



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE
SAN NICOLÁS DE HIDALGO

"conocer para crear"



FACULTAD DE FILOSOFÍA
"SAMUEL RAMOS M."

FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA"

**EL CONCEPTO DE LA VERDAD EN
ARISTÓTELES:
REVISIÓN CRÍTICA DE LA
INTERPRETACIÓN
DE JAEGER, DÜRING, ROSS Y VIGO**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTADA POR:

PABLO RAFAEL RANGEL HUERTA

ASESOR:

DR. JOSÉ ALFONSO VILLA SÁNCHEZ

MORELIA, MICHOACÁN

AGOSTO DEL 2021

Dedicatoria

A mi padre y mi madre.

*Que todo el esfuerzo, trabajo y sacrificios que han realizado para darme la
oportunidad de llegar a este momento valgan la pena.*

Agradecimientos

Agradezco a la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, y particularmente a la Facultad de Filosofía por haberme brindado la posibilidad de acceder a una formación universitaria, con las valiosas herramientas y formación profesional que ello implica, a pesar de las dificultades económicas que por las que he pasado durante este periodo. Valoro mucho, además, la calidez y cercanía que hay por parte de profesores y profesoras, así como del personal administrativo que conocí durante mi formación.

También quiero agradecer especialmente a mi asesor, el Dr. José Alfonso Villa, quien con su conocimiento y calidez humana me guio, acompañó y motivó a lo largo del proceso de realización de este proyecto. Su atención y dedicación han sido esenciales para alcanzar los resultados y aprendizajes obtenidos.

Del mismo modo, agradezco el interés mostrado por parte de los lectores de mi trabajo: el Dr. Bernardo Pérez, el lic. Mario Alberto Cortez y especialmente el Mtro. Juan Cruz Cuamba, quien, con su atenta y detenida lectura, me brindó valiosas observaciones para mejorar mi proyecto y mi aprendizaje.

Con mi familia estoy profundamente agradecido por el sostén económico y emocional que me han brindado desde siempre. Particularmente agradezco y valoro a mis padres, Pablo y Leonila, por el amor que me dan, por su trabajo y esfuerzo diarios, por la educación que me han brindado, así como por la tolerancia y respeto que han tenido hacia mí y las decisiones que he tomado. Agradezco el respeto y apoyo de mis hermanos Alejandro y Daniel; y agradezco a mi primo Noé Monrroy por su imprescindible apoyo material en la realización de este proyecto. Igualmente, doy las gracias a todos mis demás familiares que de algún modo me han apoyado y han valorado mi decisión.

Quiero agradecer a los amigos y amigas que me acompañaron a lo largo de la carrera, particularmente a Cristóbal, Atenea, Fernanda y Gema, con quienes he compartido experiencias y aprendizajes a lo largo de estos años de formación. También quiero dar las gracias a los amigos que han estado apoyándome, motivándome e inspirándome desde hace muchos años y que son una parte importante de mi vida: Jorge, Abner, Eduardo y Hugo; así como Fernando, Carlos, Paris y Bernardo. Su apoyo, consejo y compañía han sido imprescindibles para que pueda salir adelante.

A Ángeles le agradezco su compañía y comprensión, la motivación e inspiración, y la ayuda incondicional que me ha brindado a lo largo de este trayecto. La oportunidad de compartir parte de mi vida y de lo que soy es una dicha invaluable que innegablemente es un aspecto fundamental en mi desarrollo personal y en la realización de este proyecto.

A todos y todas, gracias.

Índice

Dedicatoria.....	1
Agradecimientos	2
Índice	4
Resumen	6
Abstract.....	7
Introducción general	8
Capítulo 1: Acercamiento de tres grandes exégetas al concepto de la verdad en Aristóteles	11
1. Introducción	11
2. Jaeger: comprensión genealógica de Aristóteles	12
3. Ingemar Düring: análisis minucioso de la obra aristotélica.....	15
4. William David Ross: exposición de los conceptos aristotélicos.....	23
5. Conclusiones del capítulo 1	27
Capítulo 2: Concepto de verdad teórica en Aristóteles: reconstrucción de Alejandro Vigo	29
1. Introducción	29
2. Verdad de lo simple	30
2.1. Términos simples.....	31
2.2. Significación y Verdad de lo simple.....	34
2.3. Falsedad de lo simple.....	41
3. Verdad y falsedad de lo compuesto	44
3.1. Composición e isomorfía.....	44
3.2. Enunciado afirmativo.....	48

3.3 . Enunciado negativo	50
3.4. Enunciados necesariamente y contingentemente verdaderos	51
4. Conclusiones del capítulo 2	52
Capítulo 3: Concepto de verdad práctica en Aristóteles: interpretación de Alejandro Vigo.	55
1. Introducción	55
2. Pensamiento práctico, deliberación y deseo	56
3. Verdad Práctica y silogismo práctico	58
4. ¿Verdad de las acciones?	66
5. Conclusiones del capítulo 3	68
Reflexiones finales.....	70
Bibliografía	73

Resumen

El concepto aristotélico de la verdad resulta problemático debido a la escasez de textos donde Aristóteles desarrolle el tema de manera específica. Por esta razón, con el objetivo de esclarecer el asunto y mostrar la importancia del mismo dentro del corpus aristotélico, en el presente trabajo se profundiza en el concepto de la verdad sostenido por Aristóteles, partiendo de la lectura crítica a la interpretación propuesta por algunos de sus más importantes exégetas, y contrastando tales propuestas con los propios textos del Estagirita.

En primer lugar, se presenta la perspectiva genealógica que realizan del tema los estudiosos Jaeger, Düring y Ross; posteriormente se expone de manera más extensa la reconstrucción sistemática que ofrece Alejandro Vigo del concepto de la verdad en el ámbito teórico; finalmente, se aborda la propuesta de Vigo de un concepto de la verdad aplicado al ámbito de la vida práctica, en la acción deliberada y el ejercicio de las virtudes intelectuales.

Esta investigación muestra la centralidad del concepto de la verdad dentro del sistema filosófico de Aristóteles, especialmente en la comprensión de temas como el lenguaje y su relación con el mundo, la adquisición de conocimiento y captación de las esencias, el funcionamiento del intelecto y el lugar del mismo dentro de la vida práctica. No obstante, también surgen problemas interesantes que merecen una investigación propia.

Palabras clave: Aristóteles, verdad, lenguaje, forma, intelecto.

Abstract

The Aristotelian concept of truth is problematic due to the scarcity of texts where Aristotle develops the topic in a specific way. For this reason, with the aim of clarifying the matter and showing its importance within the Aristotelian corpus, in the present investigation the concept of truth sustained by Aristotle is deepened, starting from the critical reading of the interpretation proposed by some of his most important exegetes, and contrasting such proposals with the texts of the Stagirite.

In the first place, the genealogical perspective held by specialists Jaeger, Düring and Ross is presented; later, the systematic reconstruction offered by Alejandro Vigo of the concept of truth in the theoretical field is exposed in a more extensive way; finally, Vigo's proposal of a concept of truth applied to the field of practical life is addressed: in deliberate action and the exercise of intellectual virtues.

This research shows the centrality of the concept of truth within Aristotle's philosophical system, especially in the understanding of topics such as language and its link with the world, the acquisition of knowledge and capture of essences, the functioning of the intellect and its function within practical life. However, there are also interesting problems that merit our own investigation.

Keywords: Aristotle, truth, language, form, intellect.

Introducción general

En la presente investigación se estudia el concepto de la verdad en la obra aristotélica, siguiendo la interpretación que algunos exégetas ofrecen del mismo. El punto de partida es la sospecha de que el tema de la verdad es un concepto más relevante y problemático dentro de la filosofía aristotélica de lo que se le reconoce habitualmente, puesto que, a pesar de que hay mucha literatura sobre el pensamiento de Aristóteles en general, es poco lo que se puede encontrar acerca del concepto de la verdad en específico.

La mayoría de los exégetas aristotélicos de las últimas décadas hacen un acercamiento breve al tema, partiendo de un criterio genealógico o “evolutivo” al interpretar la filosofía aristotélica en su conjunto; esto significa que asumen que el pensamiento de Aristóteles se fue desarrollando paulatinamente a lo largo de su obra, llegando incluso a modificar su postura con respecto a determinados temas. Bajo este esquema, el concepto de la verdad es interpretado de acuerdo a la etapa en la que se ubique el texto donde Aristóteles lo menciona y esto conduce a que en algunos casos surja el problema de discernir si hay más de una concepción de la verdad en Aristóteles. Dentro de esta tradición se ubican prestigiosos aristotélicos como Werner Jaeger, Ingemar Düring y W. D. Ross. Sin embargo, el problema con esta perspectiva es que resulta muy limitada en la explicación que ofrecen del concepto de la verdad en sus respectivos estudios sobre Aristóteles.

Por otro lado, hay pocos estudios que hagan una revisión extensa y detenida sobre el tema, dándole un lugar más relevante al concepto de la verdad dentro de la filosofía aristotélica. Una de las investigaciones de este tipo más importantes es propuesta por Alejandro Vigo, quien hace una reconstrucción sistemática del concepto de la verdad en Aristóteles explorando el alcance que tiene en el proceso de significación de los términos, en los enunciados asertivos y también en las acciones deliberadas y virtudes intelectuales. Por lo tanto, es necesario hacer un estudio crítico de su propuesta.

En el primer capítulo, entonces, se explora el aporte que hacen Jaeger, Düring y Ross al entendimiento del concepto de la verdad en Aristóteles, autores que coinciden en el método de análisis genealógico. Con ello se muestra que Jaeger encuentra dos conceptos de la verdad diferentes en Aristóteles: una “verdad metafísica” aplicada a las “naturalezas

simples” y la verdad en sentido regular, aplicada a proposiciones; Düring, en cambio, rechaza la existencia de dos conceptos diferentes de la verdad, prefiriendo limitar el ámbito propio de la verdad a las proposiciones; y, por último, se explica que Ross coincide con Düring al negar la existencia de un concepto de la verdad particular para las “naturalezas simples”, aunque considera que hay dos concepciones de la verdad en Aristóteles: una primera versión, presente en sus escritos tempranos, y una concepción más desarrollada que aparece en sus obras de madurez. Esta revisión encuentra que la discusión sobre la verdad hecha por los tres exégetas en sus respectivos estudios resulta muy corta, lo cual sugiere que para ellos el problema de la verdad no es un asunto tan central en la filosofía aristotélica.

En contraste con esta primera forma de entender el problema de la verdad, en el segundo capítulo se profundiza en la reconstrucción propuesta por Alejandro Vigo. Dicho autor sistematiza el concepto de la verdad en el ámbito teórico-contemplativo a partir de las dispersas menciones que se encuentran en la obra de Aristóteles, procurando que el concepto sea consistente en sí mismo y en relación con la filosofía de Aristóteles en su totalidad. Además, se revisa, contrastando con los textos del propio Aristóteles, la propuesta de Vigo de un concepto de verdad particular para explicar el proceso de significación de los términos lingüísticos simples, a saber, la “verdad pre-proposicional” o “verdad de lo simple”; igualmente, se ahonda en la explicación que ofrece de la verdad aplicada a las proposiciones o “verdad de lo compuesto”, acentuando la interpretación de los conceptos de “composición” y de “isomorfía” ofrecida por Vigo.

Finalmente, en el capítulo tercero se explora la interpretación de Vigo de un concepto de la verdad aplicado a las acciones deliberadas, así como su papel en las diferentes facultades del alma reconocidas por Aristóteles y en la realización de las virtudes intelectuales. Ahí se discute la idoneidad de aplicar un concepto de la verdad a elementos como las acciones.

Esta investigación pretende mostrar la importancia del concepto de la verdad en el pensamiento aristotélico, concluyendo que se trata un tema complejo y problemático que requiere un acercamiento específico para su comprensión; en este sentido, el estudio de Vigo resulta más satisfactorio y explicativo que los comentarios de Jaeger, Ross y Düring. Sin embargo, la propuesta de Vigo no está exenta de polémica, sobre todo en cuanto a la

idoneidad de postular múltiples conceptos de la verdad para referirse a la intelección de las formas o esencias y a la aceptabilidad moral de las acciones deliberadas, además de la verdad de las proposiciones.

Quedan, empero, algunos problemas abiertos que merecen una investigación particular. Tal es el caso de la pregunta por la plenitud o parcialidad de la intelección intuitiva de las formas; las implicaciones de aceptar o rechazar una “verdad de lo simple” con respecto a la objetividad o relatividad del significado y el valor de verdad de las proposiciones; el alcance de la distinción entre varios tipos de intelecto, como el pasivo, activo, científico y deliberador; y la exploración de las diferencias entre la verdad aristotélica entendida como “develamiento” o entendida como “adecuación”.

Capítulo 1: Acercamiento de tres grandes exégetas al concepto de la verdad en Aristóteles

1. Introducción

El concepto de la verdad en Aristóteles ha sido objeto de dos maneras de entenderlo por parte de los estudiosos de la obra aristotélica: en primer lugar, hay una importante corriente que se inclina a comprender dicho concepto en particular, y el pensamiento de Aristóteles en general, bajo la premisa de que su filosofía se fue desarrollando y cambiando a lo largo de diferentes etapas. Bajo esta perspectiva, resulta importante ubicar temporalmente cada obra y comprender que hay conceptos cuya comprensión por parte de Aristóteles se modificó con el tiempo, en algunos casos llegando incluso a sostener posturas contrapuestas en diferentes etapas de su pensamiento. Así, esta interpretación pretende resolver la dificultad de hacer coherente todo el pensamiento aristotélico con respecto a la verdad, admitiendo que no se trata de un concepto único e invariable, sino que la comprensión del mismo cambia al tiempo que se desarrolla la filosofía de Aristóteles y su comprensión de otros conceptos a lo largo de su obra, por lo que algunos de los especialistas admiten la aparición de diversos conceptos de la verdad¹. En segundo lugar, hay algunos autores que intentan unificar la comprensión del concepto de la verdad sostenido por Aristóteles, tratando de descubrir si es posible sistematizar coherentemente los pasajes dispersos donde el Filósofo habla de la verdad.

En este capítulo se explora la primera perspectiva, revisando el estudio del concepto de la verdad ofrecido por tres importantes exégetas de la tradición aristotélica, con el propósito de conocer la caracterización y los alcances del concepto de la verdad en Aristóteles a través del tratamiento hermenéutico que cada autor le dedica al tema.

¹ No es tan claro que todos los exégetas tratados en este capítulo coincidan en que hay dos conceptos de la verdad, uno más maduro que el otro. Ross es el único que lo dice claramente. En cambio, sí hay discusión con respecto al alcance o legitimidad de hablar de “verdad de las cosas simples” además de la verdad de los enunciados.

El primero de los autores abordados es Werner Jaeger, quien inauguró la perspectiva “evolutiva” o genealógica de la obra aristotélica; en segundo lugar, es revisada la interpretación de Ingemar Düring, el cual ofrece un minucioso y extenso acercamiento a los principales conceptos trabajados por Aristóteles, de acuerdo al orden cronológico en que considera que se desarrolló su obra; finalmente se explora el aporte de William David Ross, influyente exégeta inglés que, basándose en gran medida en la propuesta de Jaeger y Düring, expone el pensamiento de Aristóteles conforme al área del conocimiento en el que se agrupan determinados estudios o tratados.

Con este acercamiento se muestra que el tema de la verdad en Aristóteles no es discutido con mucho detenimiento por ninguno de los tres especialistas: en algunos casos la exposición se limita a breves notas, alguna de las cuales sugieren una ruptura entre la concepción aristotélica de la verdad expuesta en los tratados lógicos y la encontrada en *Metafísica* IX 10. Sin embargo, no hay un tratamiento extenso donde se profundice la explicación sobre las diferencias entre ambas concepciones de la verdad. Por este motivo se hace evidente la necesidad de investigar el problema en cuestión desde otra perspectiva que ahonde más al respecto y permita aclarar la naturaleza e importancia de la verdad en el pensamiento aristotélico.

2. Jaeger: comprensión genealógica de Aristóteles

En contraste con la perspectiva, principalmente escolástica, que consideraba al pensamiento de Aristóteles como un sistema acabado, Werner Jaeger propone un análisis basado en el método genético y la exégesis de textos, a partir del cual postula que hay que concebir la filosofía aristotélica como un proceso “evolutivo”, con cambios y correcciones que responden al desarrollo de Aristóteles como pensador y a los acontecimientos que rodearon la escritura de su obra. Con esta propuesta, Jaeger intenta superar las discrepancias y dificultades interpretativas propias de concebir al pensamiento aristotélico como un sistema rígido e invariable; asimismo, abre la discusión sobre el orden correcto del corpus que se preserva de Aristóteles y acerca de la autenticidad de algunas obras.

En la monumental obra donde expone su interpretación², Jaeger divide el desarrollo de la filosofía de Aristóteles en tres etapas: una etapa platónica, correspondiente con su estancia en la Academia; una etapa ontológica, desarrollada en sus viajes; y una etapa madura correspondiente con su vida en el Liceo y centrada en la reflexión sobre las ciencias particulares.

A lo largo de su trabajo Jaeger se concentra en exponer el contexto y parte del contenido conceptual de determinadas obras, intentando fundamentar su propuesta “evolutiva” del sistema aristotélico. Sin embargo, este formato complica el rastreo del abordaje que Jaeger hace de ciertos temas particulares en Aristóteles: específicamente, el problema de la verdad no es revisado con detenimiento, en gran medida porque algunos escritos donde Aristóteles menciona en más ocasiones dicho problema no son revisados por Jaeger, por ejemplo, tratados como *Las Categorías* y *Sobre la interpretación* son omitidos en el cuerpo de su texto³.

Dado que en *Metafísica* también hay pasajes donde Aristóteles habla acerca de la verdad, especialmente en el capítulo 10 del libro IX, es relevante identificar el lugar que Jaeger le otorga a esta discusión. El exégeta dice acerca de la *Metafísica* que, aunque se conforme de diversos textos escritos en épocas diferentes, se trata de una obra que responde a un único proyecto de Aristóteles. Ahora bien, en su discusión respecto a los primeros textos redactados de la *Metafísica*, Jaeger aborda en el libro VI la cuestión de los diversos sentidos de “ser” que ahí se presentan, entre los cuales se encuentra el “ser” en cuanto “ser verdadero”⁴, pero Jaeger no se detiene mucho en este asunto y lo único que dice al respecto es: “Aristóteles discute entonces lo accidental y a continuación el ser en el sentido de la verdad o falsedad de los juicios. Este corto pasaje se extiende hasta el final de E”⁵.

Posteriormente, Jaeger le dedica sólo un párrafo a discutir IX 10⁶. Ahí destaca la presencia de dos sentidos de verdad reconocidos por Aristóteles: en primer lugar, la verdad

² Werner Jaeger, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1946).

³ De hecho, Jaeger considera que el texto de las *Categorías* fue escrito por los discípulos de Aristóteles, después de la muerte del maestro, aunque la teoría de las categorías sí sea propia del Estagirita y esté presente en la obra del mismo. Véase Jaeger, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 58.

⁴ Cfr. 1027b15-1028a5.

⁵ Werner Jaeger, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 234.

⁶ Cfr. Werner Jaeger, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 236 y 237.

Existe un estudio previo por parte de Jaeger que profundiza más la discusión de *Metafísica* IX 10: Werner Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. (Berlín: Weidmann, 1912). Sin

“en sentido corriente”, que se entiende como el resultado de asociar correctamente un sujeto con su predicado, tratándose entonces de la verdad propia de los enunciados asertivos o proposiciones; y, por otro lado, Jaeger identifica un “sentido metafísico de la verdad” que, de acuerdo con su lectura, se trata de una verdad que se presenta mediante una “aprehensión intuitiva” del aspecto formal de las cosas, la cual no sucede en el pensamiento discursivo; esta forma de aprehensión donde se presentaría la “verdad metafísica” se trata más propiamente de una especie de “visión intelectual” parecida a la percepción sensible. Para Jaeger, esta concepción de la verdad entendida como la aprehensión de las formas, es heredada de la postura con respecto a la contemplación de las Ideas en la filosofía de Platón⁷.

Jaeger intenta mostrar que Aristóteles agregó este pasaje al final del libro IX de la *Metafísica*, después de los libros VII, VIII y IX (ZHΘ), a manera de transición hacia la doctrina de la realidad de lo suprasensible que se desarrolla en los libros siguientes del compendio, específicamente del libro X al XIV. Por tal motivo la discusión sobre la verdad en sí misma es breve y secundaria con respecto a la idea que Jaeger intenta argumentar.

Aunque resulta interesante la distinción entre dos conceptos de la verdad diferentes, Jaeger no se detiene demasiado en el asunto, dejando abiertas diversas interrogantes: por ejemplo, ¿en qué consiste exactamente cada concepto de verdad?, ¿cómo se relacionan entre sí ambas concepciones de la verdad?, o ¿qué papel juega cada una en el desarrollo del pensamiento aristotélico? De manera que se vuelve notorio el hecho de que en esta obra Jaeger no discute hondamente el problema de la verdad en Aristóteles. Tal omisión, cuando menos parcial, sugiere que para Jaeger el problema de la verdad no es un asunto central en el sistema filosófico de Aristóteles. Por tales motivos, hace falta revisar lo que otros exégetas han pronunciado al respecto, con el propósito de encontrar elementos que profundicen la discusión al respecto.

embargo, no se pudo acceder a dicho texto para la presente investigación, pero es posible asumir que las conclusiones del mismo se incluyen en la mención hecha por Jaeger en la obra que se analiza ahora.

⁷ Confróntese con la discusión desarrollada en el capítulo 2 de la presente investigación.

3. Ingemar Düring: análisis minucioso de la obra aristotélica

En la obra titulada *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*⁸, Ingemar Düring continúa la ruta trazada por el criterio “evolutivo” de Jaeger; su exposición es minuciosa y se guía a partir de los problemas específicos que Aristóteles trata en sus numerosas obras, pero de acuerdo al orden particular que Düring propone para dichas obras. Así, la exposición inicia por el estudio de los tratados lógicos, a saber: *Categorías*, *Sobre la Interpretación*, *Tópicos*, *Primeros Analíticos* y *Segundos Analíticos*, debido a que Düring los posiciona como escritos tempranos de Aristóteles. Es, pues, en estas obras donde principalmente se encuentran las reflexiones aristotélicas acerca del lenguaje, la significación, la proposición, los principios de la deducción, la inducción y las bases para lo que él denominó “ciencia” (ἐπιστήμη). En este contexto, en relación con la caracterización de los enunciados asertivos, donde se introduce el concepto de la verdad. Por tal motivo requiere de especial atención la lectura que hace Düring de dichos textos lógicos en el capítulo que titula “Lenguaje, opinión y verdad”⁹.

Entre las razones expuestas por Düring para tomar como punto de partida de su análisis el *Órganon*, menciona que estos textos deben ser de los más antiguos y tempranos que se conservan del filósofo griego, por lo que la teoría que ahí se plantea se encuentra presupuesta en la mayoría de las demás obras de Aristóteles¹⁰. Según Düring, resulta importante tener en cuenta este aspecto, en primer lugar, por las similitudes y críticas que hay en las teorías aquí planteadas y las teorías platónicas sobre los mismos temas; lo cual sería evidencia de que Aristóteles escribió dichos tratados inserto en las discusiones que ocurrían en la Academia, cuando él aún formaba parte de la misma. En segundo lugar, ubicar la época a la que pertenecen dichas ideas orienta la comparación de lo aquí expuesto frente a otras obras de Aristóteles que Düring ubica en etapas posteriores, en donde reaparecen algunos temas.

Ahora bien, bajo la lectura de Düring, *Las Categorías* ofrece un análisis de los diferentes tipos de palabras, sus determinaciones conceptuales y la función semántica que

⁸ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966).

⁹ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 95-192.

¹⁰ En esto Düring difiere de Jaeger. Véase la sección de este capítulo donde se expone la perspectiva de Jaeger.

cada una realiza en el enunciado. De acuerdo con el exégeta, el trasfondo de la obra es la discusión que había en la Academia acerca del concepto “ser” como existencia y “ser-así” como atribución de una cualidad determinada; por lo que la teoría aristotélica de las categorías constituye un intento de responder a tal discusión distinguiendo entre lo que “es en sí” y lo que “es” en relación con algo. Aristóteles investiga semánticamente los conceptos de sustancia¹¹, cualidad y relación, donde la sustancia representa la primera y fundamental categoría, siendo la única categoría que “es en sí”, mientras que el resto de categorías sólo “son” en relación con la sustancia; esto quiere decir que los términos pertenecientes a la categoría de sustancia representan el tipo de palabras que refieren a cosas realmente existentes por sí mismas, por lo que la sustancia funciona como sujeto de la oración del cual se predicán el resto de categorías. Aunque la sustancia es el tipo de término que primordialmente designa individuos concretos o cosas singulares, en un segundo momento también se consideran como sustancias a los términos universales de género o especie que designan a un conjunto de individuos, pero Aristóteles los considera sustancias secundarias. No obstante, un paso decisivo en el pensamiento de Aristóteles que lo distanció de la filosofía platónica, es que considera que los universales no tienen validez ni existencia independiente, sino que solamente existen en la medida en que refieren a por lo menos un elemento individual concreto, que para Aristóteles es lo único realmente existente. Según Düring, el resto de categorías que corresponden a cualidades no permanentes predicables de la sustancia corresponden con lo que posteriormente Aristóteles designará como accidentes.

De acuerdo con esta lectura, en los escritos lógicos la sustancia y el resto de categorías son principalmente entendidas semánticamente y no ontológicamente, lo cual contrasta el enfoque de pensadores previos como Parménides y Platón. Düring apunta: “[...] hay que sostener que el escrito no describe ningún orden del ser. Varias veces observa Aristóteles en esta obra, que la predicación únicamente imita a la realidad y que sólo la existencia es fundamento para el ser-verdadero.”¹² Pero, a pesar de que en el marco de la

¹¹ Aunque Düring prefiere usar el término griego, tradicionalmente *οὐσία* se traduce como ‘sustancia’, traducción que se empleará en el presente trabajo.

¹² Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 107.

Por “ser-verdadero” habría que entender ser-existente o ser-real, en contraste con el “ser” como término lingüístico, por lo tanto, la expresión de “ser-verdadero” que usa Düring en esta cita es diferente a la que se discute posteriormente en relación con el escrito VI y IX de la *Metafísica*.

discusión que se desarrolla en estos textos las categorías son entendidas mayormente en sentido lingüístico, no está completamente desvinculada una interpretación ontológica; de hecho, Aristóteles parte de los conceptos aquí postulados para desarrollar su ontología posterior. Esto apunta a que hay un doble sentido en la teoría de las categorías: semántico y ontológico.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre los términos lingüísticos y la realidad objetiva? Düring declara: “[...] todos los predicados de la verdadera realidad se expresan en las diez categorías. La verdadera realidad es algo existente por sí. Pero Aristóteles se halla aún aprisionado en la idea de que la estructura del proceso mental es una copia de la estructura de la realidad”¹³. Esto constituye el principio de una concepción de la verdad, pero Düring no profundiza en este punto ni explica las razones por las que considera problemática la concepción de la verdad que Aristóteles sugiere en esta obra. Aun así, señala en una nota que en *Metafísica* IX 10 se expone un concepto de verdad más maduro. Más adelante se revisará la interpretación de Düring de tal exposición, en el marco de discusión de la *Metafísica*. Por ahora es pertinente revisar la exposición que hace Düring de *Sobre la interpretación*, obra en la que Aristóteles desarrolla más explícitamente el concepto de la verdad que sostenía en este periodo de su pensamiento.

De acuerdo con Düring, el tratado *Sobre la Interpretación* se inserta en la discusión que había en la filosofía griega acerca del origen y estructura del lenguaje; específicamente, el pensamiento platónico es la influencia más importante en la postura que Aristóteles sostiene al respecto. Siguiendo la lectura de Düring, Platón postula que el significado de las palabras es fijo y establecido por un “dador de nombres”, vinculado con una “forma” o “idea”. Bajo la perspectiva platónica, la estructura del lenguaje coincide exactamente con la estructura del mundo y para acceder al “significado verdadero” es necesario el ejercicio de la dialéctica, con lo cual se encuentra la palabra correcta para cada cosa designada, es decir, la palabra que verdaderamente se vincula con la forma de la cual el objeto sensible designado es una “copia”. Düring contrasta esta posición con la de Aristóteles quien, por otro lado, entiende que el significado de las palabras se corresponde con imágenes conceptuales vinculadas a la forma o idea del objeto, pero, a diferencia de Platón, Aristóteles no concibe a las formas como modelos trascendentes, por lo que rechaza el

¹³ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 110.

anclaje entre las palabras y la realidad ontológica, comprendiendo entonces a las palabras como símbolos convencionales de las imágenes conceptuales que hay en el pensamiento¹⁴. Dichas imágenes mentales, en la interpretación de Düring, simbolizan de forma directa las cosas del mundo y son comunes para todos los hablantes, independientemente de que las palabras de su idioma que las representan sean diferentes¹⁵.

Siguiendo al autor, en este sentido es que para Aristóteles las palabras por sí solas no son verdaderas ni falsas, sino que son sólo símbolos que por separado no declaran nada acerca del mundo. La proposición o enunciado asertivo, entonces, es la única estructura significativa que puede expresar verdad o falsedad, gracias al enlace que establece entre los términos individuales. Dicho enlace se realiza mediante la palabra ‘ser’ o ‘no-ser’, que en esta obra Aristóteles entiende únicamente como cópula entre sujeto y sus predicados, es decir, entre una sustancia y sus propiedades o relaciones. Así pues, al enunciar una proposición, si los términos que se vinculan mediante el uso de la cópula “ser” están asociados con cosas y propiedades de la realidad, que a su vez están vinculadas entre sí de determinada manera que permite identificar los referentes del predicado y del sujeto, entonces se trata de una proposición verdadera; sería igualmente verdadera en el caso de “separar” términos que refieren a cosas desvinculadas de propiedades mediante el uso del “no-ser”; en cambio, es falsa la proposición en cualquiera de los casos contrarios. Es en este sentido, para que haya verdad en la estructura mental o lingüística donde se “unen” o “separan” los términos, la proposición requiere ser una especie de copia de la estructura de la realidad en la que se presenten unidos o separados los referentes de los términos tal y como lo indica el enunciado.

Cabe resaltar que en esta obra la palabra ‘ser’ es considerada por Aristóteles como desprovista de cualquier significado por sí misma, ya que no designa ningún objeto concreto. Sin embargo, como lo señala Düring, en fragmentos de la *Metafísica* hay un replanteamiento y desarrollo de la cuestión acerca del ser. Düring considera que este cambio es más maduro y satisfactorio para el propio Aristóteles y que, como se verá, implica un replanteamiento de su teoría de la significación y del concepto de verdad.

¹⁴ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 114-116.

¹⁵ Cfr. Aristóteles, *Acerca del Alma*, Libro III.

En los *Analíticos Primeros* el enfoque principal es el estudio del silogismo mientras que en los *Analíticos Segundos* el asunto principal es la investigación de los principios de la “ciencia”. Sin embargo, a juicio de Düring, hay pasajes donde se retoma parte de lo ya expuesto en *Sobre la Interpretación*, pero se desarrolla de un modo más profundo y mejor formulado¹⁶. En los *Analíticos Primeros*, Aristóteles afirma que la verdad de un silogismo depende de que cada premisa del mismo concuerde con la realidad, de manera que la verdad de las premisas garantiza la verdad de la conclusión¹⁷. Sin embargo, como lo muestra la corta extensión dedicada al tema, ni Aristóteles ni Düring profundizan demasiado en el asunto y se siente escueta la explicación de la relación de “concordancia” entre los elementos lógicos y la realidad, lo cual indica que la explicación es la expuesta en *Las Categorías* y *Sobre la interpretación*. A su vez, en el primer libro de los *Segundos Analíticos*, Aristóteles se propone fundamentar la ciencia, en particular la ciencia deductiva, a partir de la cual se obtiene conocimiento mediante cadenas de silogismos y premisas verdaderas. Para evitar un proceso infinito de demostraciones, Aristóteles postula la necesidad de establecer como punto de partida principios primeros, indemostrables, verdaderos y de conocimiento inmediato que sirvan como fundamento para el razonamiento deductivo. Estos principios han de conocerse intuitivamente y el conocimiento intuitivo de los principios es considerado siempre verdadero e indemostrable, a diferencia del conocimiento deductivo. Esto sugiere que hay otra forma en que Aristóteles se refiere a la verdad, que no se aplica a las proposiciones y que es indemostrable, pero Düring no le presta mucha atención.

Otro asunto importante que se replantea es el concepto de la existencia y la teoría de la sustancia; aquí se afirma que la existencia de la cosa concreta es indemostrable y sin más fundamento que la cosa misma, singular y concreta, es decir, la sustancia. Las propiedades, en cambio, no tienen existencia real por sí mismas y para comprenderlas es necesario conocer sus causas¹⁸. Como Düring lo nota, este replanteamiento de su teoría de la

¹⁶ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 99.

¹⁷ Cfr. Aristóteles, *Analíticos Primeros*, 46a8.

¹⁸ Düring usa el término *aition* para referirse a la teoría de las 4 *aitia*. Prefiere no usar la palabra ‘causa’, que tradicionalmente es empleada en lugar de *aitia*, ya que considera que el significado de la misma no corresponde con el de la palabra griega. De acuerdo a su propia traducción, *aition* significa, más que “causa”, “determinar la estructura”. Véase pp. 159 y 169.

sustancia lleva a que Aristóteles le de otro sentido a la teoría de las categorías en función de una nueva comprensión del término “ser”. Düring lo expresa de la siguiente manera:

A lo largo de su vida Aristóteles fue de la opinión que la cosa singular individualmente existente es lo único que tiene existencia real, es decir, expresado en su lenguaje, lo que primariamente es una *ousia*. [...] Detrás de la exposición en los capítulos 8-10 se halla su teoría de la *ousia*, que ahora él ha seguido desarrollando. Ahora entiende mejor la múltiple función del término “ser”. La doctrina de las categorías tiene ahora tres aspectos: 1) Clasificación de las especies de ser, *to einai* o *to on*, es decir, “¿de qué modos diversos se puede decir que algo existe?” 2) Clasificación de lo realmente existente, *ta onta*. 3) Clasificación semántica de las palabras. Según ello, la palabra *esti* (es) puede significar: a) existe, b) es así o así, es decir, tiene esta o aquella propiedad, c) es idéntico a¹⁹.

Con esto es posible notar el cambio que tiene la comprensión sobre el “ser” por parte de Aristóteles, la cual, en opinión de Düring, alcanza su desarrollo definitivo más tarde, específicamente en el texto VII-VIII-IX (Z-H-Θ) de la *Metafísica*.

En el capítulo titulado “Existencia y verdad”²⁰, Düring encuentra que en los escritos IV (Γ), VI (E) y VII-VIII-IX (Z-H-Θ) es discutido el concepto de la existencia y los fundamentos del ser. Ahí Aristóteles desarrolla la comprensión de la sustancia como “existencia”: además de ser la categoría fundamental, la considera principio de toda cosa individual y a la vez de todo conocimiento y afirmación sobre el mundo sensible. El concepto de sustancia se vuelve entonces el centro de la discusión y la respuesta que Aristóteles encuentra para salvar diversos problemas y proponer conceptos clave; en particular se observa, a juicio de Düring, un cambio en la concepción del concepto de verdad.

La primera mención relevante del concepto de la verdad ocurre en el libro IV, donde Aristóteles estudia el “ser en tanto que es” como objeto de la filosofía primera. Esta aclaración sobre “ser en tanto que es” le permite a Aristóteles discutir contra posiciones relativistas sustentadas en la confusión alrededor de los conceptos de “ser” y “no-ser”. Justamente en este tratado se nota el giro del pensamiento de Aristóteles: en sus escritos tempranos, como ya se mencionó, entiende “ser” simplemente como una relación entre

¹⁹ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 169-170.

²⁰ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 905-960.

sujeto y predicados, pero cree que esta cópula lingüística no designa nada, es decir, entiende “ser” como “ser-así”, lo que responde a la pregunta “¿qué es X?”; ahora, en la *Metafísica*, se pregunta “¿qué es ‘es’?” y descubre en el término “ser” un sentido existencial al darse cuenta que entre todas las cosas que las categorías designan unas tienen más grado de ser que otras, a saber, las que denomina sustancias. Esta reflexión condujo a Aristóteles a la idea de que entre los diversos sentidos en que se dice “ser”, cuando se trata de una sustancia, “ser” tiene un sentido existencial y no únicamente semántico y relacional. Dicho cambio en el pensamiento aristotélico implica que la teoría de las categorías ya no se trate solamente de una teoría semántica, sino que, además de tratarse de formas de predicación, las categorías se consideren modos del ser. Al respecto Düring apunta: “En Aristóteles el término [*ousia*] es multívoco; la predicación parece tener en él desde el principio un significado ontológico. Las categorías son primordialmente formas de predicación, pero también modos de ser de lo existente”²¹.

Para entender mejor el concepto de “ser”, Aristóteles se vale de los axiomas lógicos que, de acuerdo a Düring, entiende como “proposiciones existenciales”²². De estos axiomas, discute principalmente el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido y con ello intenta aclarar las confusiones en cuanto al “ser” y al “no-ser”, concluyendo que es imposible afirmar que todo es verdadero o falso indistintamente. Como Düring menciona, el vínculo establecido entre el “ser” y la existencia real, llevan a Aristóteles a poner el acento en el contenido objetivo de las afirmaciones cuando se trata de averiguar su verdad: “Lo que quiere demostrar es que ciertas afirmaciones tienen que ser verdaderas; identifica la verdad de la afirmación y la existencia real. [...] Luego traza un paralelo entre el grado de verdad de una afirmación y la captación de “ser” de una cosa”²³. Esto sugiere que aquí el fundamento de la verdad de las afirmaciones es la existencia real de lo que se afirma.

El libro VI (E) aborda los distintos sentidos en que se habla de “ser” y uno de los que menciona es “ser como ser verdadero”. Sin embargo, el texto no profundiza demasiado en la cuestión y, en el capítulo cuarto de este libro, Aristóteles se limita a señalar que la verdad o falsedad se dan en el pensamiento y no en las cosas mismas, por lo que no se trata

²¹ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 945.

²² Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 924.

²³ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 931.

de “ser” en sentido propio, es decir, ser en tanto sustancia. Esta afirmación de que la verdad o falsedad se dan en el pensamiento Düring la vincula con lo dicho en *Sobre la Interpretación* 16a12, donde Aristóteles habla de la verdad como el proceso de unir o separar conceptos en el pensamiento. La cita en cuestión se encuentra en 1027b25-27, donde Aristóteles dice: “La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (...) sino en el pensamiento, y tratándose de las cosas simples y del qué-es, ni siquiera en el pensamiento.” Düring se detiene un poco a aclarar lo que él entiende por “cosas simples” y por qué Aristóteles dice que de ellas no hay verdad ni falsedad: argumenta, remitiéndose a VII 17, que Aristóteles opina que las cosas simples o individuales existentes, simplemente se deben aceptar, pues acerca de su qué-es no puede haber investigación alguna sino únicamente percepción simple. Ahora, entre las “cosas simples”, Düring reconoce la forma o esencia y los principios o axiomas del razonamiento, que lo que tienen en común es que para Aristóteles se conocen por intuición y no es posible demostrarlos y tampoco afirmar o negar verdad de ello ²⁴. En este sentido, Düring interpreta que la referencia a la verdad absoluta en cuanto a las “cosas simples” significa sencillamente aceptarlas, y no que se trate de un caso particular del concepto de la verdad; a diferencia de la interpretación de Jaeger que encuentra un concepto metafísico de la verdad aplicable a lo que captamos por intuición²⁵. Aristóteles, empero, posterga la discusión sobre el ser en sentido de ser verdadero, la cual Düring ubica en IX 10, donde reaparece la mención de la verdad aplicada a las cosas simples.

Düring considera que los escritos VII-VIII-IX conforman un mismo tratado, cuya línea de argumentación se guía por la pregunta “¿cómo decimos que existen las cosas sensibles?”²⁶. En términos generales, VII discute el significado de “sustancia” entendida como existencia y su relación con la definición de la cosa; además discute sobre la forma o esencia y la diferencia entre concepto y sustancia; postula también la diferencia entre un todo y la suma de sus partes. En VIII propone que la existencia de una unidad consiste en la actualización o concretización de la forma que le es propia: “Ser significa ser así y estar

²⁴ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 909.

²⁵ Cfr. Werner Jaeger, *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, 236 y 237.

²⁶ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 910.

ahí”²⁷. De esta manera, con los pares de conceptos materia-forma y potencia-acto, Aristóteles explica el cambio y la unidad en las cosas.

Finalmente, Düring aborda el libro IX, el cual habla en sobre los conceptos aristotélicos de la potencia y el acto; pero al final, en el capítulo 10, se discute sobre el ser con respecto a lo verdadero y lo falso. Sin embargo, cuando Düring se detiene a exponer este libro, no menciona siquiera al capítulo 10, al cual se había referido en repetidas ocasiones para indicarlo como el texto principal en el que Aristóteles postula el concepto de verdad más maduro. Ahora bien, que Düring no se detenga a discutir el tema con el mismo detalle que lo venía haciendo para el resto de conceptos, sugiere que para el autor dicho tema no es tan central dentro del conjunto del pensamiento aristotélico, sino que se trata de un problema secundario.

4. William David Ross: exposición de los conceptos aristotélicos

Ross también es un prestigioso especialista en la obra de Aristóteles, sus traducciones y comentarios han sido un referente importante para los estudios actuales sobre el filósofo griego. Así, en el libro titulado *Aristóteles*²⁸, Ross expone de una manera general y fluida la obra y los principales conceptos del pensamiento aristotélico, aunque su presentación no es tan minuciosa como la de Düring, coinciden en gran parte de la interpretación de ciertos aspectos de la filosofía aristotélica. De esta manera, al igual que Düring, y siguiendo la propuesta de Jaeger de un Aristóteles que se desarrolla paulatinamente, Ross arranca la presentación del pensamiento del Estagirita tomando como punto de partida el *Órganon* y la concluye abordando la *Metafísica*.

En cuanto a *Las Categorías*, Ross coincide en que los principios establecidos en este texto son la base para el desarrollo del resto de la obra en torno a la lógica: en este texto se analizan los distintos tipos de términos o palabras sin combinación, a partir de las cuales se construyen las proposiciones. Ross observa que, para desarrollar su teoría de las categorías, Aristóteles parte del uso efectivo de las formas del lenguaje, de ahí que en esta obra se reconozca solamente al nombre y al verbo como elementos constituyentes del mismo. Sin embargo, como dice Ross “El objetivo principal de Aristóteles parece que fue

²⁷ Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 213

²⁸ William David Ross, *Aristóteles*, (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1924).

aclarar la cuestión, distinguiendo los principales tipos de significación de las palabras y frases que pueden combinarse para formar una oración. Y al hacerlo llegó a la primera clasificación conocida de los principales tipos de entidad implicados en la estructura de la realidad”²⁹. Esto indica nuevamente que la teoría de las categorías ya plantea un vínculo estrecho entre el lenguaje y las cosas de la realidad objetiva, dado el doble aspecto que cumple dicha teoría en el sistema aristotélico.

En la discusión sobre *Las Categorías*, Ross comenta un poco sobre cómo es captado el significado de las palabras que se correlacionan con los objetos: explica que para Aristóteles ocurre un contacto directo con el objeto, una aprehensión simple y directa del significado de los términos, lo cual remite al conocimiento intuitivo (νόησις). Tal aprehensión es infalible al tratarse de sustancias simples, por lo que Ross considera que catalogar este tipo de aprehensión intuitiva como “verdadera” es válido sólo en el sentido más amplio y laxo de la palabra “verdad”. Para Ross, este “contacto con el objeto” es del que Aristóteles habla en *Metafísica IX 10*³⁰, coincidiendo con la interpretación de Düring al rechazar la posibilidad de un concepto metafísico de la verdad referida a las sustancias simples. Ross piensa que las entidades pueden considerarse simples en dos sentidos: primero, si no hay composición de materia y forma o si no se pueden analizar en sus elementos de género y diferencia específica; por lo tanto, la sustancia y las demás categorías son aprehendidas intuitivamente en el sentido señalado.

Ross considera que en *Sobre la Interpretación* Aristóteles se compromete con un esquema del conocimiento representativo, donde el significado de las cosas en el pensamiento (o “afecciones del alma”) es entendido como si se tratara de conceptos aislados en la mente. Bajo este esquema, hacer un juicio o aseveración consiste en establecer “uniones” o “separaciones” entre dichas afecciones del alma, mas no en captar dichas conexiones de la realidad. En estos términos, la verdad consiste en que el pensamiento una o separe conceptos que se correspondan con sus respectivos objetos de la realidad, y que a su vez estos objetos estén relacionados análogamente entre sí como lo indica el enunciado asertivo. Ross, empero, critica esta concepción de la verdad fundamentada en la unión o separación de conceptos en la mente, dice:

²⁹ William David Ross, *Aristóteles*, 41.

³⁰ William David Ross, *Aristóteles*, 43 y 44.

Pero, en la medida en que se describe al juicio como antítesis o separación de conceptos, la doctrina implícita de la verdad y de la falsedad es que un juicio es verdadero cuando une entre sí dos conceptos A', B', que son respectivamente la "imagen" de dos elementos asociados de la realidad A y B, o cuando "separa" dos conceptos que son respectivamente la imagen de dos elementos disociados de la realidad. Y es falso en los dos casos contrarios. Esta grosera concepción de la verdad como correspondencia no representa, sin embargo, el mejor pensamiento de Aristóteles sobre la materia. En otra parte, abandonando enteramente su noción de los "conceptos" que estarían como depositados en la mente para ser reunidos entre sí o separados unos de otros, declara que el pensamiento se dirige directamente a la realidad, y dice simple y acertadamente que el juicio es verdadero cuando afirma como realmente unidos entre sí elementos de la realidad que lo están verdaderamente, o como realmente separados elementos que están separados en la realidad. Expresarse así es expresar, en cierto sentido, una concepción de la verdad como correspondencia, pero su concepción está libre de la noción de una estructura del pensamiento que realmente copia la estructura de la realidad³¹.

En opinión de Ross, la segunda opción es una mejor concepción de la verdad, la cual ubica también en *Metafísica* IX 10 y al inicio del capítulo 7 del libro IV. Esta concepción no implica que el pensamiento una o separe conceptos, sino que capte las conexiones existentes entre los elementos de la realidad y simplemente las afirme o las niegue. No obstante, en esta parte de la exposición no se detiene a explicar con detalle el alcance de las dificultades de la primera concepción de la verdad en *Sobre la interpretación*, y tampoco le dedica otra parte de su estudio a exponer lo dicho en esos textos de la *Metafísica* y mostrar detenidamente las ventajas que representa la postura ahí sostenida frente a la concepción anterior. De hecho, la cita comentada es la única parte en que Ross discute un poco el problema de la verdad en Aristóteles.

En cuanto al concepto de "ser", Ross coincide en que durante esta etapa temprana de su obra Aristóteles aún no entiende del todo la relación entre el significado existencial del término y el meramente copulativo, pero sí identifica que justo en el término "es" se da

³¹ William David Ross, *Aristóteles*, 45 y 46.

la conexión entre los elementos de una aseveración, por lo que se trata de algo distinto tanto del sujeto como del predicado³².

Por otro lado, en cuanto a los escritos de la *Metafísica*, Ross comenta que Aristóteles en estos tratados discute larga y detenidamente el concepto de “ser”. En palabras de Ross:

“Ser” no es un atributo que pertenece exactamente en el mismo sentido a todo lo que es. Existe sólo un género de ser que *es* en el más estricto y completo sentido de la palabra, a saber: la substancia; y todos los otros objetos *son* simplemente en virtud de una relación definida con la substancia en tanto que cualidades de la substancia, relaciones entre substancias, y así sucesivamente³³.

De acuerdo con Ross, cuando en *Metafísica* VI Aristóteles menciona los distintos sentidos en que se dice ‘ser’, el “ser en el sentido de verdad” es considerado como fuera de la discusión con respecto al sentido fundamental de “ser”, ya que el ser como “ser verdadero” tiene más que ver con el espíritu que con la realidad. Aunque Ross da cuenta de la consideración que hace Aristóteles con respecto a hablar de “cosas verdaderas” o “cosas falsas”, para el exégeta, se trata de usos equívocos de los términos “verdadero” o “falso”, ya que finalmente “cosa verdadera” sólo significa “cosa existente” y viceversa³⁴. Esto indica que para Ross sólo se trata legítimamente del concepto de la verdad cuando Aristóteles se refiere a las proposiciones o creencias; así, hablar de “cosas verdaderas” o la verdad referida a la intelección o intuición, se trata de casos donde se hace un uso laxo de la palabra “verdad”.

Finalmente, más allá de los interesantes pero breves comentarios respecto al concepto de la verdad en Aristóteles que se acaban de citar, Ross no discute el asunto con mayor extensión; ni siquiera se detiene en el texto de *Metafísica* IX 10, donde había indicado que se encuentra la versión del concepto de verdad mejor lograda.

³² William David Ross, *Aristóteles*, 47 y 48.

³³ William David Ross, *Aristóteles*, 224.

³⁴ William David Ross, *Aristóteles*, 236 y 237.

5. Conclusiones del capítulo 1

Teniendo dos alternativas de acercamiento al concepto aristotélico de la verdad, una fragmentaria y evolutiva, y otra unitaria y sistemática, en este capítulo es revisada la primera postura de la mano de prestigiosos aristotélicos como lo son Jaeger, Düring y Ross. En el caso de Jaeger, quien inauguró la interpretación evolutiva de Aristóteles, se ve cómo el abordaje que hizo del concepto aristotélico de la verdad es breve y al margen de otros temas. Sin embargo, en las pocas líneas que le dedica al asunto, defiende la opinión de que Aristóteles tiene dos conceptos de la verdad diferentes: la verdad aplicada a los enunciados asertivos y la “verdad metafísica” aplicada a la aprehensión intuitiva de las formas o esencias. No hay, empero, un comentario más amplio para caracterizar cada concepto de la verdad y determinar los requisitos y alcances de cada uno.

Düring, por otro lado, reconoce la importancia de la teoría de las categorías como punto de partida para las teorías lingüística y ontológica en Aristóteles, y por lo tanto para el concepto de la verdad: destaca el papel fundamental del concepto de sustancia frente al resto de categorías y la comprensión del concepto del “ser”. Por este motivo se le dedica especial atención al desarrollo que Düring muestra de estos conceptos a lo largo de los tratados lógicos y de la *Metafísica*. Con ello se expone que para Düring la única posible instancia donde se da la verdad son los enunciados asertivos, rechazando la posibilidad de una “verdad metafísica”; por lo que considera que cuando Aristóteles habla de la verdad referida a “sustancias simples” y los primeros principios aprehendidos mediante intuición, no se trata del sentido propio y específico de la palabra “verdad”, sino de un sentido laxo que significa más bien que son cosas de las cuales no puede haber verdad ni falsedad propiamente dicha, sino que se aceptan directamente. Además, Düring sugiere que el esquema del concepto de la verdad desarrollado en los textos lógicos es problemático por considerar que la estructura de mental de los conceptos debe ser idéntica a la estructura de la realidad. No obstante, no hay mayor discusión al respecto, por lo que no quedan plenamente explícitas las razones de Düring para considerar problemático tal concepto de la verdad ni para rechazar que haya en Aristóteles dos concepciones estructuralmente diferentes de la verdad.

Ross también destaca la importancia de la teoría de las categorías y su doble carácter, lógico y ontológico, en la filosofía aristotélica. Además, comenta, con respecto de la

manera en que los términos simples desarrollados en *Las Categorías* adquieren su significado y remitiendo al texto de *Acerca del Alma* III, que el significado de los términos se adquiere a través del conocimiento intuitivo de las “naturalezas simples”. Sin embargo, al igual que Düring, no parece estar de acuerdo con sostener que hay un concepto de la verdad propio de este tipo de conocimiento intuitivo, sino que se trata de un uso muy general del vocablo “verdad”. Por otro lado, considera que la teoría de la verdad sostenida por Aristóteles en los tratados lógicos es problemática al consistir en que el pensamiento establezca las uniones o separaciones entre los conceptos del enunciado asertivo; para él es preferible la concepción de la verdad expuesta en *Metafísica* IX 10, donde interpreta que la verdad consiste en captar las uniones o separaciones entre los elementos de la realidad y luego afirmarlas o negarlas. El problema es que en su estudio de la *Metafísica* no hay mayor discusión sobre ese capítulo específico, quedando un tanto corta la exposición de su interpretación sobre el concepto aristotélico de la verdad y los contrastes que encuentra.

A pesar de tener en mente un panorama amplio de la obra y pensamiento de Aristóteles y haber encontrado en líneas muy generales los principales aspectos y algunos problemas de interpretación alrededor de la concepción de la verdad en Aristóteles, los resultados encontrados a lo largo de este capítulo resultan escuetos e insatisfactorios para aclarar el problema en cuestión. Por este motivo es pertinente adentrarse en otro tipo de estudio sobre dicho concepto, para lo cual se presenta a continuación la investigación de Alejandro Vigo sobre el concepto de la verdad en Aristóteles, quien ofrece un intento de sistematización con un desarrollo más profundo y amplio sobre dicho problema y sus matices.

Capítulo 2: Concepto de verdad teórica en Aristóteles: reconstrucción de Alejandro Vigo

1. Introducción

Ante la dificultad de investigar la teoría de la verdad aristotélica, debido a la escasez de textos que la desarrollen y a las aparentes contrariedades entre pasajes de la inmensa obra del Filósofo, se abre una primera posibilidad de acercamiento que procura comprender dicho concepto de acuerdo a la etapa del desarrollo filosófico de Aristóteles a la que pertenece la obra donde aparece alguna mención del concepto de la verdad. En consecuencia, esta perspectiva admite la posibilidad de ruptura e inconsistencias entre pasajes que provengan de etapas distintas. Esta posición es asumida por exégetas como Jaeger, Düring y Ross, pero resulta que, dentro del grueso de sus estudios sobre Aristóteles, el tratamiento que le otorgan al concepto en cuestión es breve y en ocasiones se le otorga un lugar trivial. Por esta razón, con el propósito de tener un acercamiento más amplio, resulta necesario explorar otro tipo de análisis al concepto de la verdad aristotélico que haga un estudio minucioso y profundo del mismo. Esta posibilidad la ofrecen pocos autores, entre los que destaca Alejandro Vigo³⁵, quien, a partir de una reconstrucción sistemática, intenta hacer coherente su interpretación del concepto aristotélico de la verdad con el pensamiento de Aristóteles en su conjunto, asumiendo que dicho concepto es consistente a lo largo de la obra del filósofo griego. Por estos motivos, en el presente capítulo se estudia detenida y críticamente la propuesta de Vigo.

En primer lugar, se examina la interpretación que ofrece Vigo del concepto de la verdad referente a “lo simple”, al cual denomina “verdad pre-proposicional”³⁶. Se repasan los requerimientos, estructura y alcances de dicho concepto, sobre todo en cuanto a la relación que mantiene con el proceso de significación de los términos y con el otro

³⁵ Alejandro G. Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática” en *Estudios aristotélicos*, 2ª ed. (Pamplona: EUNSA, 2006), 107-154.

³⁶ A lo largo de este trabajo se empleará indistintamente la denominación de “verdad pre-proposicional” y “verdad de lo simple”, prefiriendo ésta última en la mayoría de menciones.

concepto de verdad reconocible y aplicable a “lo complejo”, el cual es propio de los enunciados asertivos o proposiciones. Esta lectura se complementa, además, con un breve repaso de la teoría de las categorías, su papel lógico y ontológico dentro del pensamiento aristotélico y la caracterización que ahí se hace de los términos simples. Asimismo, se amplía la discusión con respecto a la explicación aristotélica de la percepción en el alma humana y su papel en el esquema de significación de los términos y la “verdad de lo simple”. Esta revisión lleva a reconsiderar el alcance del concepto propuesto por Vigo, e incluso a dudar de que sea necesario postular un concepto propio de la verdad para referirse a la significación e intelección del aspecto “simple” o formal de los objetos.

Posteriormente, se aborda la reconstrucción que hace Vigo de la “verdad de lo complejo” aplicada a los enunciados asertivos, haciendo hincapié en la interpretación del concepto de “composición” en sentido amplio que Vigo propone para explicar la unión entre sujeto y predicado en las proposiciones tanto afirmativas como negativas. Se muestra cómo esta interpretación lleva a Vigo a sostener que el esquema de la verdad aristotélica se basa en la relación de “isomorfía” entre la estructura de los enunciados asertivos, conformada por sujeto y predicado, y la estructura ontológica, compuesta por objeto y propiedades. Asimismo, se explora la manera en que funciona esta concepción de la verdad en cada tipo particular de enunciado asertivo.

Esta investigación, por lo tanto, examina la manera en que Vigo pretende conectar coherentemente los diversos pasajes donde Aristóteles habla de la verdad, sin la necesidad de suponer una ruptura en la concepción que se tiene del tema entre los diversos textos, ofreciendo, además, un esquema que intenta ser consistente y más explicativo que el encontrado en los tratamientos evolutivos al pensamiento de Aristóteles.

2. Verdad de lo simple

Si bien al hablar de la verdad y la falsedad Aristóteles habitualmente lo hace en referencia a enunciados asertivos compuestos por sujeto y predicado, hay algunos pasajes en los que se insinúa la posibilidad de un tipo de verdad propia de entidades simples, particularmente destaca el pasaje de 1051b17-1052a4, en *Metafísica* IX 10. Vigo se basa en este pasaje para su interpretación de la “verdad de lo simple” e intenta mostrar que dicho

concepto es consistente con la verdad de los enunciados y que incluso es un requerimiento de la misma.

Previo al pasaje mencionado, donde se menciona la verdad de lo simple, Aristóteles habla sobre el concepto de “ser” en tanto “ser verdadero” o “ser falso”, lo cual se vincula con lo prometido en *Metafísica* VI 4³⁷; en seguida habla de la verdad y falsedad en términos de composición y división, caracterizando lo que para Vigo es la definición más acabada que da Aristóteles de la verdad de lo compuesto³⁸, sin embargo, ese es un tema que se desarrollará posteriormente. Ahora, volviendo al tema en cuestión, Aristóteles expresa: “Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición, ¿qué es ‘ser’ y ‘no ser’, y la verdad y la falsedad? Desde luego, no se trata de algo compuesto que, por tanto, sea cuando esté unido y no sea cuando esté separado, como es ‘la madera blanca’ o ‘la diagonal inconmensurable’”³⁹. No queda completamente claro a qué se refiere con los “elementos carentes de composición”, pero por los ejemplos que usa para referirse a lo compuesto y contrastarlo con lo simple, se puede inferir, como lo indica Vigo⁴⁰, que lo que Aristóteles tiene en mente al hablar de lo “no compuesto” es justamente el mismo tipo de elementos que se combinan en los enunciados de sus ejemplos, es decir, cosas como “madera”, “blanca”, “diagonal” e “inconmensurable”; aunque es incierto si con esto Aristóteles se refiere a elementos ontológicos no compuestos o a términos lingüísticos simples.

Para determinar qué se debe entender por “lo simple”, Vigo divide la pregunta, por un lado, en cuanto al “ser”, apuntando a las entidades ontológicas y, por otro lado, la pregunta con respecto a lo verdadero o lo falso referida a los términos simples. Sin embargo, la distinción entre el ámbito ontológico y lógico es particularmente compleja en la filosofía aristotélica y presenta características muy particulares en la teoría de las categorías, donde se caracterizan los términos simples. Por estos motivos, resulta necesario repasar brevemente el tratamiento que le da Aristóteles a este tipo de elementos.

2.1. Términos simples

³⁷ Aristóteles, *Metafísica* VI 4, 1027b28-29.

³⁸ Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 113-116.

³⁹ Aristóteles, *Metafísica* IX, 1051b17-21.

⁴⁰ Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 138-139.

En el texto *Las Categorías* se clasifican y caracterizan los distintos tipos de palabras, entendidas como términos simples, es decir, que no están combinados unos con otros dentro de enunciados. Aristóteles los clasifica del siguiente modo: “Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien significa una *entidad*, o bien un *cuanto*, o un *cual*, o un *respecto a algo*, o un *donde*, o un *cuando*, o un *hallarse situado*, o un *estar*, o un *hacer*, o un *padecer*”⁴¹. De esta manera, se presenta la fundamental distinción entre la sustancia o entidad⁴² y el resto de categorías como cantidad, cualidad, relación, etc.; donde la sustancia, en el plano lingüístico, funciona como sujeto de la oración, mientras que las demás categorías desempeñan la función de predicados de la sustancia o sujeto.

Del mismo modo, aparece la distinción entre “sustancias primarias” y “sustancias secundarias”, donde la sustancia primaria corresponde a la única cosa que “ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto”⁴³, con lo cual Aristóteles refiere a las cosas individuales; mientras que las sustancias secundarias refieren la especie o género en los que se clasifica la sustancia primaria. Así, las sustancias secundarias pueden funcionar como nombres o como predicados, por ejemplo, al hombre individual se le puede designar con la palabra ‘hombre’, pero también se puede predicar de él la sustancia secundaria o especie de hombre; y del mismo modo se puede predicar de él que pertenece al género animal⁴⁴. En este sentido, predicar de una sustancia su género o especie equivale a predicar de ella propiedades que le son inherentes, dando lugar a una predicación esencial.

Aristóteles introduce también un segundo criterio de clasificación entre términos, distinguiéndolos como términos “singulares” o “universales” del siguiente modo: “llamo *universal* a lo que es natural que se predique sobre varias cosas y *singular* a lo que no, v.g.: *hombre* es de las <cosas> universales y *Calias* de las singulares”⁴⁵. Por lo tanto, la sustancia primaria debe considerarse un término individual, mientras que el resto de categorías, que equivalen a los posibles géneros, cualidades o relaciones que se pueden predicar de la sustancia primaria, entran en el dominio de los términos universales.

⁴¹ Aristóteles, *Categorías*, 1b25-27

⁴² La traducción de la obra de Aristóteles utilizada en este trabajo nombra ‘entidad’ al concepto de *οὐσία*, pero en este trabajo se mantendrá el uso de ‘sustancia’, en sintonía con la tradición aristotélica. Véase Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I*, Trad. M. C. Sanmartín (Madrid: Gredos, 1982), 33.

⁴³ Aristóteles, *Categorías*, 2a12.

⁴⁴ Cfr. Aristóteles, *Categorías*, 2a11-19.

⁴⁵ Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 17a39-40.

Ahora bien, importantes especialistas en la obra aristotélica coinciden en que la teoría de las categorías no se trata solamente de un sistema de clasificación de términos y su función en el ámbito semántico, sino que al mismo tiempo funciona como un sistema de clasificación de los distintos modos de existencia que puede tener el referente de un término⁴⁶. De esta manera, Aristóteles concedería que tanto los singulares como los universales tienen determinada forma de existencia, además del papel semántico que cumplen⁴⁷. Una correlación tan estrecha entre palabras y cosas del mundo extralingüístico implica que para Aristóteles la realidad es accesible al lenguaje y al pensamiento, de modo que los elementos básicos del lenguaje deben mantener un vínculo estrecho con las entidades ontológicas a las que simbolizan, lo cual aplica tanto para los términos singulares como para los universales.

La ontología aristotélica es un tema complejo que excede el alcance de la presente investigación. Por este motivo, para los propósitos del capítulo, se partirá de los elementos en los que se basa el propio Vigo para realizar su reconstrucción de la teoría de la verdad⁴⁸. Él destaca que en Aristóteles se encuentra una ontología de las cosas, donde el sujeto ontológico básico es la sustancia primaria, esta sustancia es realmente existente y al mismo tiempo se corresponde con la sustancia entendida como término lingüístico de las categorías; además, la sustancia está determinada en su ser por la esencia, la cual hace que cada sustancia sea lo que es y no otra cosa. Sin embargo, en la realidad las sustancias se encuentran acompañadas de propiedades, esenciales o accidentales; estas propiedades, aunque son reales, no tienen existencia por sí mismas a menos que se encuentren instanciadas en una sustancia. En este sentido, como ya se mencionó, la categoría de sustancia representa la única cosa realmente existente que “es” en sí misma y de forma independiente, por lo que se le considera la unidad ontológica básica; mientras que el resto de categorías dan cuenta de las diferentes propiedades universales cuyo “ser” depende de si se presentan en una sustancia o no.

⁴⁶ Cfr. Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 110, 917, 918 y 931; William David Ross, *Aristóteles*, 39-44; Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 153.

⁴⁷ Cfr. William David Ross, *Aristóteles*, 243; Paolo Crivelli, “Aristotle on signification and truth”, en *A Companion to Aristotle*, ed. por G. Anagnostopoulos (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009), 81.

⁴⁸ Véase: Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 115-116.

Como se comentó anteriormente, a la teoría de las categorías se le atribuye un doble carácter, lógico y ontológico, ya que los términos se correlacionan estrechamente con las entidades y propiedades realmente existentes, singulares o universales, clasificando los diversos modos de existencia que caben en la ontología aristotélica. Por lo tanto, se asume que Vigo tiene este esquema en mente al afirmar que el concepto aristotélico de la verdad debe ser coherente con una ontología como la que Aristóteles sostiene y que además debe explicar cómo es que los términos simples adquieren su significado haciendo referencia a las cosas del mundo⁴⁹. Por este motivo, Vigo remite al concepto de verdad de lo simple o verdad pre-proposicional con la finalidad de responder al problema de la significación y explicar dicho vínculo entre término y entidades.

2.2. Significación y Verdad de lo simple

Con el objetivo de responder al problema de cómo adquieren su significado los términos simples que conforman los enunciados, Alejandro Vigo remite al concepto de verdad de lo simple, basándose en la segunda parte de *Metafísica* IX 10 (1051b17-32). En términos generales, Vigo interpreta la verdad de lo simple como una experiencia primaria de contacto directo con los objetos y las propiedades realmente existentes, a partir de la cual se capta la esencia de los mismos y, por lo tanto, su significado. De esta manera, considera que esta experiencia constituye un momento clave en el proceso de significación de los términos y, por tanto, un requisito para la verdad del enunciado. Vigo quiere demostrar, entonces, que estos dos esquemas de la verdad son distintos en estructura y funcionamiento, pero que no son incompatibles sino complementarios⁵⁰.

Aristóteles define la verdad referida a “lo no compuesto” de la siguiente manera: “Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad, en captar y enunciar la cosa (pues enunciar y afirmar no son lo mismo)”⁵¹. Sin embargo, el propio Aristóteles no profundiza más al respecto, por lo que cabe preguntarse: ¿en qué consiste el acto de “captar y enunciar” lo simple? Para Vigo, la respuesta a dicho problema establece el puente que une al plano ontológico de las cosas con el plano lingüístico de los términos.

⁴⁹ Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 107-108.

⁵⁰ Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 137-138.

⁵¹ Aristóteles, *Metafísica* IX 10, 1051b22-25.

Para caracterizar la verdad de lo simple, Vigo se concentra en la noción de enunciar (φάναι), vinculando la expresión con la distinción establecida en *Sobre la Interpretación* 4 entre enunciación (φάσις) y afirmación (κατάφασις). En ese escrito Aristóteles se propone caracterizar al enunciado una vez definidos los componentes del mismo, a saber: el nombre (sujeto) y el verbo (predicado). El nombre es significativo por convención, al igual que el verbo; en cuanto a este último, menciona que siempre es signo de lo que se dice acerca del sujeto, lo cual indica que principalmente cumple el papel de predicado⁵². En este sentido, hay que destacar que el verbo por sí mismo también tiene un papel nominal, en la medida en que es signo de algo; por lo anterior, se puede concluir que el verbo o predicado es signo de alguna propiedad, mientras que el nombre significa alguna sustancia, en el marco del sistema de categorías previamente estipulado⁵³. Ahora, en cuanto al enunciado, Aristóteles dice: “Enunciado es un sonido significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como *enunciación*, pero no como *afirmación*. Digo que hombre, por ejemplo, significa algo, pero no que sea o que no sea (aunque sería una afirmación o una negación si se añadiera algo)”⁵⁴. Por lo tanto, los términos simples como el nombre (sujeto) y el verbo (predicado), tienen el carácter de “enunciaciones” o expresiones simples si son considerados como elementos separados uno del otro que “significan algo”, pero no indican o aseveran algo, lo cual sólo el enunciado asertivo puede significar⁵⁵. Vigo asume que, en cuanto a las enunciaciones simples, “significar algo” consiste en que éstas funcionan como términos nominales que refieren a sustancias o propiedades directamente. Esto implica que, además de la designación, la aplicación de los términos adecuados supone identificar y clasificar directa y adecuadamente al término y su referente para que se pueda vincular correctamente uno y otro elemento, constituyendo una correcta significación.

Por otro lado, la afirmación (κατάφασις), que representa el caso paradigmático de los enunciados asertivos, consiste en que “indica algo acerca de algo”, esto es, que mediante la cópula ‘es’ se vinculan el sujeto y predicado en un juicio, de tal manera que lo que se indica es que el predicado se da en el sujeto. Por lo tanto, en las aserciones en general o, en este ejemplo particular, en las afirmaciones, los términos no significan de la

⁵² Cfr. Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 16b6-11.

⁵³ Cfr. Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 16b18-20.

⁵⁴ Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 16b27-30; Cfr. 17a17.

⁵⁵ Cfr. Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 16b21.

misma manera en que lo hacen individualmente como enunciaciones, dado que en composición forman parte de una unidad significativa que comprende los términos simples y que apunta a una configuración ontológica distinta a la que refieren los términos por separado. Mientras que las enunciaciones simplemente designan entidades, las afirmaciones aseveran estados de cosas.

Ahora bien, volviendo con de la caracterización de la verdad de lo simple en *Metafísica* IX 10, Vigo vincula el sentido de la palabra enunciar (φάναι) con el concepto de enunciación (φάσις), que en el capítulo 4 de *Sobre la Interpretación* se opone a la afirmación; esta asociación lo lleva a concluir que el acto de “enunciar”, en el marco de la verdad de lo simple, alude a designar las sustancias o propiedades que se captan, identificándolas y clasificándolas mediante los términos del sistema de categorías aristotélico. Mediante este proceso quedaría establecido el significado de los términos simples usados en los enunciados⁵⁶.

En cuanto a la noción de “captar” o “tocar”, Vigo lo relaciona con el momento en que el intelecto aprehende intuitivamente o capta la forma o esencia de los objetos cognoscibles. Sin embargo, Vigo no profundiza demasiado en ello y se limita a enfatizar que dicha aprehensión no requiere ser plena e inequívoca para satisfacer las condiciones de identificación, clasificación y designación centrales en el esquema de la verdad de lo simple, de acuerdo a su interpretación. Por este motivo conviene ampliar la discusión al respecto revisando los fragmentos de *Acerca del Alma* III donde Aristóteles ahonda en el proceso de la intelección de las formas.

La referencia al tratado *Acerca del Alma* es propuesta por el mismo Aristóteles al principio de *Sobre la Interpretación*, justo después de postular lo elementos clave de su teoría de la significación en 16a3-8, donde explica que los términos simples, expresados mediante el sonido en primer lugar y, en segundo lugar, mediante la escritura, son signos y símbolos de las “afecciones del alma”, las cuales a su vez son “semejantes” a las cosas del mundo; también dice que, aunque los términos son significativos convencionalmente y cambian dependiendo del idioma, las afecciones del alma, de las que son signos y símbolos, no varían, como tampoco lo hacen las cosas del mundo. Qué son esas “afecciones del alma”

⁵⁶ Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 137-143.

y cómo se relacionan con las cosas del mundo es la cuestión que Aristóteles declara haber explicado en el tratado sobre el alma⁵⁷.

En el libro III de *Acerca del Alma* se desarrolla el esquema de la percepción; ahí se distinguen diferentes facultades del alma, entre las que destacan la sensación, la imaginación y el intelecto. Además, se agrega la distinción entre el intelecto intuitivo, concerniente a la aprehensión de la forma inteligible o esencia de los objetos y el pensamiento o razón, encargado de elaborar juicios y análisis⁵⁸. Específicamente, en los capítulos 3 y 4 Aristóteles habla sobre el papel de la sensación, la imaginación y el intelecto intuitivo en la producción de juicios: ahí explica que la facultad sensitiva aprehende las formas sensibles de los objetos y, a partir de las sensaciones aprehendidas, la facultad de la imaginación produce “imágenes” que son semejantes a las sensaciones pero que, a diferencia de éstas últimas, las imágenes perduran en el alma con independencia de las sensaciones y del objeto sensible del mundo al que asemejan. De esta manera, a partir de lo planteado en el texto, se puede inferir que las imágenes sirven de sustento para formar los conceptos con la facultad del pensamiento.

Aristóteles también menciona en repetidas ocasiones que las sensaciones percibidas son siempre verdaderas en la medida en que la percepción sea clara, a diferencia de las imágenes, las cuales pueden no corresponderse con las propiedades reales de los objetos. Esta característica distingue a la sensación de la imaginación y el razonamiento, ya que estas dos últimas facultades dan cabida a la falsedad, mientras que la percepción no⁵⁹.

En varias menciones el intelecto intuitivo es considerado semejante a la sensación, en la medida en que padece el influjo de la esencia al captar la forma inteligible del objeto,

⁵⁷ Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 16a9-10.

⁵⁸ Aunque es equivoco el empleo de los términos ‘intelecto’ o ‘pensamiento’, se puede reconocer que Aristóteles distingue entre dos tipos de intelecto o pensamiento: el primero es el que aprehende la forma inteligible de los objetos y por tanto es intelecto de lo simple, al cual se denominará intelecto intuitivo; por otro lado, está el intelecto de lo compuesto por las intelecciones simples, que funge en el análisis de enunciados, elaboración de juicios y razonamiento en general, al cual se denominará como facultad de la razón o simplemente pensamiento, distinguiéndolo de ‘intelecto’. Cfr. William David Ross, “Psicología” en *Aristóteles*, (Buenos Aires: Charcas, 1924): 156-184. <http://library.lol/main/5813B51CEF2C38AC3BA2282B162F2C50>; Blake Hestir, “Aristotle's conception of Truth: An alternative view”, *Journal of the History of Philosophy* 51 (2013): 199-207. [doi:10.1353/hph.2013.0042](https://doi.org/10.1353/hph.2013.0042).

⁵⁹ Si bien esta caracterización es debatible, debido a la distinción que Aristóteles hace entre tipos de objetos sensibles, como sensibles propios, sensibles comunes y sensibles por accidente, lo relevante ahora son las características que Aristóteles destaca de los sensibles propios, a los cuales considera sensibles “por excelencia”. Cfr. Aristóteles, *Acerca del Alma* II, 418a26-26.

volviéndose como dicha forma al menos en potencia, es decir, sin serlo en sentido actual y pleno⁶⁰. Esta característica dota de sustento formal, y por tanto ontológico, a las intelecciones⁶¹. En consecuencia, Aristóteles afirma que este tipo de intelecciones son siempre verdaderas, al igual que en la sensación.

Llegando a la exposición del capítulo 6 Aristóteles se ocupa de ampliar la explicación sobre la intelección de lo indivisible. Así, aclara que el significado del adjetivo ‘indivisible’ se puede entender en dos sentidos: según la cantidad y según la forma. Por tanto, el concepto de “lo indivisible según la forma” apunta en la misma dirección que Vigo entiende por “lo simple” o “lo no compuesto” en el marco de la discusión del concepto de verdad de lo simple en *Metafísica* IX 10, es decir, que por “lo simple” o “lo no-compuesto” Aristóteles refiere al aspecto formal o esencia de cualquier sustancia, incluyendo las sustancias inmateriales, así como a las propiedades o sensibles propios⁶². Si esto es así, entonces efectivamente Aristóteles estaría refiriéndose a la intelección del aspecto formal o esencial de las sustancias, expuesto en *Acerca del Alma* III 6, ahí donde habla de “captar” o “tocar” en *Metafísica* IX 10, tratándose en ambos casos de la verdad de lo simple. Además, en ambos textos se enfatiza la imposibilidad de la falsedad o el error tratándose de lo simple.

Sin embargo, en el pasaje final de *Acerca del Alma* III 6, surge un problema donde Aristóteles habla de la distinción entre la verdad en los enunciados compuestos y la verdad de lo simple. El fragmento dice: “Al igual que la afirmación, la enunciación (φάσις) predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto”⁶³. Esto sugiere que en este

⁶⁰ Cfr. Aristóteles, *Acerca del Alma* III, 429a15-18.

⁶¹ No queda completamente claro en *Metafísica* IX 10, cuando Aristóteles habla de lo “no compuesto”, si se refiere a las intelecciones de lo simple o a las entidades simples como tal, dado que menciona que se trata de lo que es en acto y no en potencia. Sin embargo, con base en la consideración de Vigo de que apelar a las esencias sirve para enfatizar que son ellas el criterio ontológico que le da validez a la verdad de lo simple, o en este caso a las intelecciones, en este trabajo se asume que Aristóteles en dicho texto se refiere a las intelecciones, en la medida en que de algún modo “son” las “cosas simples” que aprehenden. Aunque cabe mencionar que asumir la otra posible interpretación cambiaría el esquema aquí planteado, así como la interpretación de Vigo.

Cfr. Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 143-145.

⁶² Cfr. William David Ross, Aristóteles, 44; Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 909.

⁶³ Aristóteles, *Acerca del Alma* III, 430b28-29.

texto Aristóteles no distingue entre enunciación y afirmación en el mismo sentido que Vigo destaca en *Sobre la Interpretación* 4 y que también se sugiere en *Metafísica* IX 10; en cambio, en *Acerca del Alma* III 6, se atribuye tanto a la enunciación como a la afirmación la propiedad de referirse composiciones, donde se predica algo de un sujeto y por tanto hay posibilidad tanto de verdad como de falsedad⁶⁴.

Esta aparente inconsistencia en el uso de la palabra ‘enunciación’ problematiza la interpretación de Vigo en la medida en que enfatiza que “enunciar” los elementos simples equivale a designar, identificar y clasificar esos elementos, considerando este aspecto como el requerimiento central de la verdad de lo simple que remite al proceso de significación de los términos. No obstante, atendiendo a lo expuesto en *Acerca del Alma* y asumiendo que lo que ahí se explica sobre la intelección de lo indivisible equivale a la verdad de lo no compuesto que aparece en *Metafísica* IX 10, entonces cabe destacar que en el tratado *Acerca del Alma* no se menciona el aspecto propiamente lingüístico concerniente al acto de “enunciar” lo simple. Esta omisión genera dudas sobre la importancia de la “enunciación” en el concepto de la verdad de lo simple.

Por este motivo parece conveniente limitar la verdad de lo simple al acto de la intelección o captación de la forma y pensar en la enunciación como un paso posterior en el esquema de significación propuesto por Aristóteles. En este sentido, el proceso de la significación consistiría, a grandes rasgos, en que el alma percibe las propiedades no esenciales de un objeto a través de la sensación, mientras que el intelecto intuitivo capta la forma o esencia. Ambos tipos de aprehensión serían siempre verdaderos, pero en un sentido diferente al estipulado por Vigo⁶⁵, con la condición de que la captación se dé con claridad. Después de la intelección o sensación, en la facultad de la imaginación, se formarían “imágenes” a partir de lo captado, a las cuales Aristóteles ya les atribuye la posibilidad de falsedad. Posteriormente, el pensamiento discursivo o razón, basándose en dichas imágenes, formaría conceptos con lo que quedaría determinado el significado de los términos simples.

⁶⁴ Ross también reconoce que Aristóteles no es consistente al considerar solamente a los elementos simples como enunciaciones (φάσις), sino que en ocasiones lo aplica también a enunciados afirmativos e incluso negativos. Cfr. William David Ross, *Aristóteles*, 43 (nota 22).

⁶⁵ Posteriormente se discute la alternativa al concepto de la verdad de lo simple propuesta por Vigo.

A partir de este esquema, es posible pensar en que las “afecciones del alma”, mencionadas en *Sobre la Interpretación* 1, corresponderían a las sensaciones y formas captadas por la sensación y el intelecto intuitivo, lo cual explica su objetividad por la referencia al aspecto formal de las cosas⁶⁶; mientras que la asignación de nombres sería un momento posterior que se da por el pensamiento o razón y que depende del idioma, lo que explica el componente convencionalista de la significación. Este último paso, más cercano a la expresión lingüística del significado que a la verdad del propio significado, es menos problemático asociarlo a la “enunciación” de los términos simples.

Con esta interpretación se ve que, en efecto, la verdad de lo simple constituye una condición necesaria para la correcta significación y asignación de términos simples y, por lo tanto, para la opinión verdadera, la ciencia y la prudencia⁶⁷. Además, la aparente inconsistencia en la distinción entre enunciación y afirmación no compromete tanto a la verdad de lo simple entendida como captación o intelección de las esencias; quizá por ello la falta de rigurosidad por parte de Aristóteles en el empleo de la palabra ‘enunciación’ dentro de un texto que se concentra en la intelección y no en el lenguaje y la significación. Dicha distinción, en cambio, tendría mayor relevancia ahí donde el enfoque está orientado a diferenciar tipos de expresiones lingüísticas y su particular forma de ser significativas.

Finalmente, si las intelecciones o “afecciones del alma” equivalen al significado de los términos, esto haría que dichos significados contengan de algún modo la esencia de las cosas. Si esta interpretación es correcta, en ello consistiría el vínculo estrecho que Aristóteles acepta entre el ámbito ontológico y el lingüístico, reflejado en el doble carácter de la teoría de las categorías comentado anteriormente. Por este motivo, aunque la “enunciación” no sea requerimiento para la verdad de lo simple, la objetividad del significado, derivado del anclaje ontológico que sustenta a las intelecciones, asegura la identificación, clasificación y correcta designación de la esencia captada.

Una dificultad interesante considerada por Vigo es que, si la verdad de lo simple consiste en captar la esencia de las cosas, parecería que dicho acto implica aprehender

⁶⁶ a) Para contrastar con una interpretación semejante respecto al papel de la imaginación en el proceso de significación de los términos véase: Blake Hestir, “Aristotle's conception of Truth: An alternative view”, 199-201.

b) La distinción propuesta entre intelecto intuitivo y pensamiento hace comprensible la afirmación de Aristóteles en *Metafísica* VI 4, donde dice que la verdad de lo simple no se da ni siquiera en el pensamiento. Cfr. Aristóteles, *Metafísica* VI, 1027b24-28.

⁶⁷ Cfr. Aristóteles, *Acerca del Alma* III, 427b10.

directa y plenamente la esencia en cuestión, adquiriendo el conocimiento pleno de los objetos de manera inmediata. No obstante, Vigo se inclina a pensar que la verdad de lo simple no equivale a captar plenamente la esencia de la sustancia; para él, es más como un reconocimiento de la esencia un tanto impreciso, pero suficiente para la identificación de cosas; de este modo, no es necesario asumir que la verdad de lo simple implica el conocimiento exacto y unívoco de la esencia de la cosa para que ésta pueda ser identificada y nombrada, sino que basta con captar la forma en un acto aceptablemente vago e impreciso, pero suficientemente claro para diferenciar al objeto, clasificarlo y designarlo. En este sentido, Vigo señala que no necesariamente hay contradicción al aceptar, por un lado, que la verdad de lo simple implica captar la esencia de las cosas e identificarlas correctamente, y que, por otro lado, dicha captación no sea plena y absoluta, sino incompleta y gradual. Considera que para Aristóteles el conocimiento de la esencia se adquiere de manera gradual, permitiendo diversos “niveles” de conocimiento, desde la total ignorancia hasta el pleno conocimiento de la esencia con todas sus propiedades esenciales; de manera que este esquema epistemológico da lugar a una exitosa captación, identificación y designación de las cosas sin que ello implique el conocimiento pleno de la esencia, ni que tampoco se trate de la ignorancia absoluta de la misma.

Esta interpretación menos exigente sobre el alcance del conocimiento de la esencia implicado en la verdad de lo simple, está apoyada en el énfasis que Vigo pone en el aspecto de la identificación, designación, y clasificación de los términos asociada a la noción de “enunciación”. Sin embargo, tomando en cuenta las observaciones al concepto de verdad de lo simple anteriormente mencionadas, donde se sugiere limitar el alcance del concepto a la correcta intelección de las esencias, no parecen haber motivos suficientes para determinar si Aristóteles considera que la intelección de las formas es necesariamente plena e inmediata o si admite grados de menor alcance.

2.3. Falsedad de lo simple

Recapitulando, la verdad de lo simple consiste en captar la esencia de los objetos, y a partir de ello identificarlos y designarlos correctamente. Ahora, al caracterizar la verdad de lo simple y diferenciarla de la verdad de lo compuesto en *Metafísica* IX 10, Aristóteles insiste en que, en el caso de “lo simple”, la falsedad es imposible o cuando menos

improbable: “ignorarla consiste en no captarla, ya que no cabe el error acerca del qué-es, a no ser accidentalmente”; asimismo, más adelante recalca: “no es posible, ciertamente, el error acerca de ellas [las cosas simples]”⁶⁸. Del mismo modo, en *Acerca del Alma* III 6, la postura sobre la falsedad de lo simple es expuesta en términos similares cuando dice: “La intelección de los indivisibles tiene lugar en aquellos objetos acerca de los cuales no cabe el error”⁶⁹. Y lo reafirma en el siguiente fragmento:

No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se entiende qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de ningún sujeto. Pero así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia⁷⁰.

Aquí queda claro que sólo puede haber falsedad en donde hay predicación, pero no donde hay percepción o captación intuitiva. Igualmente, en el capítulo 6 del libro II, tenemos que tanto la percepción de los sensibles propios como la intelección de las esencias son verdaderas en sí mismas, el error ocurre solamente ahí donde se hace alguna atribución a un sujeto de la sensación percibida o la forma captada.

Entonces, para justificar la posibilidad de la falsedad referida a lo simple, Vigo se vale de la distinción que el propio Aristóteles establece entre ignorancia y error: la noción de error correspondería con la falsedad propia de los enunciados que predicán algo de un sujeto, es decir, la posibilidad contraria a la verdad de lo compuesto y el sentido de falsedad que Aristóteles rechaza que pueda darse en las entidades simples; por otro lado, Vigo propone que la falsedad de lo simple debe entenderse como ignorancia de la esencia y no propiamente como lo contrario de la verdad de lo simple; más bien, la falsedad de lo simple debe concebirse como ausencia de la verdad, en la medida en que implica no haber captado la esencia en cuestión, o no haberlo hecho con la suficiente claridad.

Dado que su interpretación de la verdad de lo simple abarca tanto la captación de las esencias como la asignación de nombres y clasificación de entidades y términos, para Vigo la falsedad de lo simple implica el fracaso en dicho proceso, teniendo como consecuencia la imposibilidad de que los términos adquieran significado adecuadamente. Por lo tanto, la

⁶⁸ Aristóteles, *Metafísica* IX, 1051b21-26.

⁶⁹ Aristóteles, *Acerca del Alma* III, 430a28.

⁷⁰ Aristóteles, *Acerca del Alma* III, 430b26-31.

ignorancia de las formas o significados imposibilita formular enunciados susceptibles de ser verdaderos o falsos en el sentido de verdad o falsedad de lo compuesto, ya que los elementos del enunciado no apuntan correctamente hacia su referente.

Esta interpretación podría reforzarse con lo planteado en *Acerca del Alma*, donde Aristóteles menciona que hay casos en los que no se percibe con claridad y la percepción no es exacta, de donde resultan sensaciones falsas. Si esto aplica al proceso de intelección, la falsedad ocurre en las imágenes sólo cuando no se capta correctamente la esencia del objeto; además, apelando a la posibilidad reconocida por Aristóteles de que la facultad de la imaginación genere imágenes incluso sin sensación o sin intelección, se tiene que pueden producirse imágenes que no se asemejen o no correspondan con las propiedades sensibles o con la esencia de los objetos, impidiendo que el proceso de captación de las formas sea exitoso⁷¹. En este sentido, como lo señala Vigo, la falsedad de lo simple se corresponde con el fracaso en la designación, clasificación e identificación de objetos, impidiendo el uso correcto de los términos para formar enunciados.

Sin embargo, si ceñimos el alcance de la verdad de lo simple a las intelecciones, entonces destaca el hecho de que el propio Aristóteles no aplica la falsedad a las intelecciones, sino a las imágenes; por lo que no parece haber razones suficientes para postular un concepto de falsedad de lo simple, cuando los casos a los que podría aplicarse pueden catalogarse sencillamente como casos de ignorancia, lo cual es justo lo que Aristóteles afirma.

En este sentido, y a la luz de lo aquí discutido sobre la verdad de lo simple, parece innecesario agregar equivocidad al concepto de la verdad postulando un concepto propio aplicado a la intelección intuitiva de las formas; resulta más sencilla la interpretación que hacen Düring y Ross al considerar que cuando Aristóteles habla de la verdad absoluta en la captación de las formas o los principios de la ciencia, quiere decir que estas cosas se deben aceptar absolutamente; es decir, que cuando se capta las formas de las cosas se aceptan sin dudas de su veracidad, pues en el esquema aristotélico no hay manera de dudar de su existencia o de la capacidad del alma de percibir las⁷².

⁷¹ Aristóteles, *Acerca del Alma* III, 427b18-19; 428a17.

⁷² Cfr. Ingemar Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, 909-910; William David Ross, *Aristóteles*, 43-44.

No obstante, para seguir la lectura de Vigo y su explicación de la verdad y falsedad referente a los enunciados asertivos, en el resto del capítulo se mantendrá el uso propuesto del concepto de la verdad de lo simple en referencia al papel que juega en la adquisición del significado de los términos y cómo este proceso garantiza que el lenguaje refiera de manera objetiva al mundo.

3. Verdad y falsedad de lo compuesto

Aristóteles considera que la verdad y la falsedad, en el sentido más propio, es la que se aplica a los enunciados asertivos; así, en *Metafísica* IX 10 postula lo que para Vigo es la definición más acabada de la verdad y falsedad aplicada a lo compuesto: “dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas”⁷³. Aquí se puede ver el papel central que tiene la unión o composición y la división en el concepto de la verdad propuesto por Aristóteles; este hecho queda plasmado en diversos pasajes, por ejemplo, en 1027b19-20 dice: “lo que es en el sentido de ‘es verdadero’, y lo que no es en el sentido de falsedad, están referidos a la unión y a la división, y entre ambos, a su vez, se reparten la contradicción.”⁷⁴ Pero ¿en qué consiste tal composición o división?

3.1. Composición e isomorfía

Partiendo de la anterior definición de la verdad y la falsedad, Vigo encuentra que la composición la podemos entender en dos sentidos: en primer lugar, como la unión o división de elementos de la realidad, esto es: hay composición si una propiedad existe en

⁷³ Aristóteles, *Metafísica* IX, 1051b2-9.

Como ya se mencionó, para Ross este pasaje indica que la verdad consiste en captar la relación (unión o división) entre los elementos de la realidad y luego afirmar o negar dicha relación; en contraste con la concepción de *Sobre la Interpretación*, donde Aristóteles habla de que la mente une o separa los términos que simbolizan los elementos de la realidad. No obstante, no hay más elementos que apoyen la interpretación de Ross, por lo que el propio Vigo interpreta que se trata de la misma manera de comprender la verdad por parte de Aristóteles, de acuerdo con lo explicado en *Sobre la Interpretación*. Cfr. William David Ross, *Aristóteles*, 45-46.

⁷⁴ Alejandro Vigo también discute la definición que Aristóteles hace en 1011b25-27, donde el griego establece: “Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es”. Sin embargo, Vigo considera que esta definición de verdad es provisoria y más ambigua, estando sujeta al tema que discute en *Metafísica* IV 7, a saber, la defensa del principio de tercero excluido, y no al tema del concepto de verdad o falsedad propiamente. Cfr. Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 113-116.

determinada sustancia, y hay división si dicha propiedad no se encuentra en la sustancia; por otro lado, conectando la definición con lo dicho en *Sobre la Interpretación*, tenemos también la composición que puede haber entre términos lingüísticos al emitir juicios acerca de la realidad: así entendida, la composición consiste en atribuir al sujeto del enunciado el predicado que refiere a la propiedad, mientras que la división consiste en negar la atribución de dicho predicado al sujeto⁷⁵.

De esta manera, la verdad radica en que la estructura del juicio se asemeje a la estructura de la realidad. De acuerdo con Vigo, esta conceptualización en la que el valor de verdad del enunciado depende de que la aseveración se adecúe a la estructura de la realidad a la que refiere, consiste en una teoría adecuacionista de la verdad. De este modo, en la concepción aristotélica de la verdad entendida como adecuación, la realidad es independiente de lo que se pueda decir de ella y los términos lingüísticos son signos y símbolos de los elementos de esta realidad; además, para aseverar algo acerca del mundo es necesario que dichos términos entren en cierta composición para formar enunciados y que dicha composición o división se asemeje a la relación que se presenta en la realidad entre sustancia y propiedades. Por lo tanto, son los enunciados los que han de calificarse como verdaderos o falsos, pero en un sentido diferente y más complejo que el de la verdad de lo simple anteriormente explicado.

En *Sobre la Interpretación* 16a11-15, Aristóteles inicia la discusión sobre la composición entre términos:

Pero, así como en el alma hay, a veces, una noción sin que signifique verdad o falsedad y, otras veces la hay también, <de modo que> necesariamente ha de darse en ella una de las dos cosas, así también <ocurre> en el sonido: en efecto, lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división. Así, pues, los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v. g.: *hombre* o *blanco*, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto, el *ciervo-cabrío* significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el *ser* o el *no ser*, sin más o con arreglo al tiempo.

⁷⁵ Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 114.

Aquí para Aristóteles los conceptos de composición o división comprenden a la estructura que se forma entre al menos dos términos: un nombre que funciona como sujeto y un predicado, ambos han de ir unidos o divididos mediante la cópula ‘ser’ o ‘no ser’, respectivamente. El enunciado resultante consiste en una unidad significativa diferente de las partes que es asertivo en la medida en que indica que el sujeto posee o carece de la propiedad referida por el predicado.

Por la manera en que Aristóteles se expresa en este tratado, parece que se habla de composición exclusivamente cuando un enunciado afirma la pertenencia de cierto predicado a un sujeto uniéndolos mediante el verbo ‘es’, por ejemplo, en la aserción: “Sócrates es blanco” se une al nombre ‘Sócrates’ con el predicado de “ser blanco”; por lo tanto, la negación de dicha composición equivale a establecer la división entre un sujeto y un predicado mediante la expresión ‘no es’, aplicándolo al ejemplo anterior resulta la negación “Sócrates no es blanco”. De esta manera, a cada afirmación se le opone la correspondiente negación acerca de lo mismo, y viceversa.⁷⁶ Tenemos entonces que los enunciados asertivos requieren que haya composición o división, en el sentido explicado, para que aseveren algo.

Sin embargo, de acuerdo con Vigo⁷⁷, hay elementos para pensar que el concepto de composición es más amplio y no se restringe a los enunciados afirmativos, sino que incluso en los enunciados negativos hay composición entre términos. El punto de partida de Vigo para la reinterpretación del concepto de composición se encuentra al inicio de *Acerca del Alma* III 6, que dice: “En cuanto a los objetos en que cabe tanto el error como la verdad, tiene lugar ya una composición de conceptos que viene a constituir como una unidad. [...] se componen estos conceptos de por sí separados, por ejemplo, lo inconmensurable y la diagonal”⁷⁸. Vigo entiende que tanto la aplicación de la cópula ‘es’ como ‘no es’ entre sujeto y predicado sirve para configurar una unidad significativa diferente de los términos aislados que la componen, es decir, un enunciado asertivo, sea éste afirmativo o negativo.

Esta interpretación amplía al concepto de composición, lo cual es consistente con los diversos pasajes donde Aristóteles habla de la necesidad de la composición o unión para

⁷⁶ Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 17a31-35.

⁷⁷ Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 117-120.

⁷⁸ Aristóteles, *Acerca del Alma* III, 430a27-31. Ross parece compartir la idea de que tanto la unión de la afirmación como la separación de la negación entran en la categoría de “composición” que implica la formación de un juicio. Cfr. William David Ross, *Aristóteles*, 45-46.

que un enunciado sea considerado asertivo; por ejemplo en *Sobre la Interpretación* afirma acerca del verbo “ser” y del “no-ser” que: “cosignifica una cierta composición, que no es posible concebir sin los componentes”⁷⁹; y más adelante dice: “Es un enunciado asertivo singular el que indica una sola cosa o el que tiene unidad gracias a una conjunción”⁸⁰, con lo cual se entiende que la unidad significativa, en que consiste el enunciado asertivo, abarca tanto la posibilidad de que la aserción sea afirmativa mediante la cópula ‘es’, como que sea una aserción negativa usando la cópula ‘no-es’.

La función del ‘ser’ o ‘no ser’ en el enunciado, como cópula entre términos, resulta central debido a que le otorga al enunciado el carácter asertivo necesario para que pueda darse la verdad o la falsedad: “Necesariamente, todo enunciado asertivo <constará> de un verbo o una inflexión del verbo: y, en efecto, el enunciado de *hombre*, si no se añade el *es*, o el *será*, o el *era*, o algo semejante, no es en modo alguno un enunciado asertivo”⁸¹. Este carácter asertivo o “apofántico” tiene implicaciones ontológicas ya que las pretensiones de verdad de la aserción apuntan a que efectivamente exista lo que el enunciado asevera, como se lee en la caracterización de los enunciados asertivos, los cuales indican “acerca de si algo se da o no se da”⁸². Aunque el carácter asertivo o apofántico no se presenta en todo tipo de enunciados, ya que no cualquier composición entre términos conforma un enunciado susceptible de ser verdadero o falso, por ejemplo, la plegaria⁸³. Por tal motivo, Vigo enfatiza que, además de la condición de la composición entre términos (incluyendo la composición en las proposiciones negativas), es importante que la composición posea el carácter asertivo o apofántico a partir del uso indicativo de la cópula ‘ser’ o ‘no-ser’ para que se dé la verdad o la falsedad⁸⁴.

Retomando la definición de la verdad anteriormente expuesta, la composición o división de la configuración ontológica a la que alude el enunciado asertivo es independiente del pensamiento y del lenguaje. De acuerdo con la ontología aristotélica, dicha estructura consta, en primer lugar, de un objeto o sustancia realmente existente y determinada por su forma específica; en segundo lugar, están las propiedades que pueden o

⁷⁹ Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 16b25.

⁸⁰ Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 17a15-17.

⁸¹ Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 17a10-14.

⁸² Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 17a 23.

⁸³ Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 17a4.

⁸⁴ Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 109-113.

no presentarse en la sustancia, dando lugar al estado de cosas o hecho ontológico que Vigo esquematiza como “objeto + propiedad”. De esta manera, hay composición entre ambos elementos si es que la propiedad está presente en el objeto, mientras que hay división entre los elementos si la propiedad no se encuentre instanciada en el objeto. La configuración ontológica a la que alude el enunciado asertivo se concibe como independiente del pensamiento y del lenguaje. De acuerdo a la ontología aristotélica, dicha estructura consta, en primer lugar, de un objeto o sustancia realmente existente y determinada por su esencia o forma específica; en segundo lugar, están las propiedades que pueden o no presentarse en la sustancia, dando lugar al estado de cosas o hecho ontológico que Vigo simboliza como “objeto + propiedad”. De esta manera, hay composición entre ambos elementos si es que la propiedad está presente en el objeto; mientras que hay división entre los elementos si la propiedad no se encuentre instanciada en el objeto.

En el plano lingüístico, la sustancia ontológica es referida por los términos que funcionan como nombres o sujetos, a saber, los que pertenecen a la categoría de sustancia primaria. La correcta referencia del sujeto requiere que la forma de la sustancia sea captada, ya que la identificación de la sustancia se sustenta en la determinación de su forma. Del mismo modo, las propiedades también requieren ser identificadas, en la medida en que previamente se haya identificado la sustancia; estas propiedades son referidas mediante el predicado del enunciado. Cabe mencionar que generalmente se conoce el significado de los predicados independientemente del estado de cosas al que refiere el enunciado en cuestión, por lo que se puede reconocer si están o no instanciadas en la sustancia indicada en el momento que se da el estado de cosas al que refiere el enunciado.

En conclusión, si la estructura del enunciado (“sujeto” + “predicado”) es análoga con la estructura del estado de cosas de la realidad (“objeto” + “propiedad”), entonces el enunciado es verdadero. Se trata pues, de acuerdo con Vigo, de una relación de isomorfía entre la estructura del enunciado y la estructura del estado de cosas⁸⁵.

3.2. Enunciado afirmativo

Los casos particulares de enunciados asertivos difieren en aspectos puntuales en cuanto a la manera en que se les asigna el valor de verdad. El caso paradigmático en el que

⁸⁵ Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 114-116.

se basa la explicación del concepto de verdad del enunciado por parte de Aristóteles es el enunciado afirmativo verdadero. De acuerdo a dicho esquema, es necesario que primero se identifique correctamente al referente del sujeto del enunciado y después se corrobore la presencia de la propiedad que el predicado significa. Tenemos entonces que la identificación del referente del sujeto es crucial, ya que distinguirlo de las demás sustancias y de la propiedad constituye el paso previo para formular aseveraciones. Por este motivo, una afirmación que atribuye al sujeto cierta propiedad, si efectivamente ocurre la pertenencia de la propiedad referida por el predicado en el objeto al que el sujeto representa, entonces la afirmación es verdadera.

No haber identificado e individualizado al referente del sujeto, es decir, no haber adquirido correctamente el significado del nombre, representa el fracaso total en las pretensiones del enunciado, imposibilitando decidir si el enunciado es verdadero o falso, ya que no es posible corroborar la aseveración frente a un estado de cosas concreto. Por este motivo, Vigo entiende que el requisito de decidibilidad es imprescindible para asignar el valor de verdad a los enunciados, además de los requerimientos de composición y carácter asertivo o apofántico que antes se mencionaron⁸⁶.

Por lo tanto, decidir la falsedad del enunciado también requiere la identificación de los referentes del sujeto y del predicado. Un enunciado es falso si no ocurre la pertenencia de la propiedad mencionada por el predicado en el objeto referido por el sujeto. En otras palabras, en el enunciado afirmativo falso no se guarda la relación de isomorfía entre los elementos del enunciado y los elementos de la realidad, debido a que el enunciado expresa composición, pero en la realidad los elementos se encuentran divididos⁸⁷.

Este esquema funciona igual para los enunciados que aseveran sobre hechos pasados o hechos actualmente existentes, en la medida en que se puede acceder al estado de cosas señalado o a los registros que queden de él y decidir si el enunciado es verdadero o falso. Los enunciados acerca del futuro son un caso especial, ya que Aristóteles distingue entre al menos dos posibilidades de sucesos futuros: en primer lugar, están todas aquellas cosas que necesariamente son lo que son; mientras que, por otro lado, están aquellas cosas que son contingentes⁸⁸. En el primer caso es posible decidir si un enunciado sobre eventos

⁸⁶ Vigo, "El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática", 111-113.

⁸⁷ Vigo, "El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática", 116-122.

⁸⁸ Aristóteles, *Sobre la Interpretación*, 18a28-19b4.

futuros es verdadero o falso, pues refiere a eventos futuros que sabemos ocurrirán necesariamente, pero en el caso de enunciados asertivos acerca de cosas contingentes futuras es imposible decidir su verdad o falsedad, debido a que es imposible conocer el estado de cosas sobre el que se asevera, por lo que no cumplen con el requisito de decidibilidad.

3.3 . Enunciado negativo

Si bien en el caso del enunciado afirmativo verdadero es clara la manera en que se guarda la relación de isomorfía entre enunciado y composición ontológica, el enunciado negativo verdadero podría parecer problemático, ya que es incierto con qué estructura ontológica se vincula el enunciado que indica la no pertenencia de un predicado a un sujeto, guardando dicha relación de isomorfía. La respuesta tentativa sería postular “hechos negativos” con los que se correspondiera el enunciado negativo verdadero, sin embargo, esta es una opción sumamente problemática que no tiene respaldo en el tipo de ontología que Aristóteles sostiene. Por este motivo, Alejandro Vigo ofrece una alternativa que salva la dificultad sin comprometerse con ontologías de “hechos negativos”.

Vigo se vale de la noción de verificación indirecta⁸⁹. Si los enunciados afirmativos verdaderos deben su verdad a la verificación directa que ocurre al identificar en la estructura ontológica al referente del sujeto y después a la propiedad que el predicado atribuye; los enunciados negativos se han de verificar indirectamente, en el sentido de que la correlación entre elementos del enunciado y de la configuración ontológica no es uno a uno como en la afirmación. Identificar el objeto al que hace referencia el sujeto también es requisito para el enunciado asertivo negativo, pero la identificación de la propiedad que el predicado indica no ocurre en el caso de que el enunciado negativo sea verdadero, debido a que dicha propiedad no está presente en el estado de cosas señalado. En este sentido, la verdad de los enunciados negativos recae en la ausencia del referente del predicado, que es precisamente lo que el enunciado indica, es decir, el enunciado niega la presencia de la propiedad y no la existencia de un “hecho negativo” donde exista algún referente para el “predicado negativo”.

⁸⁹ Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 123-125.

Por lo anterior, el enunciado negativo es verdadero en referencia al hecho positivo en el que simplemente no se encuentra la propiedad que el enunciado justamente niega que esté; y del mismo modo, sería falsa la negación en caso de encontrar dicha propiedad. De manera que se vuelve importante el conocimiento previo del significado del predicado, independientemente de que se encuentre o no presente en el hecho al que el enunciado refiere.

3.4. Enunciados necesariamente y contingentemente verdaderos

Hay enunciados que refieren a estados de cosas necesarios, donde siempre se da determinada configuración entre objeto y propiedades. Esto es agregado por Aristóteles después de postular la definición de verdad y falsedad; así, en 1051b9-15, dice:

Ahora bien, si ciertas cosas están siempre unidas y no pueden separarse, mientras que otras están siempre separadas y no pueden darse unidas, y en fin, otras pueden darse de estos dos modos contrarios, «ser» consiste en darse unido y en ser uno, mientras que «no ser» consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad. Y respecto de las cosas que tienen esta doble posibilidad, la misma opinión y el mismo enunciado viene a ser verdadero y falso, es decir, puede a veces decir la verdad y a veces, una falsedad.

Alejandro Vigo argumenta que en este pasaje la posibilidad de las cosas de “darse unidas” o “darse separadas” se refiere únicamente a la posibilidad de composición o división en el plano ontológico y no a la composición en el enunciado afirmativo, ni división en el enunciado negativo⁹⁰. En este sentido, hay configuraciones ontológicas necesarias, así como también hay sustancias y propiedades que necesariamente no se dan unidas. Por otro lado, hay configuraciones ontológicas que ocurren de manera contingente, esto es, objetos en los que cabe la posibilidad de que se presenten o no se presenten ciertas propiedades en tiempos diferentes. Por este motivo, hay enunciados afirmativos o negativos que serán necesariamente verdaderos o necesariamente falsos si se refieren a configuraciones ontológicas necesarias. Así mismo, los enunciados que refieren a estados de cosas contingentes, unas veces pueden ser verdaderos pero otras veces falsos, dependiendo de cómo se encuentre configurado el hecho correspondiente.

⁹⁰ Vigo, “El concepto de verdad teórica en Aristóteles. Intento de reconstrucción sistemática”, 128-131.

Una clase particular de enunciados cuyo valor de verdad se asigna de manera necesaria, son los enunciados que atribuyen al sujeto propiedades que le son esenciales, es decir, propiedades intrínsecas a la esencia del objeto, como es el caso del género y la especie al cual pertenezca. Esta posibilidad podría parecer problemática ante la presuposición de isomorfía entre articulación ontológica y enunciado, ya que la relación de isomorfía implica que el enunciado asertivo se correlacione con la realidad de tal manera que el sujeto refiera a una cosa (un objeto) y el predicado esté asociado a otra cosa (una propiedad); sin embargo, cuando al referente del sujeto se le atribuye una propiedad que es parte de su esencia, entonces tanto el sujeto como el predicado en sentido estricto refieren a la misma cosa y no a dos elementos distintos.

Ante esta dificultad, Vigo apela al concepto de composición en sentido amplio que propuso. Este concepto le permite considerar como composición lógica al enunciado cuyo sujeto y predicado refieren a la misma cosa siempre y cuando se admita que la distinción entre el referente del sujeto y el referente del predicado es válida, aunque se trate de una distinción entre elementos que no se pueden identificar en la realidad independientemente uno del otro. En este caso se trata de una constitución ontológica intrínseca y no extrínseca, ya que el referente del sujeto y la propiedad esencial forman parte de la misma esencia, aunque son dos aspectos distintos de la misma. Así, salvando la isomorfía entre realidad y enunciado, enunciados de este tipo son necesariamente verdaderos si la propiedad esencial referida efectivamente es parte de la esencia del sujeto del enunciado o, en cambio, se trata de enunciados necesariamente falsos en caso contrario.

4. Conclusiones del capítulo 2

Con el propósito de tener un acercamiento profundo y minucioso al concepto de la verdad en Aristóteles y compararlo con los comentarios de exégetas que le dan un tratamiento breve y fragmentario al tema, en este capítulo es examinada la propuesta de sistematización de Alejandro Vigo.

La distinción explícita entre un concepto de la verdad aplicable a las entidades simples y un concepto de la verdad aplicable a los enunciados asertivos complejos constituye el planteamiento central de la reconstrucción que hace Vigo. Así, el concepto de “verdad de lo simple” mencionado en *Metafísica* IX 10, en consideración de Vigo,

responde al proceso mediante el cual se adquiere el significado de los términos a partir de la captación de las formas de los objetos y la designación de los mismos como “enunciaciones”. Sin embargo, la aparente equivocidad en el uso de “enunciación” por parte de Aristóteles vuelve dudosa la interpretación de la verdad de lo simple como captación y enunciación. En cambio, asociando la captación de lo simple, propia de esta forma de la verdad, con la intelección de las formas expuesta en *Acerca del Alma* III, es posible limitar el alcance de la verdad de lo simple a la intelección de las formas propia del intelecto intuitivo y asumir que la enunciación o designación lingüística es un paso posterior que depende del idioma y que, por tanto, es convencional. Esta modificación no disminuiría la objetividad de los significados, pues su fundamento sigue siendo la forma de las entidades.

No obstante, a la luz de lo revisado y de la negativa de Aristóteles a hablar de “falsedad de lo simple” (a no ser como ausencia de la captación de la forma), se vuelve dudosa la asunción de que hay un concepto propio de la verdad de lo simple. Parece más sencilla e igualmente coherente la lectura de Düring y Ross al respecto, quienes consideran que el empleo de la palabra “verdad” en relación con la intelección de las formas significa más propiamente una aceptación absoluta e innegable y no un tipo de verdad particular. Asimismo, bajo esta crítica, se vuelve problemático pensar en intelecciones de las formas que sean parciales o vagas y aun así fundamenten correctamente el significado de los términos.

Por otra parte, el tratamiento que Vigo le da al concepto aristotélico de la verdad, aplicable a los enunciados asertivos, explica coherente y satisfactoriamente los diversos pasajes donde el Estagirita refiere al tema, sin la necesidad de fragmentar el concepto de acuerdo a diferentes grados de madurez. Además, esta sistematización da cuenta de todos los elementos en juego en la filosofía del lenguaje de Aristóteles y propone un concepto de “composición” que incluye a las proposiciones afirmativas y a las negativas, por lo que es posible sustentar de mejor manera la concepción aristotélica de la verdad como una relación de isomorfía entre la estructura de los enunciados y la estructura ontológica conformada por sustancia y propiedades. Esto permite aplicar apropiadamente este concepto de la verdad a enunciados negativos sin la necesidad de postular “hechos negativos”, así como a enunciados que refieren a estados de cosas necesarios y

contingentes. Por lo tanto, la sistematización que hace Vigo resulta más satisfactoria y explicativa que el tratamiento “evolutivo” del tema, sin restar coherencia entre la reconstrucción de este concepto particular y el resto de conceptos que conforman la filosofía de Aristóteles.

Sin embargo, la presencia de la verdad en Aristóteles no se limita al ámbito meramente teórico y contemplativo, sino que le concede una función importante en el aspecto práctico de la vida humana. Por este motivo el siguiente capítulo se dedicará a revisar el concepto de verdad práctica que Alejandro Vigo encuentra en la teoría de la acción de Aristóteles.

Capítulo 3: Concepto de verdad práctica en Aristóteles: interpretación de Alejandro Vigo.

1. Introducción

La investigación del concepto de la verdad en Aristóteles ha llevado a explorar una perspectiva “evolutiva” que ubica el problema de acuerdo al periodo de desarrollo en que Aristóteles se encontraba cuando escribió determinado pasaje sobre la verdad, considerando en ocasiones que este filósofo comprende de manera diferente tal concepto dependiendo la etapa. Esta perspectiva, empero, no profundiza mucho en el asunto de la verdad. En contraste, la reconstrucción de Alejandro Vigo, con miras a comprender el concepto aristotélico de la verdad de manera unificada, ha rendido mejores frutos en cuanto a la profundidad y alcance explicativo del concepto. No obstante, según la propia lectura de Vigo, además de la verdad aplicable a las naturalezas simples y la verdad de lo complejo aplicable a las proposiciones, Aristóteles postula otro concepto de la verdad, pero esta vez propio de la vida práctica. Vigo, entonces, distingue funcional y estructuralmente la verdad práctica de la verdad teórica previamente examinada.

En este capítulo es revisada la interpretación de la verdad práctica que Vigo propone y su papel en la producción de la acción deliberada dentro de la teoría ética aristotélica. Inicialmente se examinan las características que Aristóteles otorga a las facultades de pensamiento práctico, deliberación y deseo, relevantes en el fragmento de *Ética Nicomáquea* VI 2 donde Vigo cree que se introduce la noción de un tipo particular de verdad práctica. A partir de ello, se expone la reconstrucción que hace Vigo del concepto de verdad práctica, su relación con el silogismo práctico y los alcances de dicha concepción en la teoría aristotélica sobre las virtudes intelectuales. Finalmente se pone en cuestión si la verdad aplicable a la vida práctica en efecto se trata de un concepto de la verdad diferente, o si se trata del mismo concepto de la verdad habitual en Aristóteles, propio de la actividad teórica.

2. Pensamiento práctico, deliberación y deseo

El libro VI de la *Ética Nicomáquea* se propone discutir el tema de las virtudes intelectuales del alma y para ello Aristóteles inicia la exposición diciendo que el alma se divide en dos partes: una irracional y otra racional. De acuerdo al texto, la parte racional se subdivide en una parte “científica” y otra “razonadora”: la primera se ocupa de las cosas que necesariamente son lo que son y la otra se encarga de deliberar acerca de las cosas contingentes⁹¹.

Esta distinción entre las partes racionales del alma y entre cosas necesarias y contingentes remite al texto de *Acerca del Alma* III 10, donde también se distingue entre las partes racionales del alma, en medio de la discusión sobre la causa del movimiento o acción humana: para Aristóteles parece claro que el mero pensamiento no basta para explicar la producción de las acciones humanas, debido a que pensar en las cosas que podrían provocar placer o displacer no es suficiente para que se produzca la acción de procurar o evitar aquello que se pensó. Por este motivo introduce la distinción entre dos tipos de pensamiento: 1) la parte “científica” del alma racional, aquí llamada “pensamiento teórico”, encargada de cuestiones meramente contemplativas como el conocimiento de las causas o la intelección de los principios de la ciencia y la demostración;⁹² y 2) la parte “razonadora” o “deliberadora”, aquí llamada “pensamiento práctico”, que razona orientada a fines realizables a través de la acción⁹³. Esta correlación indica que, en *Ética Nicomáquea* VI, lo que Aristóteles entiende por “cosas necesarias” corresponde con el tipo de objetos que son independientes de la acción humana y que se conocen contemplativamente, mientras que las “cosas contingentes” refieren al tipo de “cosas” u objetivos hacia los que apunta la acción y que se realizan a través de la misma.

Dado que en este texto de *Acerca del Alma* Aristóteles está interesado en explicar la producción de las acciones deliberadas, y no tanto las acciones impulsivas que son provocadas únicamente por el deseo⁹⁴, resulta central el concepto de deliberación, en el cual interviene el pensamiento práctico. No obstante, para que el pensamiento se oriente

⁹¹ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, 1139a2-10.

⁹² Este tipo de objetos, propios del pensamiento teórico, se corresponde con las virtudes intelectuales meramente contemplativas que se comentarán más adelante.

⁹³ Cfr. Aristóteles, *Acerca del Alma* III, 433a15; 433a30.

⁹⁴ Cfr. Aristóteles, *Acerca del Alma* III, 433a6; 433a25-26.

hacia fines prácticos hace falta la intervención del deseo; por lo tanto, en *Ética Nicomáquea* III 2 y 3, se aclara que en la deliberación interviene tanto el pensamiento como el deseo. Sin embargo, agrega que la deliberación no es respecto de los fines de la acción, sino de los medios más adecuados para alcanzar dichos fines; esto se debe a que el deseo por sí mismo puede orientarse hacia fines que son imposibles, de modo que la deliberación tiene que limitar el alcance del deseo⁹⁵. Así, tomando en cuenta la posibilidad de acciones provocadas únicamente por el deseo, sin la intervención del pensamiento, y relacionándolo con la idea de que el objeto deseable (que es el fin del deseo) es a la vez el principio del pensamiento práctico⁹⁶, resulta plausible la lectura de Vigo de que el deseo es el principio de la acción⁹⁷.

Ahora bien, esta concepción del papel de la deliberación sugiere que la distinción entre pensamiento teórico y práctico sólo se trata de una descripción del tipo de aplicación del pensamiento en general, y que ambas clases de pensamiento son en realidad momentos distintos de una misma facultad del alma. Sin embargo, un fragmento de *Ética Nicomáquea* VI 1, justo después de distinguir ambas partes racionales del alma, apunta: “[...] correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento.”⁹⁸ Esto parece apuntar a que se trata de dos partes del alma con diferente naturaleza, pero atendiendo al hecho de que ambos tipos de pensamiento razonan a partir de los mismos elementos, a saber, las imágenes, y recordando que la deliberación de los medios para alcanzar un fin implica el mismo tipo de conocimiento que aborda el pensamiento teórico, entonces resulta que ambos tipos de pensamiento se basan en el conocimiento del mundo y su funcionamiento, por lo que es más simple asumir que se trata de una misma facultad del pensamiento pero orientada a propósitos diferentes. Tal es la interpretación de Vigo⁹⁹, quien enfatiza que la principal intención de Aristóteles al introducir una distinción entre tipos de pensamiento es distanciarse de la postura socrática, la cual consideraba suficiente

⁹⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* III, 1111b19-26; 1112a30-31; 1112b10-30.

⁹⁶ Aristóteles, *Acerca del Alma*, 433a16-20.

⁹⁷ Alejandro Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica” en *Estudios aristotélicos*, 2ª ed. (Pamplona: EUNSA, 2006), 304-307.

⁹⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, 1139a11-13.

⁹⁹ Alejandro Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, *Estudios aristotélicos*, 2ª ed. (Pamplona: EUNSA, 2006), 376-377.

el conocimiento para que se produjeran acciones aceptables; frente a lo cual, Aristóteles quiere enfatizar la diferencia entre orientar el pensamiento a cuestiones teóricas y prácticas, así como la importancia del factor desiderativo en la producción de las acciones deliberadas¹⁰⁰.

No obstante, a pesar de la distinción mencionada, lo que Aristóteles sí deja claro es que ambos tipos de pensamiento mantienen un estrecho vínculo con la verdad y este vínculo se realiza a través de las virtudes intelectuales correspondientes a cada tipo de pensamiento¹⁰¹. A continuación, se revisará en qué consiste dicho vínculo, reconstruyendo la lectura que hace Vigo del concepto de verdad práctica.

3. Verdad Práctica y silogismo práctico

El pasaje donde Aristóteles expresamente habla de verdad en el ámbito práctico dice:

Lo que en el pensamiento es afirmación y negación en el deseo es persecución y evitación. En consecuencia, puesto que la virtud es una disposición habitual de la decisión deliberada (ἐξίς προαιρετική), y puesto que la decisión deliberada (προαίρεσις) es un deseo deliberado (ὁρεξις βουλευτική), por ello es necesario, por una parte, que la determinación racional (λόγος) sea verdadera y el deseo recto, si la decisión deliberada ha de ser buena, y, por otra, que sea idéntico (τα αὐτά) lo que la determinación racional dice y lo que el deseo persigue. Pues bien, este pensamiento y esta verdad son prácticos. El bien y el mal propios del pensamiento que es teórico, y no práctico o productivo, son <respectivamente> la verdad y la falsedad. En efecto, tal es la obra (ἔργον) de toda <facultad> que es

¹⁰⁰ Alejandro Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 306.

¹⁰¹ El pasaje en 1139b10-12 dice, en griego: “ἀμφοτέρων δὲ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον. καθ’ ἃς οὖν μάλιστα ἐξίς ἀληθεύσει ἐκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν. ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν”. (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ed. J. Bywater, (Oxford: Clarendon Press, 1894.)) La edición de Gredos traduce la cita de la siguiente manera: “La función de ambas partes intelectivas es, por tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, ésas son las virtudes de ambas”. (Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 2011), 94 y 95).

Es importante discutir si es correcto el empleo del término ‘alcanza’ para referirse a la relación entre las facultades intelectivas del alma y la verdad, ya que es debatible que en este contexto Aristóteles conciba a “la verdad” como un objetivo; hay algunos elementos para proponer una interpretación alternativa que entienda a “la verdad” no como un objetivo, sino como una función de las facultades del alma en cuestión. Esta discusión se introduce en la última sección de este capítulo.

capaz de pensamiento. Pero <el bien> propio de aquella <facultad> que es capaz <a la vez> de acción y pensamiento es una verdad que se da en correspondencia (ομολόγως ἔχουσα) con el deseo recto¹⁰².

Vigo identifica tres requerimientos para que se dé la verdad práctica: 1) el razonamiento o determinación racional debe ser verdadero; 2) el deseo debe ser recto y 3) es necesario que haya cierta identidad o adecuación entre lo que el razonamiento afirma y lo que el deseo recto persigue.

El primer requerimiento apunta al papel del pensamiento práctico y la deliberación. Para Vigo el pensamiento práctico es sólo un uso particular del pensamiento en general, pero con la particularidad de estar orientado hacia fines realizables a través de la acción. La deliberación, específicamente, se orienta a determinar los medios adecuados para conseguir los fines puestos por el deseo, a partir del conocimiento que se tenga del mundo y su comportamiento. Entonces, que dicho razonamiento sea verdadero es equivalente a que la deliberación sea recta, ya que Aristóteles indica que para que la deliberación sea “recta” es necesario que se alcance el bien o fin deseado por los medios adecuados; en el mismo sentido, dice que alcanzar un bien a través de los medios “verdaderos” equivale a una recta deliberación¹⁰³.

Esta forma de entender la verdad del razonamiento implica entonces que el concepto de verdad al que hace referencia este requerimiento se trata del concepto de verdad teórica en su sentido habitual, es decir, la verdad como adecuación de las creencias o enunciados asertivos con los estados de cosas del mundo. Que aquí el razonamiento o pensamiento sea verdadero equivale entonces a que se posean creencias verdaderas del mundo y a partir de ello se encuentren los medios correctos para alcanzar fines determinados por el deseo. De esta manera, el papel del pensamiento práctico y la recta deliberación implica entonces que el concepto de la verdad del que participa el pensamiento, ya sea teórico o práctico, es el mismo concepto de verdad, en palabras de Vigo: la verdad teórica.

¹⁰² Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, 1139a21-31. Traducción de Alejandro Vigo, en “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 302; Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 2011), 94 y 95.

¹⁰³ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, 1142b21-26.

La rectitud del deseo, concerniente al segundo requerimiento, se entiende en dos sentidos distintos: dado que el deseo en sí mismo anhela fines independientemente de si éstos son posibles, imposibles, racionalmente aceptables o inaceptables, entonces la rectitud del deseo apunta a la intervención de la deliberación y la prudencia como limitantes del alcance del deseo. Así, para que sean considerados “rectos”, los deseos deben apuntar sólo hacia aquellos fines que son efectivamente realizables a través de la acción. Por lo tanto, un deseo recto es el resultado de haber deliberado rectamente sobre los fines que inicialmente el deseo propuso al pensamiento.

La segunda condición que Vigo identifica para la rectitud del deseo corresponde a la aceptabilidad moral del fin al que se orienta el deseo, es decir, a su contenido y la manera en que el fin deseado contribuye al objetivo general al que, para Aristóteles, debe apuntar toda acción humana que, de acuerdo con la lectura de Vigo, es la felicidad¹⁰⁴. Por lo tanto, el fin deseado, además de ser realizable, debe insertarse en la jerarquía de fines que apunta a la felicidad como fin último. Sin embargo, Vigo considera que no es necesario examinar detenidamente el papel que juega cada fin deseado particular, dentro de dicha jerarquía, en la producción de acciones particulares, sino que basta con tener en mente dicho esquema de manera vaga para que rápidamente se pueda saber si un fin particular se inserta o no en la jerarquía de fines aceptables.

Vigo reconoce que la deliberación, propia de la virtud intelectual de la prudencia, también interviene en la elección de fines adecuados y no se limita a la función de elegir medios adecuados; sin embargo, no profundiza en cómo ocurre esta dinámica¹⁰⁵. Se puede encontrar, empero, al menos un pasaje en *Movimiento de los Animales* donde Aristóteles reconoce que los deseos se pueden originar en el razonamiento, y no sólo en la sensación y la imaginación. Esto sugiere que el pensamiento práctico tiene la capacidad de deliberar acerca fines racionalmente aceptables que conduzcan al fin último y superior, es decir, la felicidad; estos fines prácticos pueden entonces ser anhelados por el deseo y a partir de aquí se sigue la dinámica donde el deseo apunta a esos fines y el pensamiento ahora busca medios adecuados para alcanzarlos¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Alejandro Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 303-304.

¹⁰⁵ Alejandro Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 307.

¹⁰⁶ Cfr. Aristóteles, *Movimiento de los Animales*, 701a35-37; Alejandro Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 396.

Finalmente, el tercer requerimiento equivale a la elección del fin realizable, que es la conclusión de la deliberación, donde coinciden el deseo recto y los medios convenientes encontrados por el razonamiento a partir de creencias verdaderas. La identidad entre el deseo recto y la verdad del razonamiento constituye, de acuerdo con Vigo, un objeto intencional con su propia unidad significativa: ‘fin (realizable) + medios (deseables)’. Esta unidad significativa, dado que implica deseo y pensamiento, corresponde a la intervención de la elección o decisión deliberada, la cual es considerada por Aristóteles como consecuencia inmediata de la recta deliberación¹⁰⁷. Del mismo modo, conectando con *Acerca del Alma* III 10, la constitución de esta unidad significativa es principio de la acción.

Ahora bien, una vez expuestos los requerimientos, surge la cuestión de si la verdad práctica se refiere únicamente al concepto de la verdad que aparece en el requerimiento 1), el cual corresponde con la verdad en el sentido habitual del término, es decir, verdad teórica, pero aplicada para encontrar la manera de alcanzar fines prácticos; o si, como propone Vigo, se trata de un concepto de la verdad diferente, aplicada exclusivamente al ámbito de la acción. Vigo intenta demostrar que se trata de un concepto de la verdad particular y hace el paralelismo entre la estructura de la verdad práctica y el silogismo práctico. En este tipo de silogismo la conclusión equivale a la acción misma, por lo que Vigo concluye que la verdad práctica es aplicable a la conclusión del silogismo práctico, siendo entonces una propiedad de las acciones y no de enunciados. Un tipo de verdad aplicable a acciones y no a creencias o enunciados representa entonces un concepto diferente al concepto de la verdad habitualmente usado por Aristóteles.

El silogismo práctico es un esquema que Aristóteles introduce en *Movimiento de los Animales* 7 para explicar el proceso a partir del cual se producen las acciones¹⁰⁸. En dicho esquema se reconocen dos tipos de premisas: las de lo bueno y las de lo posible; mientras que la conclusión corresponde con la acción misma. El ejemplo más claro de Aristóteles dice: “En lugar de la pregunta o del pensamiento, surge el acto del deseo. Debo beber, dice el apetito: he aquí una bebida, dice la sensación o la imaginación o la razón; se bebe inmediatamente”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* III, 1113a4-5.

¹⁰⁸ Aristóteles, *Movimiento de los Animales*, 701a7-701b1.

¹⁰⁹ Aristóteles, *Movimiento de los Animales*, 701a31-34.

Vigo pretende mostrar el paralelismo entre la estructura del silogismo práctico y los requerimientos para la verdad práctica. Explica que la premisa de lo bueno corresponde al requerimiento del deseo recto, mientras que la premisa de lo posible alude al requerimiento 1), donde la verdad del razonamiento determina los medios adecuados para hacer realizable la acción que el deseo persigue, y la conclusión corresponde con la acción. De la misma manera en que la correcta conjunción de las premisas en el silogismo teórico constituye una unidad significativa expresada a través de la consecuencia lógica, en la estructura de la verdad práctica, tal y como la entiende Vigo, la conjunción de las premisas produce el objeto intencional ‘fin realizable + medios adecuados’, a través de la intervención de la elección o decisión deliberada; en este sentido, de la misma manera como la consecuencia lógica origina la conclusión, el objeto intencional ‘fin realizable + medios adecuados’ es principio de la acción. Por lo anterior, la verdad práctica es atribuible exclusivamente a la conclusión o acción resultante del silogismo práctico, siendo el resultado de la adecuación entre el deseo recto y los medios que verdaderamente hacen realizable el fin deseado. No obstante, que la conclusión del silogismo práctico sea la acción misma contrasta con el silogismo teórico, donde las premisas y la conclusión son enunciados.

La acción, o conclusión del silogismo práctico es el objeto al que se le puede atribuir verdad o falsedad práctica, en el sentido que Vigo la entiende. Aunque en el silogismo práctico no se conserva la verdad de las premisas del mismo modo que en el silogismo teórico, pues la verdad de la premisa de lo posible, que es propiamente verdad teórica, no es del mismo tipo que la verdad práctica aplicable a la conclusión.

Comparar al silogismo práctico con la estructura de la verdad práctica hace evidentes los pasos y la intervención de los factores desiderativos y discursivos en la producción de la acción. Particularmente destaca el lugar que le atribuye Vigo a la intervención de la decisión deliberada como equivalente a la consecuencia lógica, ya que esta comparación permite entender mejor a qué se refiere Aristóteles en *Acerca del Alma* III 10 sobre la relación entre la deliberación y la acción, cuando dice que la elección es principio de la acción, pero sin ser la acción misma. Esto también aclara otro pasaje en *Movimiento de los Animales* 7, donde, al exponer otro ejemplo del silogismo práctico, Aristóteles dice: “Necesito cubrirme, un manto es una cobertura: necesito un manto. Lo que

necesito, debo hacerlo: necesito un manto, debo hacer un manto. Y la conclusión, hay que hacer un manto, es una acción. Se actúa a partir de un principio”¹¹⁰.

El vínculo entre el silogismo práctico y la estructura de la verdad práctica, también le sirve a Vigo para reforzar y aclarar el papel que juegan los diversos factores en la producción de acciones. Y aunque la estructura del silogismo en sí misma no asegura la verdad de la conclusión, sí explica, a juicio de Vigo, porqué la verdad práctica es diferente de la verdad teórica en tanto que la verdad práctica es una verdad de las acciones y no de los enunciados.

Otra consecuencia de la interpretación recién comentada es la manera de entender cómo es que el alma “está en” la verdad mediante las virtudes intelectuales. Aristóteles introduce esta mención de la verdad práctica previamente a la explicación de las virtudes intelectuales dice, siguiendo la traducción de Vigo, que a través de las virtudes intelectuales el alma “da con” o “está en” la verdad cuando afirma o niega algo¹¹¹. Para Vigo, la introducción de un nuevo concepto de verdad práctica responde a la necesidad de explicar la forma particular en que cada virtud “da con” la verdad. De esta manera, las virtudes intelectuales correspondientes al pensamiento teórico permiten al alma dar con la verdad en sentido teórico, mientras que las virtudes intelectuales prácticas sirven para poseer la verdad que se realiza en la acción¹¹².

Las virtudes intelectuales teóricas en cuestión son la ciencia (ἐπιστήμη), el intelecto (νοῦς) y la sabiduría (σοφία); como ya se indicó, tienen por objeto las cosas que “son necesariamente”. En primer lugar, la ciencia consiste en “un modo de ser demostrativo”¹¹³, de manera que se centra en el conocimiento y la enseñanza de verdades a través de la inducción y el silogismo¹¹⁴. Este aspecto apunta directamente al concepto de “la verdad de lo compuesto” estudiado previamente, donde la verdad que se da en los enunciados asertivos se puede derivar mediante silogismos, a partir de premisas verdaderas.

El intelecto, por su parte, implica la captación de los principios de la ciencia, los cuales también constituyen elementos necesarios del mundo, pero a diferencia del objeto de

¹¹⁰ Aristóteles, *Movimiento de los Animales*, 701a18-21.

¹¹¹ Cfr. Alejandro Vigo, “La concepción aristotélica de la verdad práctica”, 302; véase también *Ética Nicomáquea* VI, 1139b12-15.

¹¹² Cfr. Alejandro Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 375-403.

¹¹³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, 1139b33.

¹¹⁴ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI 3.

la ciencia, el objeto del intelecto no es demostrable y por lo tanto se trata de cosas que son verdaderas de manera directa¹¹⁵. Esto claramente apunta al concepto de “verdad de lo simple” o intelección de las formas revisado en el capítulo anterior, por lo que además de los principios de la ciencia, el intelecto capta los elementos formales de las cosas que constituyen el significado de los términos¹¹⁶.

La sabiduría representa el resultado de ser virtuoso en la ciencia y el intelecto, en la medida que implica el conocimiento verdadero derivado de la demostración y además la posesión de los principios de la ciencia demostrativa. Este hecho indica que se trata igualmente de una manera de “estar en” la verdad en sentido teórico. Además, Aristóteles atribuye a la sabiduría una característica que se podría extender a las otras virtudes teóricas: considera que los objetos de conocimiento de estas virtudes son ajenos a la utilidad o el bien que puedan representar para la vida humana, a diferencia de las virtudes prácticas¹¹⁷.

Las virtudes intelectuales prácticas son la prudencia (φρόνησις) y la técnica o arte (τέκνη). En cuanto a la técnica, Aristóteles la distingue de la prudencia en tanto que el fin de la primera es la producción, entendida como objeto producido y como acto que lo produce, mientras que el fin de la prudencia es la acción en sí misma. Aunque Aristóteles hace énfasis en el papel del razonamiento verdadero en la técnica, no queda claro cómo se ejerce; asimismo, tomando en cuenta que en los pasajes donde distingue los distintos tipos de pensamiento únicamente menciona el teórico y el práctico, resulta confusa la mención de una racionalidad “productiva” en contraste con la razón práctica propia de la acción¹¹⁸. Ante esta dificultad, Vigo propone que la racionalidad técnica es un caso específico del pensamiento práctico y que, dado que en la técnica también se da la verdad práctica, la mención del razonamiento verdadero en la técnica refiere al requerimiento 1) de la verdad práctica, por lo que la verdad presente en la técnica es un caso específico de la verdad práctica general. Por otro lado, los fines a los que apunta el deseo ya vienen determinados por la propia técnica o arte en el cual se pretende actuar; entonces, la deliberación calcula

¹¹⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI 6.

¹¹⁶ El intelecto parece ser un caso especial, ya que Aristóteles se refiere a él más como una facultad del alma, en sintonía con *Acerca del Alma* III y no tanto como una actividad. Del mismo modo, la manera en que se vincula con la verdad se distingue de las otras virtudes teóricas. Por lo tanto, pasajes como este mantienen abierta la discusión sobre el carácter de la “verdad de lo simple” como un concepto propio o como un uso poco riguroso del término “verdad”. Véase la sección “Verdad de lo simple” en el capítulo 2 del presente trabajo.

¹¹⁷ Cfr. *Ética Nicomáquea* VI 7.

¹¹⁸ Cfr. *Ética Nicomáquea* VI 4.

los medios para alcanzar dicho fin; si coinciden, entonces habrá verdad práctica en el acto de la producción propio del arte o técnica en cuestión¹¹⁹.

La prudencia, en palabras de Aristóteles, es “un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre”¹²⁰. La actividad propia de la prudencia es deliberar rectamente y su fin son las acciones que conduzcan a lo que es bueno para el ser humano, pero no solamente “bueno” en sentido particular e individual, deliberar rectamente implica también actuar con miras a lo que es bueno en sentido general, es decir, que se oriente hacia “la buena vida”. Dado que lo que es objeto de deliberación es contingente, este tipo de razonamiento se distancia del implicado en las virtudes intelectuales teóricas, que se enfocan en el conocimiento de lo universal. Sin embargo, Aristóteles admite que la prudencia requiere tanto del conocimiento de lo universal como de lo particular para llevar a cabo una recta deliberación¹²¹. Esto muestra el doble carácter de la deliberación propia de la prudencia: por un lado, refiere a la determinación de los medios adecuados para alcanzar fines puestos por el deseo y, por otro lado, implica la deliberación acerca de los fines que conduzcan a la buena vida o felicidad.

Es en el ejercicio de la prudencia donde Vigo considera más evidente la manifestación de la verdad práctica tal y como la concibe, teniendo que la verdad se atribuye a los actos deliberados que en cierto modo se ajustan con un proyecto de vida que busca la felicidad, donde la prudencia interviene en la rectitud moral de los fines que persigue el deseo y en la elección apropiada de medios para realizar fines¹²². De esta manera, Vigo entiende que el alma “está en la verdad” mediante la prudencia cuando produce actos “verdaderos” o racionalmente aceptables.

No obstante, hay algunos elementos que hacen dudar si efectivamente Aristóteles aceptaría llamar “verdaderas” o “falsas” a acciones, por lo que vale la pena mencionar algunos puntos que cuestionen la lectura de Vigo de un concepto particular de verdad práctica.

¹¹⁹Cfr. Alejandro Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 393.

¹²⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, 1140b1-5.

¹²¹ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI 5; *Ética Nicomáquea* VI 7, 1141b11-23.

¹²²Cfr. Alejandro Vigo, “Verdad práctica y virtudes intelectuales”, 393-398.

4. ¿Verdad de las acciones?

En *Acerca del Alma* III 7 hay un pasaje que a primera vista contrasta con la interpretación de Vigo de la verdad práctica. El texto dice: “En cuanto a lo verdadero y lo falso que nada tienen que ver con la acción, pertenecen al mismo género que lo bueno y lo malo; difieren, sin embargo, en que aquéllos lo son absolutamente y éstos por relación a alguien”¹²³. Si bien la razón de que en estas líneas Aristóteles niegue la posibilidad de verdad o falsedad en las acciones puede deberse a que en el contexto de la discusión previa Aristóteles había hablado de la verdad en sentido teórico, también es cierto que la distinción que menciona entre lo bueno y lo malo frente a lo verdadero y lo falso invita a revisar nuevamente el pasaje donde se introduce la idea de una verdad aplicable a acciones.

Volviendo a una parte del pasaje que dice: “El bien y el mal propios del pensamiento que es teórico, y no práctico o productivo, son <respectivamente> la verdad y la falsedad. En efecto, tal es la obra (ἔργον) de toda <facultad> que es capaz de pensamiento. Pero <el bien> propio de aquella <facultad> que es capaz <a la vez> de acción y pensamiento es una verdad que se da en correspondencia (ομολόγως ἔχουσα) con el deseo recto”¹²⁴. Aristóteles distingue la verdad propia del pensamiento teórico frente a la verdad del pensamiento práctico; sin embargo, si esta distinción es en función del tipo de pensamiento del cual depende dicha verdad, es posible interpretarla del mismo modo que la distinción entre el pensamiento teórico y el pensamiento práctico, esto es: así como en el caso del pensamiento la diferencia no era de naturaleza sino de ámbito de aplicación, tratándose en esencia de una misma facultad intelectual, entonces en el caso de la verdad ocurriría algo similar, por lo que resulta más sencillo aceptar que se trata de un mismo concepto de la verdad, pero la diferencia entre la verdad teórica y la práctica consiste en el contexto de aplicación del mismo.

De esta manera, la verdad teórica se distingue de la práctica en el mismo aspecto que el pensamiento teórico se distingue del práctico: mientras que la verdad teórica sería aplicable ahí donde el pensamiento razona sobre las cosas que no pueden ser de otra manera; el pensamiento delibera sobre lo que es contingente y práctico y la verdad implicada en la deliberación es práctica debido a que su uso se da en un contexto donde el

¹²³ Aristóteles, *Acerca del Alma* III, 432b12-14.

¹²⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, 1139a28-30.

objetivo son fines prácticos. Además, partiendo del mismo esquema que propone Vigo, la verdad que requiere corresponderse con el deseo recto es la verdad del razonamiento referida a los medios correctos para alcanzar los fines, por lo que se trata de la verdad en sentido habitual y teórico.

Asimismo, destaca el hecho de que Aristóteles no habla de acciones verdaderas o falsas en este texto ni en el concerniente a la explicación del silogismo práctico. Ciertamente habla de la verdad o falsedad de las premisas, pero refiriéndose a la corrección de los medios que llevan a la acción; no obstante, cuando se refiere a acciones o incluso a elecciones que son principio de la acción, prefiere calificarlas como buenas o malas y no usa los términos de “verdaderas” o “falsas”¹²⁵.

Estas observaciones llevan a reconsiderar el papel que juega la verdad en el pensamiento teórico y práctico, así como en las virtudes intelectuales. Atendiendo al hecho de que, incluso en el esquema presentado por Vigo, el pensamiento práctico funciona a partir de la verdad en sentido teórico mediante la evaluación de los medios correctos para un fin, esto conduce a admitir que efectivamente la “función” de ambas partes racionales del alma es la verdad, pero la verdad entendida en el sentido habitual del término.

Otro aspecto interesante que vale la pena mencionar en esta discusión es con respecto a la traducción del fragmento 1139b15-20. El texto en griego dice: “ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμόν: ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς”. Vigo traduce interpretando que el alma “está en la verdad” o “da con la verdad” mediante las virtudes intelectuales. Sin embargo, José Alfonso Villa muestra que una traducción más cercana al sentido que pretende dar Aristóteles a la palabra ‘ἀληθεύει’ es el verbo “verdadear”¹²⁶. Esta traducción alternativa permite entender que el alma “verdadea” a través del ejercicio de las virtudes, lo cual difiere mucho de decir que el alma “da con” la verdad o “alcanza” la verdad mediante las virtudes. Visto de este modo, la verdad no necesariamente representa la meta u objetivo al

¹²⁵ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* VI, 1142b21-26; 1111b31-1112a1.

¹²⁶ José Alfonso Villa Sánchez, “Meditación sobre la esencia de la técnica moderna” en *Open Insight* 8 (2014): 103–126. En este artículo también se puede encontrar una interesante propuesta, inspirada en la interpretación de Heidegger, que pone en duda la concepción de la verdad aristotélica como “adecuación” o como relación de “isomorfía” entre enunciados y estados de cosas, prefiriendo entender la palabra ‘ἀληθεύει’ como “develación” o “desocultamiento”. Sin embargo, la exploración de esta propuesta escapa a los alcances de la presente investigación.

que aspira el alma, sino que es más bien la condición o manera en que el alma se realiza mediante cada virtud.

De ser correcta esta interpretación, entonces es innecesario postular un concepto particular de verdad práctica a la cual aspire el ejercicio de las virtudes intelectuales concernientes al pensamiento práctico, pues basta con reconocer el papel que juega la verdad teórica en dichas virtudes para entender la manera cómo el alma “verdadea”, realizando acciones, producciones, conocimientos o intelecciones, los cuales constituyen la finalidad particular de cada virtud.

5. Conclusiones del capítulo 3

Examinando los alcances del concepto de la verdad en Aristóteles de acuerdo a la reconstrucción sistemática propuesta por Vigo, y en contraste con la breve explicación que ofrecen exégetas como Jaeger, Düring y Ross, aparece la cuestión del papel que para Aristóteles tiene la verdad en la producción de acciones, así como el rol que juega en el esquema teleológico de las virtudes intelectuales del alma.

El esquema de la verdad práctica propuesto por Alejandro Vigo aporta elementos valiosos para entender el proceso de producción de acciones deliberadas, así como las condiciones necesarias para que dichas acciones sean consideradas racional y moralmente aceptables. Esta reconstrucción integra y destaca el papel de los factores racionales y desiderativos, vinculando el esquema de la verdad práctica con la estructura del silogismo práctico. Reconocer la conjunción de ambos factores en la vida práctica representa un aporte significativo a la filosofía práctica por parte de Aristóteles, pues se distancia de la posición para la cual es suficiente el conocimiento y el razonamiento para que se actúe de forma ética. Por lo tanto, los elementos constitutivos de la reconstrucción de Vigo ofrecen un panorama valioso para entender parte de la filosofía práctica aristotélica.

Sin embargo, algunos pasajes sugieren que Aristóteles preferiría denominar como “buenas” antes que “verdaderas” a las acciones deliberadas racionalmente aceptables que implican rectitud del deseo y de la deliberación. Por lo tanto, resulta más sencillo pensar que cuando Aristóteles habla de verdad práctica se refiere al concepto de verdad teórica que el propio Vigo identifica con el requerimiento 1) de su esquema, y que equivale con la recta deliberación.

Además, modificar la traducción de la palabra “ἀληθεύει” en el fragmento 1139b15-20, conduce a entender que el alma “verdadea” en lugar de entender que “alcanza” la verdad, con lo cual es posible pensar que lo que Aristóteles intenta expresar con la introducción del concepto de la verdad en la exposición de las virtudes intelectuales no es que el objetivo de practicar las virtudes sea “alcanzar” la verdad práctica, sino más bien que la verdad es un requisito necesario para lograr la excelencia en cada virtud, excelencia que puede variar de una virtud a otra.

Reflexiones finales

Con el propósito de contrastar el tratamiento que le dan al concepto aristotélico de la verdad imponentes exégetas como Jaeger, Düring y Ross con la propuesta de sistematización del concepto que hace Alejandro Vigo, en el primer capítulo se expone lo que cada uno de los tres primeros estudiosos aportan a la comprensión de la verdad en sus respectivas obras dedicadas a Aristóteles. Con ello resulta que los tres autores coinciden en abordar la filosofía de Aristóteles bajo un criterio “evolutivo” e interpretar los diversos conceptos de acuerdo a diferentes etapas de desarrollo que propone cada uno. Bajo esta perspectiva, el concepto de la verdad es relegado a un papel secundario y se le fragmenta en diferentes versiones, dependiendo de la obra en la que se haga mención del mismo. Sin embargo, también hay en estos estudios algunas pautas para guiar la discusión sobre el tema, como la posibilidad de que haya un concepto de la verdad propio para los enunciados y otro concepto de la verdad exclusivo de la aprehensión del significado de los términos; Jaeger resulta defender tal posibilidad, pero, tanto Düring como Ross, prefieren limitar la correcta aplicación del concepto de la verdad a las proposiciones y entender la verdad que algunos pasajes atribuyen a los elementos “simples” como sinónimo de aceptación inmediata e indudable. Igualmente, se presenta el problema de si los diferentes pasajes donde se habla de la verdad apuntan a por lo menos dos versiones del concepto o si es posible hacer converger coherentemente las diversas menciones en un solo concepto de la verdad. El problema con este tratamiento es que no hay mucha discusión sobre el concepto de la verdad en los autores estudiados, quedando varias aristas sin explorar.

Por este motivo, ante la necesidad de examinar más profunda y ampliamente al concepto de la verdad, en el segundo capítulo se realiza la lectura crítica de la reconstrucción sistemática de la verdad aristotélica que propone Alejandro Vigo. El trabajo filosófico e interpretativo realizado por Vigo ofrece un valioso esquema de comprensión más explicativo y satisfactorio que los acercamientos revisados previamente. De esta manera, contrastando con los textos de Aristóteles, es examinada la propuesta de un concepto de “verdad de lo simple” para explicar la significación de los términos; pero una lectura detenida de *Acerca del Alma* III genera dudas sobre si la propiedad que Aristóteles atribuye a las intelecciones de “ser verdaderas” tiene el sentido apropiado como para

postular un concepto particular de “verdad de lo simple” tal y como lo presenta Vigo, o si es preferible restringir los elementos susceptibles de ser verdaderos o falsos a las creencias y enunciados asertivos.

Por otro lado, la explicación que da Vigo a la “verdad de lo complejo”, propia de los enunciados asertivos, aclara los alcances y la importancia que tiene dicho concepto dentro del pensamiento aristotélico. Esta manera de entender la verdad en Aristóteles resulta menos controversial, ya que se trata del sentido habitual con el que el griego habla de la verdad. Además, destaca la manera en que Vigo concilia las diferentes menciones que se hacen de la verdad en la extensa obra aristotélica y cómo su reconstrucción es coherente con el resto de conceptos centrales, especialmente de la ontología aristotélica. También resultan valiosas las propuestas del concepto de “composición en sentido amplio” y del principio de “isomorfía” que ofrece Vigo para hacer satisfactoria la explicación de la relación entre enunciados y estados de cosas.

Finalmente, en el tercer capítulo es explorada la interpretación de Vigo del concepto de la verdad aplicado a las acciones deliberadas. Esta propuesta admite la importancia de la verdad para deliberar rectamente sobre los medios adecuados para alcanzar fines que el deseo anhela, pero considera que la “verdad práctica” es un concepto particular aplicable a las acciones racionalmente aceptables que son producto de la deliberación y el deseo. Sin embargo, es mostrado que resulta problemático admitir un concepto de “verdad práctica” aplicable a acciones, en lugar de considerar que por “verdad práctica” Aristóteles tiene en mente el mismo concepto de la verdad en sentido teórico propio de las proposiciones, pero inserto en el ámbito de la vida práctica y no de actividad la contemplativa. Además, a partir de una traducción alternativa del pasaje 1139b15-20, que vierte el término “ἀληθεύει” como “verdadear”, se cuestiona que la verdad sea el objetivo a alcanzar por el ejercicio de las virtudes intelectuales, proponiendo la posibilidad de entender a la verdad como una actividad del alma, y no como un objetivo alcanzable.

A pesar de las controversias, a la luz de lo examinado en esta investigación, es posible reconocer la importancia, tanto de realizar un estudio exegético general que contextualice el sentido y el lugar que ocupan las reflexiones de Aristóteles plasmadas en sus obras, como de la labor de reconstrucción sistemática de conceptos particulares para tener una comprensión más amplia y a la vez profunda del problema de interés, en este

caso, el concepto de la verdad. Asimismo, la lectura de los autores citados y del propio Aristóteles permite concluir algunos aspectos importantes en relación con la concepción aristotélica de la verdad: todo apunta a que para El Estagirita no hay duda de que el intelecto puede acceder al conocimiento del mundo real de manera inmediata, por lo que la capacidad del lenguaje de expresar la realidad parece ser plena y esencialmente cimentada en el sustrato ontológico básico que representan las formas. Esta postura, por tanto, asume que el intelecto humano es universal e invariable entre sujetos cognoscentes; sin embargo, también deja en claro que la realidad extramental es completamente independiente del conocimiento que se tenga de ella. Estas observaciones permiten reconocer el papel fundamental que tiene el concepto de la verdad dentro de todo el pensamiento aristotélico y que, aunque el propio Aristóteles es oscuro y breve con respecto al tema, no se trata de un asunto trivial.

Cabe mencionar que la discusión sobre el concepto aristotélico de la verdad no se trata de un asunto resuelto en su totalidad, sino que hay problemas que aún quedan abiertos, tales como: la plenitud o parcialidad de la intelección intuitiva de las formas, dentro del esquema epistemológico aristotélico; las implicaciones de aceptar o rechazar una “verdad de lo simple” con respecto a la objetividad o relatividad del significado y la verdad de las proposiciones; las implicaciones y funcionamiento de la verdad en el silogismo y la ciencia demostrativa, así como en el conocimiento del mundo; el alcance de la distinción entre varios tipos de intelecto, como el pasivo, activo, científico y deliberador; y, finalmente, queda pendiente la discusión sobre la correcta interpretación de la verdad o *αλήθεια*, cuestionando la interpretación aquí expuesta, que la entiende como adecuación o isomorfía, y explorando otras posibilidades de interpretación que la entienden como “desocultamiento”, como una acción del intelecto o una atribución humana a enunciados e intelecciones.

Bibliografía

- Aristóteles. *I: Protréptico, Metafísica, Física, Acerca del Alma*. Madrid: Gredos, 2011.
- . *. II: Ética Nicomáquea, Política, Retórica, Poética*. Madrid: Gredos, 2011.
- . *Movimiento de los Animales*. Traducido por Elvira Jiménez Sánchez Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos, 2000.
- . *Tratados de lógica (Órganon) I*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.
- . *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Traducido por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.
- Crivelli, Paolo. “Aristotle on signification and truth” en *A Companion to Aristotle* compilada por G. Anagnostopoulos. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2009.
- Düring, Ingemar. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Traducido por Bernavé Navarro. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.
- Hestir, Blake “Aristotle's conception of Truth: An alternative view”, en *Journal of the History of Philosophy* 51, 2 (2013): 199-207. doi:10.1353/hph.2013.0042.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1923.
- Ross, W. D. *Aristóteles*. 2ª ed. Traducido por Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1924.
- Ross, W. D. *Aristóteles*. Tr. Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1924.
<http://library.lol/main/5813B51CEF2C38AC3BA2282B162F2C50>. (Consultado el 20 de mayo del 2021)
- Vigo, Alejandro G. *Estudios aristotélicos*. 2a ed. Pamplona: EUNSA, 2006.
- Villa Sánchez, José Alfonso. “Meditación sobre la esencia de la técnica moderna” en *Open Insight* 5, 8 (2014).
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639458007>. (Consultado el 14 de junio del 2021)