jamás). Ahora bien, Sócrates, a diferencia de

<sup>2</sup> Georgias: "Sobre el no-ser o de la naturaleza", *apud* Sexto Empírico (*Adv. Math.*, VII, 65ss.). Cf. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, pp. 279-80.

Parménides —y de qué manera!— intenta determinar, no el ente general y absoluto, sino la *entidad genérica*. Por eso, en lugar de *la verdad de los entes* (*τὴν ἀλήθειαν τῶν ὄντων*), lo que le interesa es *la esencia de cada cosa* (*τί ἕκαστον εἶν τῶν ὄντων*). Y esto es lo que explica su afán de definición.

b) La investigación socrática se mueve en el sujeto, aunque referida al objeto. Además, no llega a ninguna conclusión. ¿Por qué? Pues porque no logra captar *lo real*. Como el ente de Parménides, indica el camino, pero no acierta con la llegada, lo cual supone a Platón.

c) Mas hay un punto que debe ser tenido en cuenta, y es que la investigación socrática tiene como objeto final la *moral* y en general lo referible al hombre. Jenofonte (*Memorables*, I, 1) nos dice que Sócrates: “Razonaba siempre sobre las cosas humanas, indagando qué es la piedad, y qué la impiedad, lo bello, lo feo, lo justo y lo injusto...” Y Aristóteles (*Metafísica*, I, 6, 987): “Sócrates no se ocupaba de la naturaleza, y trataba de las cosas morales, y en éstas buscaba lo universal y tenía puesto su pensamiento, ante todo, en la definición”.

#### IV. Platón:

Éste hereda el problema, no solamente de Sócrates, sino también de esa actitud general (*consensus*) que en Grecia se distribuye entre el nominalismo cirenaico y el realismo megárico. Veamos cuáles son las tesis que respectivamente sustentan uno y otro:

Nominalismo cirenaico	{	sólo existe lo individual lo general es pura concepción del pensamiento
-----------------------	---	--

Realismo megárico	{	hay puras esencias sin existencia No hay conexión posible entre el concepto y el individuo
-------------------	---	---

Ahora bien, para Platón el objeto de la ciencia es *lo universal* (*τὸ καθόλον*) y la ciencia tiene como su objeto la *realidad*. Entonces, la auténtica realidad es *lo universal*. Pero ¿cómo? ¿de qué manera?

Recordemos que Sócrates no había conseguido extraer ninguna consecuencia positiva de sus indagaciones, no importa cuán minuciosas y sostenidas hayan sido a veces; todo lo más, indican el camino y hacen patente la necesidad de la *busca*, aun a costa de no encontrar respuesta. Platón, por su parte, advierte: 1o. que el ente parmenídeo (la *consistencia* determinada) es imprescindible al filósofo, pero que con ella no se llega a la *realidad* de las cosas. 2o. que la *definición* socrática se mueve entre cosas, pero que, por lo mismo, no llega nunca a ese universal (vgr., la justicia en sí, o la belleza en sí), que es el término deseado de la pesquisa.

Cabe preguntar si no se hallará la solución a medio camino entre ambas posibilidades. Pues bien, parece como si la *Idea* viniese a resolver la cuestión: no es la cosa individual, ni tampoco una mera palabra (sofistas), ni se encuentra incomunicada de la cosa, sino que se relaciona con ésta de dos maneras: a) porque la cosa *se asemeja* a la Idea, b) porque el hombre deriva el conocimiento que puede atesorar de una cierta situación intermedia entre *Idea* y *cosa*. Y esto último es lo cierto, lo irrefutable en términos absolutos. Pues ¿acaso es posible “conocer” algo si no es precisamente a través de la *idea* de ese algo? Platón acierta (en su intuición) al establecer que la Idea es la vía de acceso al conocimiento.

Tenemos, pues, que “de hecho”, la Idea es la vinculación del hombre con la realidad. Pero —he ahí la cuestión— ¿lo es igualmente “de derecho”?

Hemos visto ya que el *concepto* (en Sócrates) sólo se puede obtener mediante un contraste entre diferentes interpretaciones de una misma cosa (¡definiciones para una definición!), y a esto último probablemente se debe que no alcance el fin propuesto. Ahora bien, el escollo en el cual naufraga la definición socrática, vale decir el concepto, tal vez consista en el propio juego dialéctico al cual somete Sócrates el proceso de su *mayéutica*. Pues no se olvide que para Platón (en este caso para Sócrates) el conocimiento es algo originariamente “implícito”, puesto que el ser del conocimiento depende del ser de las cosas y recíprocamente. Vamos a verlo de inmediato:

En la *República* (V, 20, 476-7), dice Platón:

...Entonces, para el ser hay el conocimiento; para el no ser, necesariamente, la ignorancia; y para este intermedio, ¿es necesario indagar si hay algo intermedio entre ignorancia y ciencia. Ciertamente...

Y concluye Platón (*Rep.*, V, 21, 478):

¿Pero tal vez la opinión te parezca más oscura que la ciencia y más clara que la ignorancia? —Así es—. ¿Se halla entre las dos? —Sí—. Luego, la opinión será intermedia entre estas dos...

El conocimiento, pues, depende tanto de las cosas como éstas de aquél, y a causa de esta recíproca dependencia es que no podemos concluir en una definición exhaustiva y por lo mismo categórica.

Y que el problema del concepto no logra tampoco en Aristóteles una solución que pueda ser calificada de satisfactoria, lo vamos a ver ahora mismo, ya que la posición aristotélica con relación al concepto, aunque es posterior a las de Sócrates y Platón, tiene mucho que ver con las de éstos.

Comencemos por recordar que, según el estagirita, hay dos entendimientos, o si se quiere, que en el hombre el entendimiento es doble, es a saber: por una parte, el *humano* (*νοῦς παθητικός*), el cual comienza por lo que llama Aristóteles el "estado virtual" —sensación, percepción, comparación. Y por otra parte el entendimiento *divino* (*νοῦς ποιητικός*) que es el que conoce las cosas por una intuición inmediata de su esencia inteligible. Ahora bien, el *νοῦς ποιητικός*, que es común al hombre y a Dios, difiere en ambos de este modo: que en tanto que en Dios se identifican la intuición y su objeto, ambas cosas resultan diferentes en el caso del hombre.

El intelecto *activo* o *divino* (*νοῦς ποιητικός*) no es una facultad, sino un ser actual (*οὐσία ἐνεργεία ὤν*). No es un desarrollo del alma, como la sensibilidad, la imaginación, la memoria; es un principio absoluto (*θεῖον*) que preexiste al alma y al cuerpo y que se une al alma mecánicamente (*θύραθεν*), o sea que nos viene de afuera. En tanto que el intelecto *pasivo* o *humano* necesita imprescindiblemente del activo, para poder pensar (*ἄνευ τούτου οὐδέν νοεῖ*).<sup>3</sup> Por otra parte —dice Aristóteles, *De anima*, III, 4— que el intelecto *activo* es absolutamente inmaterial (*ἀπαθήης*) de modo que, entonces, el entendimiento humano no es el producto, sino el recipiente de las ideas. Pero si, en principio, y por naturaleza, es una *tabula rasa* (*γραμματειον ὡς μηθὲν ὑπάρχον ἐντελεχία γεγραμμένου*), entonces, ¿no resulta más bien de todo esto que el *concepto* en Aristóteles mantiene una asombrosa semejanza con la Idea platónica? Sobre todo porque este *concepto* no se muestra ni claro ni preciso.

Hasta aquí, pues, todo aquello que era conveniente destacar en la posición de Aristóteles con respecto al *concepto*. Volvamos, por consiguiente, ahora a la Idea platónica.

La *Idea*, sin duda alguna, no es pensable, sino *intuible*. Pues ni se puede derivar de las cosas (Sócrates), ni se da en el proceso noético al modo de Aristóteles. (Cabe recordar aquí las ásperas refutaciones hechas por Aristóteles a la teoría de las Ideas: "¿Habrás, quizás, otra esfera fuera de las sensibles, o una casa fuera de los ladrillos?" (*Metafísica*, VII, 8, 1033). Y tam-

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, III, 5.

bién: "Decir que son modelos, y que las cosas participan de ellos, es vano discurso y metáfora poética. ¿Qué existe, en efecto, que obre mirando hacia las ideas?" (*Met.*, I, 9, 990-992). Entonces, si la Idea puede ser *idea de la cosa*, cómo es que puede serlo. Y ¿qué puede querer decir que "tenemos" *ideas* de las cosas? Estas ¿se dan acaso sin idea alguna de ellas (de cosa en cada ocasión? Pues Platón afirma que el conocimiento de la Idea, su noción (*λόγος*) no puede venirnos, pues la Idea existe independientemente de las nociones de nuestra inteligencia, o sea que no es ni intelección ni tampoco conocimiento (*οὐδὲ τίς λόγος οὐδὲ ἐπιστήμη*). Pero es posible tener la *idea de la cosa*, es decir, la *cosa en idea* (*ἐννοήματα*, *Rep.*, VII, 6), sin que por ello pensemos en la Idea: y en esto consiste la intuición platónica de la "semejanza" de las cosas con las respectivas Ideas.

Sócrates, en cierto modo, viene a quedar en la misma situación de Parménides, si bien no puede negarse que existe algún progreso respecto de esto, pues mientras Parménides se queda en el *ente*, Sócrates busca la *definición* de la cosa a través de las notas comunes a varias de ellas, que posibiliten su decir. Pero no logra resolver la cuestión, porque este decir *de lo común* viene a ser, por su parte, una *entidad*.

*Tú quieres decir el ser y el no-ser, y la semejanza y la diferencia, lo idéntico y lo diverso, y así sucesivamente el uno y cada otro número que le pertenece, etc. [...] Me parece que no hay para estas cosas ningún órgano especial como para aquellas las corporales, sino más bien que el alma por sí misma me parece que contempla lo que es común en todas las cosas.*<sup>4</sup>

Ahora bien, ¿qué es "lo común a todas las cosas"? ¿No habremos regresado con esto al ente parmenídeo? Porque al dar con lo común a todas las cosas, o hablamos de *todo* (lo que es lo mismo que de *nada*), o dejamos la cosa inevitablemente en un nivel que no tiene por qué no ser superado. Así, el *triángulo* es el paso a polígono, a figura geométrica regular, a figura en general, a pura extensión...

*Supón que te interrogue alguien sobre lo que yo hablaba antes: ¿qué es la figura, Menón?, y tú respondieras: es el círculo; y como yo, el otro insistiese: el círculo, ¿es la figura o una figura? [...] Nosotros nos encontramos siempre con muchas cosas, pero no es esto lo que yo deseo; pues a estas múltiples figuras, aunque contrarias a ellas, tú las llamas*

<sup>4</sup> PLATÓN, *Teetetes*, XXIX-XXX, 184-6.

con un mismo nombre, y dices que todas son figuras, quiero saber ¿qué es lo que tú llamas figura? [...] ¿No entiendes que yo busco lo que hay de igual en lo redondo y en lo recto y en todas las demás figuras de que hablas?<sup>5</sup>

Ahora bien, admitamos provisionalmente que es posible que haya algo así como la *idea de la cosa* (o sea la *cosa puesta en idea*); ¿cómo participa la cosa en la Idea respectiva? Porque, según Platón:

*Ella [la idea] es por sí, para sí, consigo, siempre inmutable; y las cosas [...] participan de ella en tal forma, que, ahí donde ellas nacen y perecen, ella ni crece ni disminuye ni sufre ningún otro cambio.*<sup>6</sup>

Mas, si es así, ¿cómo explicar la presencia (*παρουσία*) de las Ideas en las cosas? Aquí es donde viene a encajar perfectamente aquel famoso pasaje de la disputa entre el viejo Parménides y el joven Sócrates:

*¿Y a ti te parece que [la idea] está toda entera en cada una de las múltiples cosas, permaneciendo ella una sola? [...] Si ella se encontrara una sola y la misma, toda íntegra en las múltiples cosas, las cuales están separadas, estaría también ella separada de sí misma. —No... si como la luz del día, cada especie estuviese presente en las múltiples cosas [...] —¡Oh! ¡De qué bello modo haces tú que un mismo uno sea al mismo tiempo múltiples...! Supongamos que tú cubrieses con un velo muchos hombres [...] ¿se posaría el velo, todo sobre cada uno, o parte sobre uno y parte sobre otro? —Una parte. —Entonces, ¿las mismas ideas son indivisibles? [...] ¿Y quieres decir que la especie se divide por sí y sin embargo todavía permanece una?<sup>7</sup>*

Pero la cuestión se hace aún más difícil, porque Platón entiende que la Idea es un ente real y no un concepto.

*Mira, Parménides, que no sea intelección cada una de estas especies, y no le convenga, por ello, estar en ningún otro lugar, salvo en las almas [...] —¿Y qué? ¿Es quizás única cada intelección? ¿Y no es, por otra parte, intelección de nada? —¡Oh!, no puede ser. —¿Pero sí de alguna cosa? —¿De alguna cosa que es? ¿O que no es? —Que es.*

<sup>5</sup> PLATÓN, *Menón*, IV, vii, 72-5.

<sup>6</sup> PLATÓN, *Banquete*, XXIX, 211b.

<sup>7</sup> PLATÓN, *Parménides*, V, 131.

*—¿No de tal cosa a la cual la intelección entiende en todas las cosas como una cierta idea una? —Sí. —Pero, ¿y no será especie esta cosa entendida como una y siempre misma en todas las cosas? [...] Pienso que tú, Sócrates, y todo el que suponga que de caso cosa existe una tal esencia de por sí, consiente previamente que no hay en nosotros ninguna de éstas. —Si estuviese en nosotros, ¿cómo podría entonces ser también de por sí?<sup>8</sup>*

Platón trata de resolver la tremenda dificultad en que se encuentra mediante el artificio de la *participación* (*μετέχει*) por la semejanza. Esto es lo que vemos debatirse fatigosamente en el *Parménides*:

*¿Tú distingues y pones separadamente estas [...] especies de por sí, y separadamente las cosas que participan de ellas? ¿Y te parece que exista la semejanza de por sí [...] y así lo uno y lo múltiple? ¿Quizás creas también que haya un justo de por sí, y un bello, un bueno [...]? —Sí. —¿Y qué? ¿Te parece también que haya una especie de hombre separada de nosotros y de los otros hombres, o una especie de fuego o también de agua? —Muchas veces lo he dudado, si se debía decir así de éstas como de aquellas otras especies o no [...] —Y también de aquello que pudiera parecer ridículo, cabellos, fastidios, fango, o cualquier cosa que te parezca vil y despreciable? —No, de estas cosas existe solamente lo que se ve: pues temo que sería una cosa sumamente absurda el querer imaginar que hubiera también una idea de estas cosas. Sin embargo, me turbó el pensamiento alguna vez, si no fuese lo mismo para todas las cosas.<sup>9</sup>*

Y todavía, como si fuera poco lo anterior:

*¿Y qué dices de esto? —¿De qué? —Que yo creo que tú crees que toda especie es una, por el hecho de que cuando, por ejemplo, se te aparecen muchas cosas grandes, quizás te parezca ver brillar en todas una misma idea: de ahí que tú creas que sea uno lo grande que existe de por sí [...] Pero, ¿qué? Si consideras este mismo grande y las otras cosas grandes todas juntas, ¿no te parecerá nuevamente que haya un cierto grande, por el cual es necesario que parezcan grandes todos éstos?<sup>10</sup>*

<sup>8</sup> *Ibid.*, IV, 132-33.

<sup>9</sup> *Ibid.*, IV, 130. Cf. también *Filebo*, V, 15.

<sup>10</sup> PLATÓN, *Parménides*, V, VI, 131-33.

Pero el pensamiento es, a todas luces, una *mezcla de ideas* (*μίξις εἰδῶν*), o no hay pensamiento posible. Pero, ¿qué hace el pensamiento sino espejar la realidad, alguna realidad al menos? Entonces, ¿no será que la realidad se encadena, se engrana en la *universalidad individual* de las cosas que se ofrecen a través de las Ideas?

Si todo esto es así, debe haber un modo de hacer posible esa realidad que es el término del verdadero conocimiento, es decir aquello que el griego llamaba *episteme*. Modo que se da, según Platón, en la dialéctica, ese “arte del diálogo” (*τὸ περὶ τοὺς λόγους*), que es en donde aparece la relación ontológica de lo uno y lo múltiple, que permite dos operaciones: a) la *división* (*διαίρεσις*), que descubre la pluralidad en la unidad; b) la *definición*, que conduce a la unidad. Y es en la *unidad* a donde convergen dos elementos, uno que establece la unión (género) y otro la separación del objeto definido con respecto a los demás, como en el ejemplo siguiente:

#### EL TRIÁNGULO ES UN POLÍGONO DE TRES LADOS

Platón se abroquela en el primer elemento, o sea el *género*. La Idea es siempre lo genérico. Ya veremos que Aristóteles corrige este error en su doctrina del silogismo (*Analytica posteriora*, II, 5). Pero si bien la definición, al reducir la pluralidad a la unidad, nos da la esencia de lo definido; la división, que debe servirnos —esto es, al menos, el propósito de Platón—, para determinar las recíprocas relaciones de los conceptos implicados en la definición, no resuelve el problema, sino que, por el contrario, lo distiende y complica todavía más. Véase si no. Supongamos que preguntamos: ¿Qué es el *hombre*? A esta pregunta (que busca su respuesta en la definición), cabe responder: el hombre es un mortal, un bípedo, un implume, un mamífero, un omnívoro, etc. Pero a cada epíteto habría que añadir una explicación: mortal o inmortal, bípedo o no-bípedo, implume o con plumas, etc.

Las Ideas, pues, no dejan ver claramente que las cosas participen de ellas, salvo en el artificio lexicológico de la dialéctica en sus dos operaciones (definición y división). La *presencia* (*παρουσία*) en la cosa no rebasa el marco de la expresión verbal, de modo que no produce esa pretendida “participación” (*μετέχει*) de que nos habla Platón repetidas veces. *Intuimos* (descubrimos) las Ideas en el lenguaje, pero no en las cosas, aunque éstas se den en las Ideas. Ahora bien, notemos que darse las Ideas en el lenguaje es, *mutatis mutandis*, volver a la inducción (*ὁ ἐπάγων*) socrática. Mas este será el camino que seguirá Aristóteles para una solución que tampoco será definitiva.

#### V. Aristóteles: la naturaleza “apofántica” del juicio.

Con el expediente de la definición y la división lo que en realidad consigue Platón es apartarse sensiblemente de la ontología y acercarse notoriamente a la *lógica*. En definitiva, Platón regresa en cierto modo a la actitud sofístico-socrática que consiste —según hemos tenido ocasión de verlo—, en la busca de la realidad a través del discurso. Pues lo mismo la definición que la división, ¿dónde pueden darse sino precisamente en el contexto proposicional de todo discurso? Tanto la pluralidad en que se desgrana la unidad a través de la división, como la unidad a la cual regresa la pluralidad en la definición, tienen su asiento y operan *en* y *desde* la proposición. Esto último es lo que Platón nos advierte, es a saber, que el conocimiento (aprehensión) de la realidad es “cuestión de palabras”... pero no sólo de éstas.

Ya tendremos ocasión de hacer más explícito esto que el estagirita dice (*Categorías*, c. 12): que la verdad de un pensamiento es el acuerdo de su semejanza con la realidad (*τῷ γὰρ εἶναι τὸ πράγμα ἢ μὴ ἀληθῆς ὁ λόγος ἢ ψευδῆς λέχεται*).<sup>11</sup> Y éste es el paso decisivo que da Aristóteles, es decir, aceptar de plano que el *lenguaje* contiene el secreto de la cuestión disputada. Pero, aclaremos, no todo lenguaje, sino el *proposicional*, que es en su expresión más completa el *silogismo*. La *proposición* (*πρότασις*) es, pues —con palabras de Aristóteles— “un enunciado que afirma o niega una cosa de otra cosa” y por este solo hecho es un silogismo: “Por lo tanto, de modo general, la proposición es silogismo cuando afirma o niega una cosa de otra”.<sup>12</sup> Pero una *sola* proposición no puede abarcar —como lo ve claramente Aristóteles— el contenido operativo en que consiste el pensamiento cuando (como lo hace) debe expresar la *realidad*. Si decimos: “todos los hombres son mortales”, con solo esto no tendremos, *efectivamente*, realidad alguna (tal es el caso —la dificultad— de Sócrates y de Platón). Es mediante lo *singular* inserto en la estructura proposicional que se explicita en palabras (en su enunciación), como llegamos realmente al ser (*τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*).<sup>13</sup>

Pero ¿dónde es que puede funcionar lo singular, sin por esto dejar de referirse a lo universal (a su esencia), sino en esa peculiar estructura proposicional que se llama el *silogismo*? Aunque más adelante hablaremos del problema de lo *individual*, debemos adelantar que esta cuestión es, como si dijéramos, la piedra angular del sistema aristotélico. Para el estagirita no hay por qué no partir de lo individual, en lo cual —nos dice— se asienta o

<sup>11</sup> Véase también *Metafísica*, IV, 7.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Primeros analíticos*, I, 24b, 18-23.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Categorías*, c. 4; *Tópicos*, I, 9.

aloja la esencia de la realidad. Ahora bien, en el caso del conocimiento de esa realidad, es menester que lo individual constituya el centro de referencia de la universalidad de lo real; y esto, como ha de ser realizado dentro del lenguaje, exige la máxima complicación "orgánica" de la enunciación —el silogismo. Que no es, pues, tanto un "invento" como más bien un "descubrimiento".

Que Aristóteles estaba absolutamente seguro de esto último, o sea que el silogismo es la forma inicial y básica de todo pensamiento —sea de alguien consigo mismo, o de un diálogo o conversación—, se comprende al ver que, cronológicamente, la sección de la lógica titulada *Tópicos* es la primera (con toda probabilidad hacia 345).

En realidad el *Organon* aristotélico es fundamentalmente *silogística*, pues tres de los libros que lo componen tratan del silogismo: los *Tópicos*, los *Segundos Analíticos* y los *Primeros Analíticos*; y debe observarse que de los tres restantes, las *Categorías* tratan de los distintos significados de las palabras no combinadas en oraciones, mientras *De la interpretación* acomete el estudio de la función del juicio en el diálogo, y la *Refutación de los sofistas* es un breve escaqueo en el cual el estagirita distribuye con gran tino censuras y justificaciones a los enemigos de Sócrates.

Veamos, entonces, brevemente, cómo presenta Aristóteles en su obra la cuestión del silogismo:

*Tópicos* (literalmente "lugares para encontrar algo", o sea *argumentos*) es aquella sección del *Organon* dedicada al silogismo "dialéctico", es decir, a aquél en el cual se fuerza el asentimiento del interlocutor. En tanto que *Segundos Analíticos*, en cambio, está consagrado al silogismo "apodíctico" o "demostrativo", o sea aquel que produce el conocimiento sin necesidad de forzar el asentimiento del interlocutor; de modo que su conclusión —como dice Aristóteles— es "científica". Mientras que, finalmente, los *Primeros Analíticos* están destinados al silogismo en general (y por esto se sospecha que debe preceder al tratamiento del silogismo apodíctico) e introduce la doctrina de las figuras silogísticas (*σχήματα*).

Ahora bien, Aristóteles, no sólo por obvias exigencias del método, sino además y sobre todo porque su filosofía en general prosigue la trayectoria socrático-platónica, comienza, según lo parece, por los *Tópicos*, o sea por el estudio del silogismo "dialéctico" (tal como se advierte en un pasaje de esta obra, 183b, 7). Y no es ocioso repetir aquí las palabras de Jenofonte acerca del método empleado por Sócrates:

*Si él mismo iba a explicar una cosa, comenzaba por sentar aquellas premisas que tuvieran mayor aceptación, creyendo que ésta era la me-*

*yor manera de razonar; y en consecuencia, tenía tanto éxito en obtener el asentimiento de sus oyentes, como ninguna otra persona lo ha tenido, según sé.*<sup>14</sup>

Y es que, efectivamente, el silogismo es una nueva versión de la mayéutica socrática y la dialéctica platónica, pero que logra dar con mayor precisión en el blanco propuesto. Pues supone dos personas, una el interrogador y otra el interrogado, la primera de las cuales sabe de antemano cuál ha de ser la *conclusión* y trata de que ésta sea admitida como tal por el interrogado. Y así como el interrogador va desde la conclusión a las premisas (*προτάσεις*), de manera que la conclusión existe para él desde el principio (*τὸ ἐν ἀρχῇ*, o sea "aquello que es el principio"); el interrogado procede a la inversa, o sea que va de las premisas a la conclusión, lo cual supone cierta dificultad para extraer la respuesta:

Todos los caballos son solípedos (A)  
Ningún solípedo es carnívoro (E) (Camenes)  
luego ningún carnívoro es caballo (E)

Todo lo cual demuestra que al hacer Aristóteles del silogismo dialéctico el punto de partida de las operaciones lógicas, la disciplina en que éstas se constituyen es, más que la ciencia que estudia lo que sucede cuando alguien se pone a pensar a solas, la ciencia de lo que tiene lugar en una conversación, en esos *lógoi* o intercambio de pensamientos.

En los *Tópicos* (100a, 25) y en los *Primeros Analíticos* (24b, 18) encontramos la definición del silogismo:

*El silogismo es un enunciado en el cual se asientan varias proposiciones, deduciendo necesariamente alguna otra proposición diferente de las asentadas, por la sola razón de haberlo sido, entiendo que por su causa se llega a la conclusión de la otra proposición; y por esta última proposición entiendo no hay necesidad de término extraño para la obtención de la conclusión necesaria.*

Todos los hombres son mortales (A)  
Sócrates es hombre (I)  
luego Sócrates es mortal (I)

<sup>14</sup> JENOFONTE, *Memorables*, IV, 6, 15.

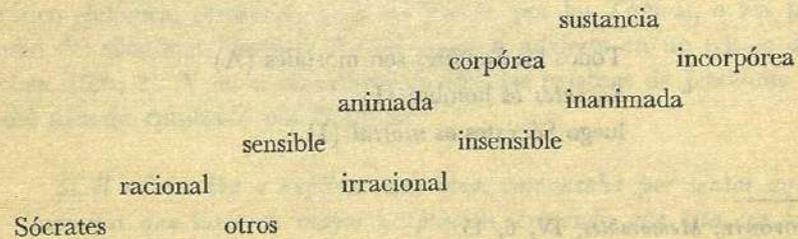
Vemos, pues, que lo particular (individual), o sea Sócrates, es el centro mismo del complejo proposicional en que ese silogismo consiste. Pues: a) con la sola expresión “todos los hombres son mortales” (lo que es igual a decir “el hombre —arquetipo— es mortal”), no obtengo, en rigor, ningún efectivo conocimiento de la realidad; b) con la sola expresión “Sócrates es mortal”, tampoco sé otra cosa sino que a cierto algo (Sócrates) le pasa cierto sucedido (que se muere); mas para saber con eficacia que la “mortalidad” de Sócrates es tan posiblemente real como el mismo Sócrates, necesito articular ambos en la plenitud de una realidad en la cual, al resaltar como individualidades, adquieren para mí un significado de verdad. Y es aquí en donde la perspicacia de Aristóteles descubre toda la “necesidad” (inevitabilidad) del silogismo a través de sus partes constitutivas.

Veamos ahora el papel que desempeña el término *medio*. Sirve, ante todo, para relacionar lo universal con lo particular, la *esencia* con el *individuo*. Y es así cómo —desde el silogismo— advertimos la *pretensión de verdad* que lleva consigo toda proposición, pues si, vgr., digo: “el agua es un líquido”, implico —al subentenderlo— una cierta agua (la de mi experiencia) en la totalidad (universalidad) de aquello denominable “agua”. De manera que, dicho sea de paso, es el silogismo el que hace posible la proposición, y no al revés.

Por otra parte, es condición inescusable del silogismo que el término medio sea menos *extenso* que el término mayor, o sea que —según el silogismo antes expresado—:

*hombre* está distribuido en *mortal*,

o no podría servir de mediador entre la esencia y el individuo. Y entonces, ¿qué? Pues que incurriríamos en la dificultad platónica de la *división*, la cual —señala Aristóteles— sí toma por medio el universal. Cosa que es fácilmente comprobable, pues basta con apelar a un ejemplo de división dicotómica como la que se ofrece en el llamado “Arbol de Porfirio”.



Si entonces procedo a reducir esta pluralidad en que ha resultado la división a la *unidad* de la definición, tengo que “El hombre Sócrates es el ser animado, sensible y racional”. Bien, ¿pero qué es lo *animado*?, ¿y lo *sensible*?, ¿y lo *racional*? Y, también, ¿qué es el *hombre*? Y, entonces, ¿qué es Sócrates?

Por consiguiente, la falla de Platón en el recurso operativo de la división consiste en que con ésta él pretende determinar las *relaciones recíprocas* de los conceptos que la división implica. Pero, debemos preguntar, primero, si estas relaciones son realmente *recíprocas*; y, después, supuesto que lo sean, ¿cómo sabemos que lo son? De todo lo cual Aristóteles concluye: a) que el método por división no demuestra, pues jamás saca una conclusión de ciertos datos. b) Pues aunque la división probara que las diferentes partes de la definición están en ésta (ya sea reunidas o ya sea separadas), tal cosa dista mucho de ser realmente una demostración. c) Porque las partes de la división no proceden de la definición. Si digo que Sócrates es el ser animado, sensible y racional que es hombre, este razonamiento no es ciertamente una “definición”, porque ésta no demuestra nada, ni siquiera muestra la cosa (*Segundos Analíticos*, c. VII).

Creo que se comprende ahora por qué Sócrates no llega a decir *qué es* aquello que se discute (su esencia). Aristóteles tiene toda la razón: al definir, ni podemos *demostrar*, es decir, hacer ver cómo es que debe ser la cosa que ya se tiene, implícitamente, en la opinión; ni tampoco *mostrar* la cosa tenida (subentendida), pero que ahora —en la demostración— ya no es, no puede ser, esa *cosa*. Pues la “demostración” de la cosa es un escamoteo que nos deja sin cosa, para, sin embargo, hablar de ella (casi se diría que para “hablar mal”...)

Y llegamos ahora al aspecto más peculiar y por lo mismo interesante de la lógica aristotélica, es decir, al de lo *individual*. Aquí el auténtico empirista (no el seudo-empirista moderno) que es Aristóteles realiza su verdadera hazaña en el campo de la ontología y la metafísica. En realidad —sea dicho de paso— es cuando comienza la *metafísica*, porque en Platón hay más bien una ontología; y si decimos que es Aristóteles quien marca el comienzo de la metafísica es porque él arranca de la consideración de lo individual o lo particular (*τὰ καθ' ἑκάστα*) implicado en lo universal (*τὸ καθόλου*). Todo lo cual se ve perfectamente en su manera de concebir el ser inicialmente:

a) La *esencia* se da o tiene su asiento (*τόπος χώρα*) en el individuo, de la cual ella es la forma (*μορφή*).

b) El ser es, por una parte, la *sustancia primera* (*πρώτη οὐσία*), cuyo asiento es el individuo; por otra parte, las *sustancias segundas* (*δεύτερος οὐσία*), es decir, las especies y los géneros de éstas, ambos predicables de los

individuos. He aquí, pues, la manera como Aristóteles reduce a uno solo el mundo dual de Platón.

c) Se opone a la *intelección* platónica, porque ésta se funda en la abstracción, que a su vez busca apoyo en la distinción entre *cosa* e *Idea*. Puesto que hemos de movernos en el lenguaje, que es capaz de reflejar la realidad, entonces el concepto expresa la esencia (*λόγος τῆς οὐσίας*, *Cat.*, 1) tanto como la esencia corresponde al concepto (*ἢ κατὰ λόγον οὐσία*). Y de aquí la relación entre la forma del discurso y la forma de los seres, tal como lo estatuye Aristóteles en la *Metafísica*, IV, 1017a, 23-4: *ὄσαχῶς γὰρ λέγεται τοσαυτᾶχῶς τὸ εἶναι σημαίνειν*.

d) Aristóteles conviene con los sofistas en que el lenguaje revela la naturaleza *esencial de la cosa*; pero lenguaje y palabra no son lo mismo, pues la palabra es mera convención. Y digamos —ya que es oportuno— que éste es también el escollo de Sócrates, pues él se mueve “entre” palabras (o sea que analiza el significado de los nombres de las cosas). En cambio Aristóteles advierte que es preciso ir más allá de las palabras y sumergirse en los senos del lenguaje. Porque si bien toda expresión *dice*, no toda, en cambio, *dice de la realidad*. Así, una exclamación o una plegaria, puesto que no expresa ni verdad ni error, no es ni verdadera ni falsa.

El “momento” de la *intuición aristotélica*.

En su tratado *De la interpretación* (*περὶ ἑρμηνείας*) nos dice Aristóteles que el *nombre* es una palabra convencional que no incluye la idea de tiempo; y el verbo es también una palabra convencional, pero que incluye dicha idea. Por otra parte, el discurso (*λόγος*) incluye nombres y verbos y tiene un sentido convencional; pero en el discurso se da la *enunciación* (*φάσις*) la cual dota al discurso de un “sentido” adquirido por convención. Pero esta enunciación, con todo y ser convencional —tal vez por esto mismo—, implica una *pretensión de verdad*, siendo así que se constituye en una proposición de lo verdadero o de lo falso. Y es esto último lo que viene a ser el *logos apofantikos* (*λόγος ἀποφαντικός*), o sea la revelación de la realidad en la fórmula “S es P”. Pues sucede que *S* y *P* no son meras palabras, sino que ambos constituyen una “relación especial” que es a la vez indestructible y no puede dejar de concebirse; de manera que, aislados, no *son* ni *dicen* nada; pero que, en la estructura en la cual aparecen, no pueden dejar de ser; por consiguiente, hay una *forma del lenguaje* que revela o descubre la realidad, la cual sólo se da en esa relación sujeto-objeto (“S es P”), y no en la simple palabra individual (sofistas), ni tampoco en su encadenamiento (Sócrates), o en una intuición que le permite al sujeto vislumbrar lo que jamás es él mismo esencialmente, y de lo que sólo accidentalmente participa

(Platón); sino que la esencia (de la realidad), que es la *forma* de lo individual, se da también en el hombre en cuanto individuo, que es quien expresa a través del *logos apofantikos* esa irrompible relación suya con el resto de la realidad.

El *λόγος* (como el significado de lo objetivo), es, además, necesariamente, *ἀπόφανσις*, o sea *enunciación de ese significado*. Y es en la relación de concordancia de las categorías de lo dado al obrar sobre las representaciones que se establece el *juicio*. La enunciación, como tal, es, pues, el fundamento del juicio (*ἀπόφανσις*).

La solución aristotélica del problema del conocimiento efectivo de la realidad mediante el *λόγος ἀποφαντικός* de la estructura proposicional, es también su mayor dificultad, porque es precisamente del repudio aristotélico de la *demonstración* de donde surge, como eficaz reemplazo, el silogismo en cuanto la forma más general del pensamiento y con la cual es posible que el hombre haga contacto con la realidad. Pues el silogismo —ya lo hemos dicho— no hay que “inventarlo”, sino que ya está ahí, siempre, como la manera habitual de pensar. “Y el alma —dice Aristóteles— está de tal manera constituida que es capaz de este proceso”.<sup>15</sup>

Pero si bien es así, resulta que por ser la “forma” habitual de pensamiento, es entonces la más *formal* posible; y lo es, además, porque ya en la propia estructura proposicional vemos que lo decisivo no es ni *S* ni *P*, sino la relación “S es P”, de modo que el respectivo contenido de *S* y *P* se justifica *ontológicamente* en la pura “formalidad” o relación vinculatoria de *S* con *P*. Y, finalmente, puesto que es el silogismo el que parece engendrar la *proposición*, tenemos que su condición *formal* es inequívoca e indiscutible. Por esto mismo dice el estagirita:

*El silogismo debe ser discutido antes que la demostración porque el silogismo es más general; la demostración es una especie de silogismo; pero no todo silogismo es una demostración.*<sup>16</sup>

La silogística aristotélica procede, pues, de la estructura más compleja (silogismo) a la que le sigue en orden decreciente de complejidad (proposición), y de aquí, puede decirse, cabe descender a los términos. Pero no debemos olvidar que Aristóteles hace depender la noción de *término* totalmente de la noción de proposición. Así (*De la interpretación*, 16a, 3ss.) él considera los *nombres* sólo como signos convencionales para la “patencia del

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, 100a, 13.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Primeros analíticos*, 25b, 28-31.

alma", que se dan como "imágenes" de las cosas, y "las mismas para todos los hombres".

Ahora bien, Aristóteles emplea la palabra *χώρος* para designar el término que aparece en el silogismo, tomado probablemente de las matemáticas: *χώρος* es, pues, uno de los dos miembros de una proposición (*S* o *P*), o uno de los tres elementos que constituyen el silogismo. Lo que sí no podemos hacer es entender o tratar de interpretar *χώρος* como una palabra o como una expresión que tiene un significado limitado. Finalmente, el significado de *límite* que implica *χώρος* es aplicable a la proposición y nunca a sus términos (*S*. y *P*).

Karl Prantl<sup>17</sup> nos dice que el "concepto" —el *Begriff* alemán, la *idée* francesa, el *concepto* español— se debe a los comentarios latinos del capítulo primero del libro *De la interpretación*, y se refiere a la noción de las cosas en el alma y que se expresa por medio de la palabra. Pero —agrega Prantl— no tiene equivalente alguno en griego ni relación original con la definición. Y es aquí donde radica el error en que incurren lógicos e historiadores de la filosofía, al tratar del *concepto* como si éste fuese el exacto correlato de la *definición*. En realidad, dentro de la estructura lingüística griega, al preguntar, por ejemplo, "¿qué es el fuego?", cabe la posibilidad de transformar esta pregunta en el nombre de que se trate, añadiendo sólo el artículo ("lo que es ello") o también "lo que era esto para ser lo que es" (*τί ἢ εἶναι*). Y es tal vez, por este motivo, que Sócrates no separa los universales (definiciones universales) de las unidades reales (cosas). En cuanto a Platón, ya sabemos que establece la dualidad de las *Ideas* (cosas eternas imaginarias) y las cosas transitorias reales (*vid. Metafísica*, 997b, 5-10); porque la definición general no puede referirse a las cosas que cambian, sino a lo permanente; y esto es lo que le permite a Aristóteles decir que la definición platónica es de *ideas* y no de cosas.

Sin embargo, aunque ciertos datos irrecusables, como los que aparecen en el diálogo *Menón*, autorizan a afirmar que Platón conocía el *concepto* antes de llegar a la *Idea*, ésta comienza a aparecer —desde el *Fedón*— porque Platón descubre que hay una "oposición" entre la *Idea* y la cosa que es expresable por el término "en sí mismo" (*αὐτὸ καθ' αὐτό*), o sea *lo realmente tal como es*; y esto, sin duda, no puede ser lo referido a las cosas sensibles como hombre, toro, fuego, agua (*Parm.*, 130c; *Filebo*, 15a); *dado* (*Rep.*, 523c); hierro, plata (*Fedro*, 263a); sino, en un comienzo, solamente a los predicados *morales* (justo, bueno, perfecto), o *estéticos* (bello, feo, gracioso), o "*matemáticos*" (igual, más, menos, largo, uno, dos). Así, al preguntar:

<sup>17</sup> KARL PRANTL, *Geschichte der Logik im Abenlande*, I, 691.

"¿qué es lo piadoso?", lo que se desea saber es *lo piadoso en sí mismo*, y no alguno de los numerosos ejemplos reales. De este modo, como sabemos, en el diálogo *Eutifrón* Sócrates pregunta al sacerdote, no qué es lo piadoso y lo no piadoso, sino esa *cualidad en sí* que hace que todas las acciones sean piadosas o no. Y concluye: "entonces, tendré una norma por la cual guiarme y poder medir las acciones, ya sean las nuestras o las de cualquier otro, y podré decir que tal y cual acción es piadosa, y tal otra impía".<sup>18</sup>

Ahora bien, nótese la diferencia entre *concepto* e *Idea*, pues en tanto que la definición de un universal ordinario de cualquier cosa se obtiene por la comparación de casos individuales (Sócrates), la idea es más bien una norma o patrón (*εἶδος*) para resolver casos realmente *problemáticos*, vgr., "¿qué es la justicia?"

La extensión de la teoría de las Ideas más allá de su campo original —el campo de lo verdaderamente problemático— al de las *cosas en general* (mundo sensible), provoca la dificultad insuperable de distinguir adecuadamente predicados tales como *justo*, *bello*, *igual*, etc., de esos otros predicados que corresponden a cosas como *hombre*, *toro*, *fuego*, *pedra*, etc. Y aquí viene a punto la discusión entre Parménides y Sócrates acerca de si, efectivamente, hay *ideas* de cosas como *fango*, *pelos*, etc. Pero es Aristóteles quien pone de manifiesto la verdadera razón de la dificultad.

*En tanto que la teoría de las ideas presenta dificultades en muchos sentidos, lo más paradójico de todo es la aseveración de que existen ciertas cosas además de las que hay en el mundo material, y que son idénticas a las cosas sensibles, con la diferencia que mientras aquéllas son eternas, estas últimas son perecederas. Sus partidarios sostienen que hay un hombre en sí mismo y un caballo en sí mismo y una salud en sí misma, sin otro calificativo, siendo este procedimiento parecido al de los que sostenían que hay dioses, pero con forma humana. Debido a que presuponen que sólo existen hombres eternos, los platónicos hacen que las formas no sean sino cosas eternas sensibles.*<sup>19</sup>

Como ya hemos visto, parece que Platón no tuvo otra salida, ante la dificultad de extender las Ideas a toda la realidad (tal como aparece en el *Fedón*, donde comienza la discusión de las Ideas, 65d y 74a), que la de apelar al artificioso expediente de la dialéctica concebida como *división* y *definición*. Y también hemos visto cómo falla al aplicar dicho recurso, así como

<sup>18</sup> PLATÓN, *Eutifrón*, D, 7.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 997b, 5.

la certera crítica de Aristóteles. Pero —advierte éste—, división y definición aparecen en el *discurso*, que es el que proporciona el único modo de referirse a la realidad; así que, hasta cierto punto, la definición socrática, al moverse entre palabras (entre las diferentes expresiones de una misma cosa —*acepciones*), está en lo justo, pues Sócrates parece haber operado siempre en el círculo de las cosas en general; de suerte que, para él, tan “cosa” viene a ser el hombre o el fuego como un acto piadoso o un gesto valiente. Mas si el concepto (Sócrates) y la Idea (Platón) no bastan para resolver el problema del conocimiento de la realidad, y, sin embargo, ésta se revela en el discurso (en la estructura proposicional) mediante la relación vinculatoria de *S* con *P*, ¿no será menester un previo examen de las *diferencias cualitativas* que se advierten en las palabras?

Pero debemos señalar aquí algo que es de suma importancia, es decir, que para Aristóteles es el *predicado* el que dota de sentido al término que hace de sujeto; y así como *S* y *P* adquieren “sentido” —vale decir que se justifican a sí mismos— en el contexto proposicional, de parecido modo *S* es “algo” —llega a serlo— mediante el nexa con *P*. Es decir, que *P* tiene como específica función la de “categorizar” a *S*. Por consiguiente, cuando decimos “Callias es un hombre”, “Callias es blanco”, “Callias mide seis pies”, el primer predicado indica lo que es Callias en el sentido más estricto (cosa individual o “sustancia”); mientras que el segundo indica una *cualidad* y el tercero una *cantidad*. Y esto es lo que determina la doctrina de las *categorías*, tal como —por cierto que imprecisamente en la mayoría de los tratados— la conocemos. Y esto otro —es decir, que el sujeto implica siempre la sustancia primera, o esencia— lo dice Aristóteles:

*Es indudable, también, que ante esto el nombre que algunas veces significa esencia [“esencia” en griego es “lo que esto es”; pero “lo que esto es” puede ser también el equivalente de “sustancia”, lo cual depende absolutamente del contexto], significa algunas veces una sustancia, otras una cualidad, y otras uno de los tipos de predicados; cuando un hombre se sitúa ante él, y dice que lo que está allí es “un hombre”, “un animal”, establece su esencia y significa una sustancia; pero cuando se encuentra ante el color blanco y dice que lo que está ante él es “blanco” o un “color”, establece su esencia y significa una cualidad. Asimismo, cuando ante él se encuentra la magnitud de un codo, y dice que lo que está ante él es la magnitud de un codo, describe su esencia y significa una cantidad. Lo mismo acontece en otros casos.<sup>20</sup>*

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Tópicos*, 103b, 27.

También en un pasaje de la *Metafísica* vemos debatir la misma cuestión:

*El “qué” pertenece en sentido amplio a la sustancia pero en sentido estricto a las otras categorías. Por ello, de una cualidad puede preguntarse lo que es, por tanto la cualidad es un “qué” —no en sentido amplio, sin embargo, sino justamente como, en el caso en que alguno no dijese, enfatizando la forma lingüística, que lo que no es, no es simplemente, pero es no-existente.<sup>21</sup>*

Ahora bien, Aristóteles percibe que en esto late una dificultad: que si *S* no es cosa o ser individual, el predicado que diga lo que es (esencia) no implicará la primera categoría (sustancia), sino cualquiera de las demás. Y la dificultad deja al descubierto, primero, que la sustancia o cosa individual es, preferentemente —para Aristóteles— el *hombre*; y después, que, por lo mismo, tanto la primera categoría como las restantes funcionan como las clases de atributos de la oración. Así, en *Categorías* (c. I-III) hace una minuciosa descripción de las cuatro primeras categorías (sustancia, cantidad, cualidad y relación) y les concede una gran significación ontológica. Pero, más adelante, dice que las “cosas que son dichas” se agrupan así: de un lado, las que aparecen en el contexto proposicional, vgr., “el hombre estudia”, “el hombre trabaja”; de otro, las que se dicen fuera de dicho contexto, tales como “hombre”, “fuego”, etc. Pero cada una de estas cosas —las que *se dicen* fuera del contexto proposicional—, que no son ni verdaderas ni falsas, significan, cada una de ellas, una de las diez categorías.

Aristóteles tuvo siempre clara conciencia de esta dificultad, de lo cual es buena prueba este pasaje del libro *De la interpretación*:

*Las palabras habladas son los símbolos de la experiencia mental y las palabras escritas lo son de las palabras habladas. Así como no todos los hombres tienen la misma escritura, no todos los hombres tienen los mismos sonidos de lenguaje, pero las experiencias mentales que éstos simbolizan directamente, son iguales para todos, como también lo son aquellas cosas cuyas imágenes constituyen nuestras experiencias. Este asunto, sin embargo, ha sido discutido en mi tratado sobre el alma, porque pertenece a una investigación distinta de la que nos ocupamos por el momento. Así como en la mente existen pensamientos que no son verdaderos ni falsos y también otros que deben ser verdaderos o falsos, sucede lo mismo con el lenguaje. Porque la verdad y la men-*

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1030a, 22.

tira implican una combinación y una separación. Si a los nombres y a los verbos nada se les añade, son como pensamientos sin combinación o separación; "hombre" y "blanco", como términos separados, no son aún verdaderos o falsos. Significan algo, pero en ellos no hay verdad ni falsedad a menos que se les agregue "es" o "no es", bien sea en tiempo presente o en cualquier otro.<sup>22</sup>

Vemos, pues, que Aristóteles considera las palabras como símbolos de "sucesos en el alma" (o "sufrimientos del alma", si hemos de atenernos a la exacta traducción), en tanto que los sucesos son las imágenes de las cosas. Ahora bien, Aristóteles no dice que las cosas solas (aisladas) sean verdaderas o falsas; ni que sus combinaciones tengan que ser verdaderas o falsas; pues esto sería un contrasentido; lo que dice es que las palabras, consideradas aisladamente, no expresan ni verdad ni falsedad; mientras las combinaciones de palabras pueden ser de tal modo que necesariamente expresen una verdad o una falsedad.

Desde luego que ésta es una cuestión que ya había sido ampliamente controvertida en la filosofía platónica, como que da lugar a una considerable parte del diálogo *El sofista*. Recordemos que aquí Antístenes —el irascible jefe de la escuela cínica—, combate con singular rudeza y perspicacia el procedimiento socrático que consiste en obligar al interlocutor a aceptar conclusiones no esperadas aprovechando la inofensiva creencia en la alternativa "sí" o "no". Para Antístenes la palabra aislada nombra la cosa, pero no dice lo que es o lo que no es, ya que esto último requiere la oración. Pues una combinación de palabras expresa el conocimiento de una combinación de cosas, mas no de una sola. ¿Cómo, entonces, vamos a poder decir de una sola cosa (que sólo puede nombrarse) lo que ella es y lo que ella no es?

Platón, por su parte —tal como era de esperarse— se dispone a contestar, y lo hace de este modo (*El sofista*, 251a): comienza dirigiendo contra la suelta exigencia de Antístenes una de esas ironías que le distinguen de modo peculiar, y le dice que no le asombran las palabras de "quien por causa de su pobreza, en abundancia intelectual está" (o sea que sabe demasiado a causa de su penuria de conocimiento). No se puede hablar de las cosas solas y separadas —dice Platón—, sino que "hay una comunicación de clases". Y por esto último es que encontramos dos combinaciones posibles, es a saber: por una parte, la de varios verbos ("camina", "corre", "vuela"); y por otra la de algunos nombres ("león", "ciervo", "caballo"). Pero ¿qué obtenemos en

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Hermenéutica*, 16a, 5.

ambas? Pues, significativamente, nada. Veamos, en cambio, lo que sucede cuando combinamos palabras de un grupo con palabras del otro: "el león duerme" (verdadera) y "el león vuela" (falsa). Y concluye de este modo:

—¿No son el pensamiento y el lenguaje una misma cosa con la única excepción de que el pensamiento es la conversación no emitida, del alma consigo misma?

—Muy cierto.

—Pero a la corriente del pensamiento que fluye a través de los labios y que se oye, ¿se le llama lenguaje?

—Cierto.

—Y sabemos que existe en el lenguaje [...]

—¿Qué existe?

—Afirmación.

—Sí.

—Cuando la afirmación o la negación se efectúa en silencio y sólo en la mente, ¿hay algún otro nombre que darle sino opinión?

—No puede haber otro nombre.<sup>23</sup>

Este enlace necesario, vale decir en este caso inevitable, lleva a Aristóteles a enfrentar decisivamente la magna cuestión de si, realmente, es en el lenguaje donde hay que buscar el asiento de la realidad a través de esa *ἀποφάνσις* o expresión (proposición) de que ya hemos hablado. Pero, a fin de observar el mayor rigor metódico posible, vamos primero a examinar la forma en que expone Aristóteles su *excursus* por la región ontológica de las categorías.

En el libro V de la *Metafísica* trata de las definiciones, y con esto quiere dar a entender que se propone hablar acerca de los diversos sentidos de los vocablos. Diferentes sentidos que alcanzan la cifra de veintiséis, es a saber:

1. El principio (*ἀρχή*).
2. La causa (*αἴτιον*).
3. El elemento (*στοιχείον*).
4. La naturaleza (*φύσις*).
5. Lo necesario (*ἀναγκαῖον*).
6. El uno o la unidad (*τὸ ἓν*).
7. El ente-ser (*τὸ ὄν*).
8. La sustancia (*οὐσία*).
9. La identidad-lo mismo (*ταυτό*).
10. Los opuestos (*ἀντικείμενα*).
11. La prioridad y la posterioridad (*πρότερα και ὕστερα*).
12. La potencia, lo posible y lo imposible (*δύναμις, δυνατόν, ἀδύνατον*).
13. La cantidad (*ποσόν*).
14. La cualidad (*ποιον*).
15. La relación (*πρόστι*).
16. Lo perfecto (*τέλειον*).
17. El límite (*πέρας*).
18. Lo en sí y por sí (*καθ'αυτό*).
19. La disposición, el hábito-facultad, la pasión-afección, la privación (*διάθεσις*,

<sup>23</sup> PLATÓN, *El sofista*, 251a.

πάθος, στέρησις). 20. El tener-estado (ἔχειν). 21. El ser desde algo, derivar, provenir (ἔκτινος, εἶναι). 22. La parte todo (μέρος, ὅλον). 23. Lo mutilado (κολοβον). 24. El género (γένος). 25. Lo falso (ψευδος). 26. Lo accidental (συμβεβηκός).

De estas 26 formas categoriales veremos que Aristóteles recoge seis en el *Organon*, es a saber: la sustancia, la cantidad, la cualidad, la relación, la pasión y el estado. Mientras las cuatro restantes, o sea el lugar, el tiempo, la posición y la acción, o bien pueden haber sido extraídas —como variantes— de las 26 de la *Metafísica*, o bien pueden haber sido descubiertas aparte.

Vamos a comenzar por el *ente-ser* (ζὸ ὄν). En el ya mencionado libro V dice Aristóteles: “El ser se dice, accidentalmente, de la relación que un atributo tiene con su sujeto, o de la relación de varios atributos que se refieren al mismo sujeto”, vgr.: “el hombre es bípedo”; “el agua (es) incolora, (es) inodora, (es) insípida”. Además —prosigue diciendo Aristóteles— “el ser en sí tiene tantas acepciones como categorías existen”. De todo lo cual se desprenden estas dos observaciones: a) que las 26 categorías son los diversos sentidos de los vocablos; b) pero que, de todos, el *ente-ser* es aquel sentido del cual se pueden predicar los demás. Entonces, ¿el ser en sí es un “vocablo” del cual se puede predicar el resto de las categorías? Parece que en efecto debe ser así en la metafísica de Aristóteles. Pero aquí viene lo más grave: ¿se trata de una cuestión “metafísica” o de una cuestión “gramatical”? ¿O es acaso la inevitable consecuencia de un inicial planteamiento (el de la *Lógica*) que obliga a Aristóteles a subordinar el ser en sí al es del discurso?

Para aclarar en lo posible esta confusión, recurramos al concepto de *sustancia*, que está “funcionalmente” vinculado al del ser en sí. Respecto de la *sustancia*, dice Aristóteles:

*La palabra ser se emplea en múltiples sentidos . . . , pues, de una parte, significa la esencia y la existencia individual sustancia primera; y de la otra, la cualidad, la cantidad y cada uno de los otros atributos de especie semejante sustancias segundas.*

*Ninguna de ellas de estas determinaciones existe naturalmente de por sí ni puede separarse de la sustancia . . . Más bien parecen seres sólo porque hay sujeto determinado de ellas, y éste es la sustancia o el individuo que aparece en tal categoría . . . De manera que la sustancia será el primer ser, y no cualquier ser, sino el ser simplemente . . . Y por ello, antes, ahora y siempre, la interrogación y el problema: ¿“qué es el ser?”, equivale a esto: “¿qué es la sustancia?”<sup>24</sup>*

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, 1, 1028.

*La palabra sustancia se emplea por lo menos en cuatro sentidos, si no en más: en efecto, parece ser sustancia cada cosa, la esencia, lo universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto. El sujeto es aquello de lo cual se predicar los otros; en cambio, él no se predica de ningún otro . . . Por eso se debe determinar primero, porque el sujeto parece ser la sustancia primera por excelencia.<sup>25</sup>*

En conclusión, tenemos:

1o. La palabra *Ser* significa la *esencia* y la existencia individual. Luego no hay esencia más que de lo individual.

2o. La *sustancia* es aquello que manifiesta la esencia, y como ésta se da en lo individual, manifiesta también la existencia.

3o. La sustancia propiamente dicha, la “sustancia primera por excelencia” (*Met.*, VII, 3, 1029), o el *individuo*, es el sujeto determinado de “las especies en las que subsisten las sustancias primeras” (*Cat.*, c. V, 2-3). Y es el mismo Aristóteles quien dice:

*Si las palabras no tuviesen un significado, no habría posibilidad de discurrir con los demás, y a decir verdad, tampoco consigo mismo, pues no puede pensar quien no piensa una cosa determinada. Y si puede hacerlo, dará un nombre único a lo que piensa. Afirmamos, pues, que cada palabra tiene un significado y solamente uno.<sup>26</sup>*

Llegamos, pues, a la siguiente conclusión:

El ser se da	{	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) como <i>esencia</i>, en su verdadera y única acepción real</li> <li>b) como afecciones del ser en cuanto esencia (categorías, accidentes)</li> </ul>
--------------	---	--

En cuanto a la *sustancia*:

Sustancia primera	{	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) es el <i>primer ser</i>, y lo es por las afecciones o sustancias segundas, predicables de él.</li> <li>b) permite saber <i>qué</i> es (esencia) una cosa, y de este modo <i>cada</i> (cualquier) cosa.</li> </ul>
-------------------	---	---

<sup>25</sup> *Ibid.*, VII, 3, 1029.

<sup>26</sup> *Ibid.*, IV, 4, 1006.

Sustancia segunda } son las *categorias* y permiten saber "cuánto", "cuál", "dónde", etc., de cada cosa a través de la cantidad, la cualidad, la posición, etc., en general.

Por eso las *sustancias segundas* resultan tan "sustancias" como la primera, a causa de que las cosas están en cierta relación de *predicado a sujeto* con respecto a las sustancias segundas, de manera análoga a como éstas son los predicados de la sustancia primera.

Esto, por supuesto, en la esfera ontológica; pero es que estamos en la esfera lógica, en este caso la del lenguaje. Así, pues, mientras en la esfera *ontológica*, encontramos la relación de la sustancia primera (ser) con las sustancias segundas (cosas), en la esfera *lógica* tenemos que la relación es la de *sujeto y predicado*. Pero como resulta que (ontológicamente) el sujeto (*S*) puede serlo también así: "el hombre es un *animal*", y este predicado *animal* puede pasar a ser sujeto: "el animal es un *viviente*", y hasta, por supuesto: "el ser viviente es *especial*"; hay, entonces, que preguntar cuál es, efectivamente, el papel de la *sustancia primera* en el juicio y cuál el de las *sustancias segundas*.

Lo que hace Aristóteles es concluir de una vez por todas con la inaceptable dualidad (platónica) de Idea e individuo. Por consiguiente, desde el momento en que intentamos, tal como quiere Platón, que la *participación* sea lo que, de algún modo, "reúna" a la Idea con el individuo, se entra ya, por esto mismo, en el camino de una solución imposible. La Idea, de acuerdo con lo que piensa Aristóteles, se encuentra en la cosa misma, la cual, entonces, es el sujeto (la *sustancia*) cuyas propiedades (*categorias*) es posible predicar. Y por eso la *sustancia* es, ante todo, el sujeto, la "sustancia primera", es decir, el *individuo*. Ahora bien, no basta con esa sustancia primera, porque una cosa es ella y otra su conocimiento, el cual nos viene precisamente a través del *concepto* (no de la Idea) y que se obtiene a través de ese proceso dialéctico que comienza por la captación de los atributos de la cosa o sustancia primera, y se aclara y precisa mediante la *definición del género propio y la diferencia específica*.

De ahí la razón de ser de las llamadas "sustancias segundas", sin las cuales no hay nada. Pero la sustancia primera supone, además, una *esencia*, o sea aquello en que consiste la existencia (*quiddidad*) como asimismo el *accidente*, es decir, aquello en que también consiste la sustancia, pero de modo contingente. Por lo tanto, sólo a base de esa dual disposición de lo real en primeras y segundas sustancias es que puede haber efectivo conocimiento de las cosas. Lo que conocemos de la sustancia es su *esencia*, la cual

se da en la definición, y, como ya hemos visto, ésta se revela en el concepto, jamás en la idea; y de ahí que, si bien la ciencia es ciencia de lo esencial y universal, esto último se manifiesta (porque reside) en lo universal en cuanto predicado de una sustancia primera, es decir, de un sujeto.

La duplicación de la realidad, tal como la lleva a cabo Platón en su teoría de las Ideas, es consecuencia inevitable de estas últimas. Pero lo es porque, sin duda alguna, Platón no llegó jamás a formular un sistema lógico (digamos ahora así de modo provisional) que le hubiera permitido llegar a la realidad del mundo sin necesidad de remontarlo. Pero Aristóteles comienza proveyéndose del instrumental indispensable para la tarea de descubrir cómo es posible evitar tanto el tener que estar inevitablemente "en" la palabra solamente como tal (sofistas), como también "más allá" de ella (Platón), y el resultado viene a ser eso que ya había percibido Sócrates, pero que Platón confunde, es decir, el *concepto*. Como se trata, sin remedio posible, de una "cuestión de palabras", Aristóteles intuye que es necesario penetrar en el lenguaje, pero de manera decidida y a la vez metódica, ya es el lenguaje el que puede conducirnos a la realidad, puesto que es él quien la expresa (de algún modo), y por consiguiente, a través del análisis del lenguaje descubre Aristóteles que éste es *lenguaje de cosas* porque, a su vez, éstas están dispuestas precisamente para el lenguaje.

A la dualidad platónica, epistemológicamente insalvable, opone Aristóteles esa otra dualidad que surge del ser que expresa la realidad (sea como sea), es decir, el hombre; dualidad que no es, como en Platón, extrañamente heterogénea, hasta el extremo de resultar imposible de explicar lo mismo en sus orígenes respectivos que en sus relaciones entre sí. Esta otra realidad, la de Aristóteles, es la de una *unidad* (el individuo) que se desdobla en sí misma (primera y segunda sustancias) y se ofrece, comprensivamente, en el *concepto*. Curiosa peripecia ésa del trayecto desde la Idea hasta el concepto, que ha hecho correr ríos de tinta, y sigue aún dando que hacer, como una señal más del misterio esencial de toda realidad.