

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

Andrea Lozano Vásquez  
Universidad Nacional de Colombia

El detallado y riguroso análisis que Veloso realiza pretende sentar una posición sobre los dos puntos álgidos del pasaje inaugural de *De interpretatione*, 16a 1-8, en el que la tradición ha leído por siglos la semántica aristotélica. Estos son, en primer lugar, cómo han de entenderse las afecciones del alma y, en segundo, cuál es su papel en el proceso de la significación. Una vez sentadas tales posiciones, Veloso se pronuncia sobre la factibilidad de interpretar la semántica del Filósofo a la luz de las clásicas distinciones entre connotación/denotación y sentido/referencia. Aunque su texto pretende ser más bien aclaratorio que argumentativo, creo que tras sus dilucidaciones habría un razonamiento implícito que corre más o menos así:

- La capacidad lingüística, la facultad de significar, depende esencialmente de la posibilidad del alma de padecer, o en sus palabras: “las afecciones del alma (sea cual sea el significado exacto de la expresión) son la causa de ser del lenguaje, de modo que tendríamos una relación de dependencia y no de correspondencia.”
- Esto significa que, tal como sucede en los procesos psicológicos –el ejemplo de Veloso es la intelección– el proceso semántico tiene un componente mental y uno material

Sin embargo,

- No son la misma capacidad, más bien ellas se producen simultáneamente, de suerte que los resultados de ambas cumplan una cierta función referencial con respecto al mundo.

Así las cosas, Veloso piensa que

- Las afecciones son “ciertas actitudes nuestras ante las cosas que la capacidad cognitiva nos presenta” y que ellas acompañan a las palabras en el proceso de significación, más que ser la significación misma de esas palabras. Por eso, creo, supone que es importante considerar dentro del referente de la expresión “las cosas en la voz” otras figuras de la *lexis* además de la aserción y sus componentes.

A partir de lo cual puedo hacer explícitas algunas de sus conclusiones:

- Los significados de las palabras son los objetos en el mundo y sus cosignificados, las afecciones en el alma; el hablante se relaciona con el mundo y las afecciones en la misma forma en que la que quien entiende se relaciona con los objetos inteligibles y sus imágenes mentales

Y por ende,

- Significar es en algún sentido todo aquello que ocurre física y psicológicamente en el individuo mientras usa el lenguaje, concluyendo entonces que:
- No puede decirse que en Aristóteles exista una distinción entre sentido y referencia, no entre connotación y denotación puesto que no hay una intermediación –sea mental o no– en el proceso.

En pocas palabras, Veloso se opone a la tradicional interpretación según la cual, la aristotélica es una teoría del significado indirecta en la que las 'afecciones en el alma' conectan las palabras y las cosas. En sentido estricto no tengo objeciones con las tres primeras afirmaciones que yo he formulado como premisas del argumento de Veloso. De hecho las comparto, sólo que las implicaciones que percibo difieren un poco de las suyas. Veamos los detalles. Son tres los puntos básicos en los que encuentro diferencias.

En primer lugar y con respecto a la idea de que la capacidad lingüística depende intrínsecamente de una más general capacidad animica o en términos contemporáneos que la intencionalidad del lenguaje obedece a una más general intencionalidad de la mente, no hay mayores discusiones. Creo que actualmente, casi todos los comentaristas reconocen que la psicología aristotélica entraña una concepción de la intencionalidad sea cual sea la interpretación que se haga de ella. Sin embargo si quisiera resaltar que la forma en que Veloso comprende las *pathemata* aristotélicas pone en dificultades esta interpretación intencional. Como he citado, en la ponencia se plantea que las afecciones son un "cierto tipo de reacción, una posición que toma el alma ante la forma en que los objetos se le presentan"; esto parece suponer que cada *pathema* es una alteración "subjetiva" —con todas las dificultades que el uso de esta noción tenga en Aristóteles—. Si lo anterior es correcto, entonces no sería extraño decir que otra característica de las afecciones del alma es que pertenecen al ámbito privado de una persona. Dicho claramente, las afecciones del alma sólo podrían ser conocidas por su portador y ningún otro puede conocerlas y mucho menos compartirlas. Esta teoría del significado se enfrentaría entonces con un serio problema: cómo es posible que sean las mismas afecciones para todos si éstas forman parte del ámbito privado de cada uno. Claro con la oscura noción de "concomitancia" que maneja Veloso y su negación del papel semántico de estas afecciones, el problema se diluiría. En tal caso, haría falta justificar el interés del Filósofo en recalcar la comunidad de esas afecciones.

En el pasaje discutido, Aristóteles deja en claro que es necesario distinguir tres elementos en la explicación del significado: las

*palabras*, las *afecciones del alma* y las *cosas* (el mundo). La característica de las palabras es que no son las mismas para todos, se asignan convencionalmente de manera arbitraria. Es por esta arbitrariedad que se explica la multiplicidad de lenguajes, dialectos y jergas. Por el contrario, las afecciones sí son las mismas para todos. Esto se garantiza precisamente a partir de su pasividad, ellas son el producto de la acción del mundo sobre nuestra alma; es por esto que se las suele asociar con las representaciones en el sentido moderno, casi empirista del término. Las cosas —que actúan sobre nuestra alma, de las cuales son representaciones las afecciones— también son las mismas para todos. La insistencia en una relación tripartita es importante y creo que puede explicarse a través del esclarecimiento del tipo de vínculo que Aristóteles ve entre el alma y el mundo. Bajo su visión de la causalidad es importante evidenciar que existe una distinción entre objetos y afecciones, entre causas y efectos. Por lo que una buena manera de entender esas *pathemata* es como contenidos mentales; es decir como información almacenada en el alma de una persona, producto de su interacción con el mundo. Tal información será de tantas clases como tipos de relaciones se den entre el alma y el mundo: sensorial, mnemotécnica, intelectual y hasta emocional. Ello quiere decir que proviene de varias fuentes; pero ello no significa que tales informaciones sean en sí mismas sensibles, inteligibles o emocionales.

Podría pensarse más bien que las afecciones se postulan como una entidad que pretende responder a las preguntas: ¿cómo es posible que nos entendamos?, ¿bajo qué condiciones es posible la comunicación?; de tal suerte que la respuesta aristotélica sería que nos podemos entender unos a otros porque todos tenemos algo en común, las afecciones del alma. Ciertamente, Aristóteles no presenta explícitamente un argumento para mostrar que todos tenemos las mismas afecciones; él simplemente dice que todos las *debemos* tener, porque postularlas parece ser la única manera de explicar el fenómeno de la comunicación. De este modo, sería comprensible su insistencia en que, aunque las afecciones pertenecen al ámbito privado, todos los humanos las compartimos. Esta respuesta presenta a las afecciones como *condiciones de posibilidad de la comunicación*, como algo sin lo cual no sería posible. Mas su

necesidad no elimina el problema que esa privacidad implica. Si las afecciones del alma, por su modo particular de darse, hacen parte de nuestro ámbito privado, de aquello que sólo su propietario puede conocer, ¿cómo es posible que todos las compartamos? Aún más grave, ¿cómo entender que la única manera en la que se puede explicar la comunicación sea que compartimos algo que por definición es privado?; con todo, no hay que olvidar que por muy privadas que sean las afecciones, éstas convergen en las cosas. Dicho claramente, son causadas por las mismas cosas y estas cosas producen los mismos efectos en nosotros, de tal suerte que aunque cada uno sea propietario de una afección cuantitativamente diferente de la de cualquier otra persona y completamente privada, ésta es cualitativamente idéntica en todas las personas. Así las cosas habría tantos tipos de afecciones como clases de cosas en el mundo, i.e. tantas *pathemata* como posibles categorías. Consecuentemente, el ser "sobre" o "de" algo, rasgo intrínseco a las afecciones, las convierte en entidades psicológicamente objetivas que nada tienen que ver con sucesos o reacciones particulares de individuos concretos.

En segundo lugar, el asunto de la referencialidad de las capacidades psicológicas y lingüísticas es un tópico recurrente en la literatura aristotélica. No obstante no es del todo claro cómo estas cosas se relacionan entre sí. Veloso, por ejemplo, confirma la función referencial tanto de las afecciones como de las palabras sin que en su perspectiva la dependencia entre una y otra sea completa. Pues aunque, como se dijo, supone una conexión —si se quiere— fisiológica entre ellas, no aclara si alguna es condición lógica y/o epistemológica de la otra. Por ello niega la existencia de una distinción entre sentido y referencia.

Un punto crucial para comprender la clase de relación referencial que Aristóteles postula en cada caso es la correcta interpretación de las nociones de "simbolización" y "semejanza". En el primer caso, la relación entre palabras y afecciones es entendida por Veloso como una suerte de "correspondencia"; esta idea no me es del todo clara. Con todo, tal vaguedad podría obviarse, pues la vinculación por semejanza que se produce entre cosas y afecciones es, sin duda, la

central en la cuestión de la referencialidad. El carácter causal del proceso psicológico y más concretamente la teoría de la identificación entre sujeto y objetos perceptibles y/o inteligibles le sirve a Veloso para –incluso en contra de la interpretación tradicional iniciada por Amonio– negar la intermediación de las afecciones en la referencia del lenguaje al mundo. Si como se sostiene en *De anima* III, 4 inteligencia e inteligible son idénticos, afirma Veloso “Aristóteles no estaría autorizado para considerar a las intelecciones similitudes de las cosas”. Sin embargo, el propio pasaje que cita allí Veloso en el que se distingue a través de varios ejemplos entre el objeto concreto y su esencia, me inclina a pensar que la relación que se da entre estos es la misma que se establece entre el referente de un término –el objeto que se quiere identificar con el nombre– y la afección que lo imita. Ambos se asemejan en virtud de la forma que comparten aunque evidentemente no son lo mismo y la diferencia que hay entre ellos es la que permite que uno esté por otro. Así las cosas, es gracias a esa semejanza primordial por la que la simbolización de la esencia en el término lingüístico permite encontrar el objeto concreto al que se está aludiendo.

Como tercer y último punto, quisiera que nos detuviéramos un poco en la pertinencia de la distinción entre sentido y referencia en la semántica de Aristóteles. Por lo que he dicho, es evidente que considero que las afecciones tienen un papel crucial en la atribución de significado a las palabras, mas no por ello pienso que haya razón en entender la intermediación que les atribuye Amonio como una condición suficiente para identificarlas con los sentidos fregeanos. Lo primero que hay que aclarar, hasta donde sea posible, es si la teoría es directa o indirecta.

Una teoría directa de la significación supone que la relación entre los términos singulares y el mundo no está mediada por ninguna noción descriptiva; no obstante una teoría directa no niega, en ningún momento, que la relación pueda estar mediada de algún modo. Por lo que habría que decir más bien que en una teoría tal, no es el sentido de una expresión o, en términos fregeanos, su modo de presentación lo que determina el referente. De otro lado, una teoría indirecta, como la que esboza Frege y posteriormente refina Russell,

se caracteriza por la intermediación de conceptos descriptivos entre las expresiones y los objetos. En ésta, contrario a lo que afirma la teoría directa, estos conceptos descriptivos permiten determinar los objetos a los que las expresiones refieren. Entonces, el sentido de una expresión sí determina su referencia.

Quizá sea importante recordar que una cosa es el significado de un término y otra, bien distinta, su referencia. Hasta hace un momento mi argumentación llevaba a pensar que la aristotélica es una postura indirecta pues las palabras significan directamente las afecciones e indirectamente las cosas. Entonces, habrá que decir que Aristóteles tiene una teoría indirecta del significado pues, repito, las palabras significan las afecciones y sólo a través de éstas las cosas; pero esto no tiene porque chocar con la idea de que, dada su concepción referencial del lenguaje, la referencia de las palabras son necesariamente los objetos en el mundo. En este sentido, me parece inadecuado decir —como parece hacerlo Veloso— que el significado de las palabras son los objetos y sus cosignificados las afecciones; de ninguna manera creo que el hablante se relacione con el mundo y las afecciones de la misma manera en que se relaciona con lo inteligible y sus imágenes mentales. Aquella vinculación no es de una naturaleza icónica como esta última. El alma juega en la comunicación el mismo papel que desempeña en el proceso epistemológico; ella es como se afirma en *De anima* III, 4 (429»27) el lugar de las formas que, epistemológicamente, son los objetos inteligibles y, semánticamente, son los significados, perspectivas complementarias que dan cuenta de la realidad.

Pero aún no queda claro si la distinción fregeana es aplicable o no. En Frege esta precisión es valiosa en cuanto se asume que hay varias maneras de identificar un mismo objeto. ¿Aristóteles pensaría algo como esto; i.e. aceptaría que hay múltiples maneras de hablar del mismo objeto? Creo que no. Aristóteles diría que mientras los vocablos se usan de muchas maneras, incluso homónimamente, las esencias, criterios últimos de identificación y atribución de nombres y predicados a los objetos, son unívocas pues para cada clase de objetos hay una única noción que define aquello que los hace ser lo que son. Por lo cual creo que, si bien Aristóteles no tiene una

distinción entre sentido y referencia al estilo fregeano como lo anota Veloso, si tiene un modelo semántico que concibe la mente —el alma— como el lugar en el que se da la significación. Y esto porque aparentemente comprende el significado en tanto centrado en la capacidad referencial de los términos y no en el modo de darse para el sujeto ese objeto que el término indica. A pesar de la mediación del pensamiento que se afirma en *De Interpretatione* la referencia se privilegia evidentemente en el análisis de los nombres. Así, al describir la naturaleza de los nombres se señala que ninguna de sus partes poseen un significado propio, aunque sea evidente que algún significado agregan al término; por ejemplo el sufijo “si” que indica un plural o el prefijo “a” que indica carencia no son significativos por sí mismos pues, aunque hagan algún aporte lexical, ellos no poseen una referencia. Por lo mismo, los nombres negativos no se consideran términos significativos en cuanto no refieren una cosa determinada sino un sinnúmero de objetos que se cobijan bajo su denominación. También la consideración de las aserciones simples brinda nuevas luces del tipo de relación que establece para la significación. La afirmación simple es definida como aquello que significa una sola cosa de una cosa: “este hombre es blanco” es, entonces, una oración que expresa el hecho de que cierto hombre es de color blanco. Sin embargo, si uno de los componentes de la afirmación no tiene una referencia específica, la capacidad significativa del término se pone en duda. Dada la afirmación “Ulises es blanco” y asignado el nombre de “Ulises” al Laertiada y al perro de Nausica, la afirmación pierde individualidad significando dos cosas distintas: que el héroe homérico es blanco y que el can de la princesa también lo es. Parece claro, entonces, que cuando un nombre significa una cosa lo que significa es la esencia de un ser concreto e individual cuya posesión le otorga ese nombre con propiedad. En consecuencia, a pesar de que no todo tipo de significación depende de la referencia, la significación esencial aquella que determina lo que el término realmente es, supone que posee una esencia, un correlato real al que en últimas se remite. Y si, como se dijo, el alma es el lugar de las formas, en Aristóteles el alma es también el lugar de la significación.