

Algunas consideraciones sobre la teoría aristotélica de la significación según la interpretación de P. Aubenque

RESUMEN

En este artículo estudio algunos aspectos de la teoría aristotélica de la significación según P. Aubenque. Este artículo tiene tres partes: En la primera parte yo concentro mi atención en la teoría aristotélica del lenguaje. La segunda parte versa sobre las relaciones entre ser (cosa) y lenguaje. En la tercera parte estudio el problema de la *penuria nominum* y concentro mi atención en el concepto aristotélico de equívocidad.

Palabras clave: ARISTÓTELES, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, SIGNIFICACIÓN, EQUIVOCIDAD.

ABSTRACT

In this paper I study some aspects of Aristotle's theory of meaning according to P. Aubenque. This paper has three parts: In the first part I concentrate my attention on the aristotelian theory of language. The second part deals with the relationships between, being (thing) and language. In the third part I study the problems of the *penuria nominum* and I concentrate my attention on the aristotelian concept of equivocity.

Keywords: ARISTOTLE, PHILOSOPHY OF LANGUAGE, MEANING, EQUIVOCITY.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

En 1962 el erudito Pierre Aubenque publica *El problema del ser en Aristóteles*. Uno de los tantos méritos que distinguen su ya célebre obra es la contemporaneidad de su lectura, pues él es uno de los pioneros en promover el acercamiento al corpus metafísico desde el punto de vista del lenguaje.¹ A efecto de estos apuntes sólo estudiaremos la teoría de la significación que Aubenque encuentra en Aristóteles y que expone en la primera parte del capítulo II de la citada obra. Ahora bien, como nuestra intención es leer a Aubenque para comprender mejor al filósofo, acompañaremos nuestros apuntes con el comentario de Tomás de Aquino, quien es más que una autoridad en la materia.² Ahora bien, aquí abordamos las reflexiones de Aubenque en tres segmentos, en los dos primeros –siguiendo a Tomás– desarrollamos la teoría del lenguaje, ocupándonos de su naturaleza y luego, atendiendo a la teoría de la significación, damos cuenta de las relaciones entre ser, lenguaje y pensar. Finalmente, después de admitir que la estructura de la palabra es la convencionalidad y que la esencia del discurso es la significación, afrontamos la controvertida propuesta interpretativa que nos ofrece Aubenque. Y, es que el exégeta, al enfatizar la inevitable equivocidad del significado, critica el recurso a la universalidad, aun cuando ésta es la condición fundamental de la significación.

Introducción

*Pues, hombre –reconoce Aristóteles–
es a la vez una cosa y una palabra³.*

Es cierto, como lo advirtiera Jaeger, en la historia de la Filosofía que nos ofrece Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica* no hay un puesto para los sofistas⁴. Pero, como señala Aubenque, no es menos cierto que en *Metafísica*

¹ Como señala Araos: «consecuente con el ‘giro lingüístico’ tan señalado en la filosofía contemporánea, la vuelta a Aristóteles propia de nuestro tiempo que ha tomado principalmente la forma de una hermenéutica, de una nueva lectura de su filosofía, ahora sobre el lenguaje y desde el lenguaje» (Araos, J. *La filosofía aristotélica del lenguaje*, España, 1999, p.13).

² Como dice Reale: «Tomás de Aquino compuso comentarios claros y puntuales que todavía hoy pueden utilizarse ampliamente» (G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, 1992, p. 167) entre ellos encontramos el que realizara al *De interpretatione* y que aquí utilizaremos.

³ P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, 1987. Aubenque, refiere *Arg.sof.* 1, 165^a 16.

⁴ W. Jaeger, *Paideia*, FCE, 1992, p. 270.

gamma –el libro central de la ontología– el Estagirita no pudo evitar enfrentar a aquellos que decían por decir, que hablaban por el gusto de hacerlo. Así, Aristóteles no sólo reconoce a los filósofos sofistas, sino que, contra aquellas tesis, se impone la tarea de mostrar que la función persuasiva del lenguaje sólo es posible sobre la base de la significación. Y es que, como señala Aubenque, tanto fascinó la persuasión a la sofística que acortó el alcance de su reflexión en torno a la naturaleza del lenguaje. Para el exégeta: «Si algo escapa a la universal crítica emprendida por los sofistas es el discurso, ya que es el instrumento mismo de tal crítica.»⁵ En estas circunstancias, es evidente, que lo presupuesto en sus especulaciones es nada más y nada menos que la propia condición constitutiva del lenguaje, esto es, su naturaleza signifiante.⁶

Por si esto fuera poco, según sostiene Aubenque, incluso Platón, a pesar de sus reflexiones semánticas tal y como quedan plasmadas por lo menos en el *Crátilo* tras la discusión en torno a la naturaleza de los nombres, se habría mantenido dentro de los límites impuestos por la reflexión de sofistas al desarrollar una teoría de las significaciones pero no del significado.⁷ En este marco teórico, Aubenque ve en Aristóteles al gran refutador de la sofística, al auspiciar la investigación onto-lógica en torno a la remisión de las palabras al ser de las cosas.

§.1 De la teoría del lenguaje

*Los sonidos emitidos por la voz, son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas, son símbolos de las palabras emitidas por la voz.*⁸

En el marco de los estudios aristotélicos las primeras líneas del *De interpretatione* –ante citadas– tienen innegable importancia, pues, en ellas los exégetas han encontrado el fundamento de la reflexión del Estagirita en torno

⁵ Aubenque, 1987, p. 96.

⁶ Según sostiene Aubenque, la sofística supone; «una práctica del lenguaje que ignora aún su función signifiante» (Aubenque, 1987, p.102) Por consiguiente, el exégeta insiste en que; «la teoría aristotélica de la significación se ha constituido contra la sofística y, por consiguiente, el mismo Aristóteles nos invita a enfocar su propia concepción desde el ángulo de la relación que guarda con la de los sofistas» (Aubenque, 1987, p.104, nota 43).

⁷ Cfr. Aubenque, 1987, p. 104 y nota 43.

⁸ Aubenque, 1987, p. 105, 16^a 1-10 «Así, pues, lo ‘que hay’ en el sonido son símbolos de las afecciones ‘que hay’ en el alma, y la escritura ‘es símbolo’ de lo ‘que hay’ en el sonido. Y, así

a la naturaleza del lenguaje y, por ende, respecto a sus elementos constitutivos.⁹ Por esta misma razón, Aubenque inicia su estudio de la teoría aristotélica de la significación atendiendo con gran agudeza el referido pasaje, aunque de manera muy concisa. Por este motivo, conviene hacer explícitos algunos aspectos teóricos presentes en el pasaje y para ello comenzamos centrando la atención en su primera línea.

Sonido, voz y palabra

En la *scala linguae* el sonido es el género al que pertenece la voz y bajo el cual caen también el habla y el *logos*.¹⁰ Sin embargo, la voz, en cuanto especie diferenciada en sonidos vocales emitidos por simple fonación y en voces articuladas, todavía no puede ser considerada palabra, pues, fonación y articulación no son condiciones suficientes para considerar las emisiones como palabras.¹¹ No obstante, como nos indica Araos: «la voz comporta la intencionalidad significativa propia de la palabra»¹² en el sentido que la voz y la palabra son signos, es decir, sonidos cuya finalidad es significar alguna cosa. En efecto, «el sonido vocal, al manifestarse a sí mismo manifiesta también la existencia de otra cosa.»¹³ Por lo tanto, para Aristóteles, la naturaleza de todo lenguaje es la significación. Dicho de otra manera, a partir del carácter signico de la voz y de la palabra, se impone al lenguaje su función comunicativa por serle connatural.

como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que estas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, 'son' las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también 'son' las mismas». *De interp.*, 16^a 5 (trad. Miguel Candel, Gredos).

⁹ Respecto de la teoría de la significación, Aubenque y Araos, coinciden en que; «lo cierto es que no se conoce ningún escrito que Aristóteles dedique de manera temática al problema de las relaciones que se establecen entre el habla como tal y lo que ella significa. Seguramente el tratamiento más amplio y directo que lleva a cabo sobre esta cuestión es el que realiza en *De interpretatione* 1-4 (los comentaristas de este texto coinciden en ver en él, particularmente en *De interpr.*, 1, 16^a 3-8, una teoría general de la significación» (Araos, 1999, p. 146).

¹⁰ Cfr. Araos, 1999, pp. 57-60.

¹¹ Sonido articulado o *dialekto*. En este sentido, puede tomarse como manifestación de la voz articulada el canto de ciertas aves que, en este sentido, puede ser considerado *dialekto*. En consecuencia, el *dialekto* todavía no hace de la voz, palabra. Pues, la articulación –atributo del *dialekto*– es común a hombres y animales.

¹² Araos, 1999, pp. 66ss.

¹³ Araos. 1999, p. 28.

Pero, además, lo que Aristóteles pone de manifiesto en el carácter significativo de la voz –y de la palabra– es que, al tiempo que implica un enlace con la cosa –pues, la voz significa algo respecto a alguna cosa– supone también una distancia, puesto que, lo significado no es la cosa. Por consiguiente, la base de la teoría aristotélica de la significación será, justamente, la relación y la mediación.

‘Sonidos emitidos por la voz’

Ahora bien, aunque la voz (emisión sonora) y la palabra tienen la misma estatura semántica, nada autoriza pensar que cuando aludo a la primera me refiera a la segunda, excepción hecha que se trate específicamente de la voz humana. La firmeza de esta lectura que se remonta a la tradición interpretativa formada por Tomás de Aquino, la cual –a su vez– está asistida por fundadas razones:

1. Por el contexto: *De interpretatione* es la obra aristotélica dedicada a la proposición, en ella Aristóteles se ocupa de las voces significativas (nombre, verbo, etc). Pero, antes de hacerlo –según determina Tomás– «antepone un tratado de la significación de las voces»¹⁴ respecto al cual «primero antepone el orden de significación de las voces»¹⁵ el cual se estructura «de triple manera: de una manera, en efecto, en la concepción del intelecto; de otra manera, en la emisión de la voz; de un tercer modo en la inscripción de las letras.»¹⁶ Ahora bien, siguiendo el criterio del orden de significación de las voces, Tomás deduce que cuando Aristóteles se refiere a los sonidos que están en la voz no lo hace refiriéndose a la voz gramatical –cuyas voces le ocupan a lo largo del *De interpretatione*–¹⁷ según Tomás, Aristóteles se estaría refiriendo a la voz, digá-

¹⁴ Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles Sobre la interpretación*, España, 1999, p. 17. El comentario de Tomás de Aquino, a su vez, es comentado por Juan Cruz Cruz.

¹⁵ Tomás de Aquino, 1999, p. 18.

¹⁶ Tomás de Aquino, 1999, p. 22.

¹⁷ Cfr. Araos, 1999, pp. 148-149. Como señala Araos, tal precisión es formulada en el comentario de Tomás de Aquino al *De interpretatione*. En efecto, allí se lee «Es, por tanto, lo que hay en la voz, signo’... dice «por tanto», como concluyendo de lo antepuesto; anteriormente había dicho que había que determinar acerca del nombre y del verbo... usa este modo de hablar, diciendo: «lo que hay en la voz», y no «la voz», como hablando en continuidad... como diciendo: el nombre y el verbo y lo semejante, *que sólo hay en la voz, es signo.*» (Tomás de Aquino, 1999, p. 22).

moslo así, como dimensión material de la palabra humana. En este sentido, la referencia del Estagirita apunta hacia la voz en cuanto posibilidad de la palabra que cobra sentido en el habla y, siendo así, se trata, efectivamente, de una referencia a la palabra, pero, formalmente considerada, esto es, haciendo abstracción de su función como instrumento de oralidad y de escritura propias materializaciones sensibles constitutivas de la comunicación humana. Así pues, los sonidos que hay en la voz son las intenciones significativas, la potencia del logos a través de la cual el hombre transforma la voz en palabra. Como lo expresa Lledó: «en el sutil aire de la *phone semantike*, de un sonido que tiene significación y que articula, intersubjetivamente, las distintas individualidades [...] se supera el plano de la elemental animalidad.»¹⁸

2. Por el sentido: Como acabamos de ver en *De interpretatione* la referencia a la voz se vincula a la palabra formal. No obstante, conviene tener presente que ambas son dos realidades específicamente diversas, justamente, por ser especies de un mismo género que es el sonido. Bajo este criterio de orden genérico se explica la diferenciación –por específica– esencial que priva sobre la voz y la palabra. Efectivamente, en general, la voz surge de manera natural, mientras que las palabras son producciones humanas, artificios de la razón. Las diferencias entre ambas serán aun más marcadas, teniendo en cuenta que se distinguirán además, tanto por el ‘modo de significar’ como por el ‘contenido de lo significado’. En este sentido, Araos nos comenta:

De hecho, la significación natural de la voz debe ser removida por la significación nueva y arbitraria que el hombre le asigna, para que la palabra tenga lugar. Por lo tanto, aunque la palabra se sustenta o sujeta en la voz, no lo hace en la formalidad de ésta, o sea, en lo que la determina a ser lo que es, sino en su sola materialidad, que es la virtud sonora.¹⁹

‘Estados del alma’

Ahora bien, si la diferencia entre voz y palabra viene dada por la naturalidad de primera y la artificialidad de la segunda, la distinción en el modo de significar –ampliando este criterio– se instaura en el orden de la convencionalidad, que viene exigida dado el carácter arbitrario de las producciones

¹⁸ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Madrid, 2000, p. 51.

¹⁹ Araos, 1999, p. 76.

semánticas. Por su parte, la distinción por el contenido de lo significado al darse en virtud de la cualidad del *significatum* —es decir, de aquello que se significa— sirve para comprender que, mientras la voz —dada su naturalidad— es signo de las afecciones sensibles, la palabra —por ser un *ens rationis*— es expresión del pensamiento.²⁰ A este respecto, nos ayuda mucho Tomás de Aquino cuando comenta: «Acerca de lo que dice [se refiere a lo que dice Aristóteles e inmediatamente suscribe la respectiva línea] de las pasiones que hay en el alma», hay que considerar que pasiones del alma comúnmente se suelen llamar las afecciones del apetito sensible, tal como la ira, la alegría, y otras semejantes, como se dice en *Ética* II; y es verdad que tales pasiones son significadas naturalmente por algunas voces de los hombres, como el llanto de los enfermos y otros semejantes, como dice en *Política* I. Pero ahora se habla de las voces significativas por institución humana, y por ello es menester entender aquí por pasiones del alma las concepciones del intelecto.»²¹ Aprehensiones intelectivas que pueden llegar a ser expresadas en palabras.²²

Con esto, esperamos haber destacado suficientemente que en la línea; *los sonidos emitidos por la voz son símbolos de los estados del alma*, Aristóteles, de hecho propone una teoría semántica del lenguaje. Sobre este punto, no puede caber duda, pues, como hemos visto, dos fuertes razones sustentan esta tesis: En primer lugar, porque Aristóteles precisa que la característica fundamental del lenguaje descansa en su función significante. En segundo lugar, porque el filósofo estima que la condición significante de las palabras sólo es posible en virtud de su remisión al respectivo estado del alma o captación del pensamiento. Con lo cual se pone de manifiesto que, para él, la condición significante del lenguaje descansa en la dimensión intencional que lo constituye. Para decirlo con Aubenque, Aristóteles inaugura una semántica al dar el gran paso «de las palabras a las intenciones». En lo sucesivo, estudiaremos las relaciones implicadas en el proceso de significación.

²⁰ «Hay que considerar que pasiones del alma comúnmente se suelen llamar las afecciones del apetito sensible [...] pero ahora se habla de las voces significativas por institución humana, y por ello es menester entender aquí por pasiones del alma las concepciones del intelecto» (Tomás de Aquino, 1999, p. 23).

²¹ Tomás de Aquino, 1999, p. 23.

²² Cfr. Araos, 1999, p. 163.

§ 2. De la teoría de la significación

Como hemos visto en el apartado anterior, en virtud de la aceptación de la voz como fundamento de la palabra sobreviene, justamente, la distinción entre ambas. Dicha distinción se establece por dos vías: 1) Por vía de la cualidad del *significatum*, mediante la cual se entienden las afecciones del alma como formas de captación del intelecto y 2) Por vía del *modus significati* pues, esta distinción es la que permite a Tomás explicar la naturaleza simbólica del lenguaje, fundada en la intencionalidad significativa, natural en la voz y convencional en la palabra.²³

Este último aspecto, nuclear en la teoría aristotélica de la significación, exige comprender las relaciones que se dan entre el pensamiento y las cosas, el lenguaje y el pensar y, entre el lenguaje y el ser. Desde luego, este último es el ámbito propio de la teoría de la significación. Pero, en todo caso, la consideración de las relaciones mencionadas viene exigida por la comprensión del propio pasaje y, así lo corrobora Aubenque tras admitir que el pasaje en cuestión no puede tratar sólo de las relaciones entre ser y lenguaje, pues, éstas son relaciones necesariamente mediadas por los estados del alma.²⁴

Tenemos entonces que para explicar la teoría de la significación es necesario exponer el tejido que unifica a aquellas relaciones, hilvanadas tanto por semejanzas como por mediaciones. Como veremos, entre ser y pensar la relación que se da es de semejanza, pues el pensamiento es signo (natural) de las cosas. Por el contrario, entre el pensar y el lenguaje y, aun más entre el lenguaje y el ser, se suceden relaciones mediatas, pues, mientras el pensamiento es signo instrumental –aunque de carácter natural– del lenguaje, por su parte, el lenguaje aunque también es signo instrumental, lo es de carácter convencional y por ello se comporta como símbolo del ser.

Aquí, en primer lugar, haremos referencia a la relación que se da entre los estados del alma y las cosas, pues, como apunta el mismo Tomás –siempre refiriéndose al pasaje que nos viene ocupando– aquí son tres los elementos

²³ Aubenque, 1987, p. 110.

²⁴ Inmediatamente, después de citar el pasaje inicial del *De Interpretatione*, Aubenque escribe; «De lo que aquí se trata no es de la relación entre el lenguaje y el ser, sino tan sólo de la relación entre la materialidad de la palabra pronunciada o escrita y el ‘estado del alma’» Aubenque, 1987, p. 105.

propuestos «de uno de los cuales se entiende un cuarto, pues propone la escritura, las voces, y las pasiones del alma, de las cuales se entienden las cosas.»²⁵

Pensamiento y ser

Es indudable que la gran pregunta de la época clásica gira en torno al ser y a las cosas. Sin embargo, para acercarnos a la conciencia de los antiguos no está fuera de lugar plantear alguno de los tantos problemas encerrados en su pregunta: Acaso, ¿las cosas porque pueden ser expresadas decimos que son o es que, porque previamente son es que pueden ser pensadas y dichas? o bien ¿porque hay cosas es que puede haber lenguaje o porque hay lenguaje es que sé o llego a saber de las cosas? Es tanta la importancia de estas cuestiones que, tal como hiciera el mismo Aristóteles, Tomás consideró que para comprender la relación del lenguaje con las cosas antes era necesario detenerse en la relación que aquéllas tienen con el pensar. Como es su costumbre, comienza justificando su movimiento teórico y dos son las razones por las cuales debe estudiarse la relación pensamiento-ser:

1. En el orden propedéutico: en este sentido, Tomás indica; «ya que la lógica se ordena al conocimiento que se ha de adquirir a partir de las cosas, la significación de las voces, que es inmediata respecto de las concepciones del intelecto es parte de su principal consideración.»²⁶

2. En el orden teórico: Aunbenque al enfatizar la perspectiva aristotélica según la cual «las cosas no se manifiestan por sí mismas»²⁷ justifica por que necesariamente las pasiones del alma deben ser consideradas signos inmediatos de las cosas. Respecto a este asunto la idea será mostrar que las nociones de las cosas no son representaciones de ellas, sino intelecciones que son directamente posibles gracias a las cosas, por lo cual pueden estar en el lugar de ellas al significarlas. Desde un principio se entiende entonces, que «los estados del alma guarden relación de semejanza con las cosas»²⁸. Pues, siguiendo a Aristóteles hay que tener muy cuenta que, así como la realidad de las cosas es la misma para

²⁵ Tomás de Aquino, 1999, p. 19.

²⁶ Tomás de Aquino, 1999, p. 21.

²⁷ Aunbenque, p. 113. Aunbenque se refiere a un texto de *Poética* 19, 1456 b7 en el cual Aristóteles señala que «si las cosas no estuvieran veladas el discurso sería inútil: 'Qué tendría que hacer el discursador, si las cosas se manifestasen ya por sí mismas, sin necesidad del discurso?'».

²⁸ Aunbenque, 1999, p.109.

todos, asimismo, también las aprehensiones de esas cosas por parte del intelecto es también la misma y común. Es más, en *De interpretatione* el propio Aristóteles así lo expresa, cuando escribe:

aquello de lo que estas cosas son signos, primordialmente, las afecciones del alma, 'son' las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejantes, las cosas, también 'son' las mismas.²⁹

En la concepción aristotélica la posibilidad de significar es proporcional al conocimiento de la propia cosa a ser significada, conocer es inteligir la forma de lo que 'es'³⁰ o, lo que es igual, las pasiones del alma –entendidas como intelecciones– son, dice Tomás, notificaciones³¹, signos y, en este sentido semejanzas de las cosas. Araos, comentando a Tomás, nos dice que la semejanza a la que refiere Aristóteles «es más amplia que la tomada de *similitudo*»³² se trata de una identidad real entre la cosa y la forma de la cosa que aprehende el intelecto; para Araos se trata de una especie de «identificación inmaterial, formal e intencional con lo que es. Conocer es devenir, formal o intencionalmente, una y la misma cosa que lo conocido.»³³

Tal es la estructura de la aprehensión aristotélica, aunque la relación de semejanza entre cosas y estados del alma ponga de manifiesto que *hay una realidad previa* y objetivamente estructurada, al punto que «los estados del alma [...] expresan inmediatamente el ser.»³⁴ Sin embargo, lo que nos dice Aubenque es que 'esa semejanza es pasiva al ser inconsciente y es vana, mientras no se exprese'³⁵. En efecto, aunque el pensamiento y la cosa se identifiquen sólo a través del lenguaje se puede expresar el pensamiento del ser.

²⁹ *De interpr.*, 16^a 6-8.

³⁰ Explicándonos la estructura realista de la intelección en Aristóteles, Tomás comenta: «De modo que tan pronto como lo referente es conocido nos lleva inmediatamente a lo referido o significado» (Tomás de Aquino, 1999, p.18).

³¹ Tomás de Aquino, 1999, pp. 28-29.

³² Araos, 1999, p. 218.

³³ Araos, 1999, p. 218.

³⁴ Aubenque, 1987, p.105.

³⁵ Cfr. Aubenque, 1999, p.115. Con más precisión, Aubenque se expresa en estos términos: «Aristóteles habla de una semejanza inmediata entre los estados del alma y las cosas; pero esa semejanza pasiva, al ser inconsciente, es vana, mientras no se exprese» (Aubenque, 1987, p.105).

Pensamiento y lenguaje

Ahora bien, si como hemos visto, entre el pensamiento y la cosa, los estados del alma establecen una relación³⁶ de identidad –en cuanto abstracción³⁷– entonces, en la relación pensamiento-lenguaje, tales estados son una mediación –en cuanto que, puedo dar cuenta de las cosas en la medida en que capto su sentido. Es decir, si la primera relación enunciada (pensamiento-cosa) es *sígnica* –dada la semejanza– la segunda (pensamiento-lenguaje) deberá ser simbólica en el sentido que el pensamiento es símbolo de la cosa. Pero, resulta que la naturaleza del pensamiento es pensar las cosas, en este sentido todo pensamiento es signo natural de la cosa –por lo cual no sería un símbolo. No obstante, si por captar el sentido de las cosas es que puedo expresarlas entonces, la función del pensamiento es servir de instrumento para que el lenguaje exprese dichas afecciones. Siendo así, los estados del alma, por establecer una relación de mediación entre la cosa y el lenguaje, necesariamente, se constituyen como un *signo instrumental* aunque *de carácter natural*.³⁸ Como ya hemos señalado, dicho carácter viene dado porque es natural que el pensamiento ejerza su facultad pero, además, porque dichos estados que le constituyen son idénticos en todos los hombres, lo cual impide que podamos considerarlos como signos convencionales de las cosas. En todo caso, la convencionalidad no es un atributo del pensar, sino del lenguaje, pues, estados idénticos se expresan en lenguajes diferentes.

Asimismo, cabe destacar que, aunque la finalidad connatural del lenguaje humano es expresar los estados del alma, sin embargo, el lenguaje es natural sólo como signo o dicho de otro modo, aunque el lenguaje es signo del pensar porque lo significa, éste se vuelve necesariamente convencional en su expresión. En

³⁶ Asimismo lo expresa Aubenque: «los estados del alma guardan relaciones de semejanza con las cosas» (Aubenque, 1987, p. 109).

³⁷ Como ya hemos indicado, los estados del alma son signos formales de las cosas, pues, las pasiones del alma son formas de la mente que aprehenden las formas de las cosas, lo cual explica que su relación sea de total semejanza.

³⁸ En efecto, los estados del alma son signos instrumentales que expresan la afección natural que le da ocasión. Así pues, *signo instrumental de carácter natural* porque hay una conexión natural entre el pensamiento y el lenguaje, puesto que, el lenguaje es posible en la medida en que remite a los estados del alma y estos, a su vez, a las cosas.

resumidas cuentas, la relación lenguaje-pensamiento no puede ser considerada como simplemente instrumental en el sentido de artificial o meramente convencional, pero lo es, en el sentido que los signos pueden ser simbólicos, pues, todo símbolo es un signo pero, no a la inversa.³⁹

Ahora bien, no basta que el pensamiento sea signo de las cosas, además de la mediación de los estados del alma (signos instrumentales), la realidad exige la mediación de la palabra pues, ha quedado mostrado que «el lenguaje no es una ‘imagen’ [...] del ser [pues] el lenguaje no manifiesta, sino que significa»⁴⁰ En este sentido, será menester mostrar que el lenguaje no guarda con las cosas una relación de semejanza al modo de la relación natural causa-efecto; muy por el contrario lo que se entabla es una relación convencional, justamente, por ser una relación de significación.

Lenguaje y realidad

En efecto, el lenguaje—en su dimensión simbólica—se comporta como un signo instrumental de carácter artificial pues, nada es por naturaleza un símbolo y el nombre es un símbolo de las cosas. Siendo así, las palabras orales o escritas—mencionadas en el conocido pasaje *De interpretatione* en el cual hemos centrado la atención—no son significantes por naturaleza y, la prueba de ello nos la ofrece Aristóteles en el mismo texto cuando escribe esto: «Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos.»⁴¹ Las palabras del Estagirita son muy elocuentes, él asevera el carácter convencional tanto de la palabra oral, como de la escrita.⁴²

No obstante, las relaciones de significación expresadas en los diversos lenguajes al tiempo que evidencian la convencionalidad que los constituye,

³⁹ En la relación pensamiento-lenguaje, éste se constituye, justamente, como un instrumento que expresa la afición natural que le da ocasión. En este sentido, el lenguaje se comporta como un *signo instrumental de carácter natural*. Pues, hay una conexión natural entre el pensamiento y el lenguaje, puesto que, el lenguaje es posible en la medida a los estados del alma y éstos, a su vez, a las cosas.

⁴⁰ En estas palabras lo dice Aubenque; «El lenguaje no es una ‘imagen’, una ‘imitación’ del ser, sino tan sólo un símbolo» (Aubenque, 1987, p. 107).

⁴¹ *De interp.* 1, 16^a 4-5.

⁴² Refiriéndose al pasaje que citamos, Candel comenta: «Así con tal elocuencia queda expresada la prueba inequívoca de la convencionalidad de la palabra escrita y de la palabra hablada» Aristóteles, *Sobre la interpretación*, introducción y notas Miguel Candel.

ponen también de manifiesto la arbitrariedad que los diversifica y los separa. Pero, como dice Araos, ciertamente;

podemos fijar la atención en la operación lingüística y en su producto, y entonces nos aparece la arbitrariedad, manifiesta por la variación de las lenguas según el lugar o el tiempo. Es justo la perspectiva que subraya el texto. Pero, en el mismo fenómeno, también podemos observar algo aún más fundamental: que todos los grupos humanos tienen alguna lengua. Lo que entonces comparece es la universalidad y regularidad de la naturaleza, su identidad.⁴³

Pero, aún así, frente a la arbitrariedad del artificio humano el recurso de la significación es garantizar la convencionalidad. Pues, como nos dice Aristóteles; «todo ‘discurso’ es significativo, pero no como instrumento ‘natural’, sino por convención.»⁴⁴ A todo efecto, según Aubenque, el criterio de consistencia discursiva sobre el cual se yergue la convención, no se fundamenta simplemente en el ‘uso’ de una lengua –aunque éste sea un primer indicio de la coerción del carácter arbitrario del lenguaje– sino que los significados atribuidos a las palabras precisan convenir, antes de todo, en una imposición de sentido de carácter esencial, en virtud de la cual las palabras tengan aquel sentido que le permite al nombre estar en el lugar de la cosa al significarla. Pues, como dice Aristóteles; «no es posible, en la discusión alegar las cosas mismas, sino que, en lugar de las cosas, tenemos que servirnos de sus nombres como símbolos»⁴⁵.

Ahora bien, no podemos olvidar que, desde el mismo momento en que el lenguaje se vincula al pensamiento, queda garantizada una significación de carácter esencial pues, aprehender la forma de las cosas es captar su sentido. En palabras de Cruz, ésta es «la significación que nace de la naturaleza misma de la cosa, es decir, no se trata de una significación de razón, sino de una significación real o natural [...] puesto que surge de manera esencial (*per se*)»⁴⁶ Así se comprende que en el marco de la relación lenguaje-ser, la esencia de la palabra –en tanto que símbolo de las cosas y signo instrumental del pensar– es la convencionalidad, entonces, tiene razón Aubenque cuando escribe; «la palabra carece de valor por sí misma, poseyéndolo sólo en virtud del sentido que le damos.»⁴⁷

⁴³ Araos, 1999, p.140.

⁴⁴ *De interp.* 4, 17^a.

⁴⁵ *De interp.* 1, 165^a 6ss.

⁴⁶ Tomás de Aquino, 1999, p. 23.

⁴⁷ Aubenque, 1987, p. 118.

No obstante, semejante sentido no es subjetivo, ni simplemente arbitrario. De hecho, concebir la convencionalidad en estos términos, es decir, como una simple imposición de nombres es no pensar en la relación de significación que hace posible semejante identificación entre cosas y palabras.⁴⁸ Dicho de otra manera, pensar la convencionalidad, solamente, en términos de corrección entre el signo y la cosa significada es obviar la función significante del lenguaje privilegiando su primaria –mas no esencial– función designadora. Pero, considerar al lenguaje como una estructura meramente verbal es condenarlo a la vacuidad⁴⁹, olvidando que el lenguaje cobra sentido en la medida en que significando las cosas, expresa su ser.

Por lo tanto, la convencionalidad de la palabra, esto es, la intención que anima su imposición, no es subjetiva pues, presupone una cualidad objetiva de las cosas y, por ello mismo, su significación no es arbitraria, puesto que, la palabra tiene sentido, en tanto que símbolo de una captación real del pensamiento, cuya función es abstraer de los singulares su forma universal y esencial, refiriéndola luego al sujeto particular. A este respecto, Aubenque escribe; «el sentido de la palabra sólo puede proceder de una intención significante que no por ello negaba que dicha intención pudiera ser universal.»⁵⁰

Es decir, la convencionalidad tiene un fundamento real y objetivo, puesto que, la significación viene dada por una *intencionalidad significativa*⁵¹ necesariamente universal, ya que la relación entre el ser y el lenguaje implica, no solamente la vinculación real entre el pensamiento y la cosa, sino que además supone la mediación operada entre el pensamiento y lenguaje, la cual determina que no haya un decir sin intencionalidad significativa, lo que es igual, sin intención de significar tal o cual cosa, luego, es falso que puedan decirse «cosas que no podrían razonablemente querer decirse.»⁵²

En síntesis, los nombres se imponen y ocupan el lugar de las cosas en la medida en que expresan un concepto que es intencionalmente idéntico a su objeto, semejante operación garantiza la condición significante del lenguaje, en

⁴⁸ Aubenque, p. 167.

⁴⁹ Cfr. Aubenque, 1987, pp. 110-111.

⁵⁰ Aubenque, 1987, p. 124.

⁵¹ Cfr. Aubenque, p. 123.

⁵² Aubenque, p. 123, nota 120.

medio de la distancia que guarda con el ser. Para decirlo con Aubenque; «El lenguaje, institución humana, remite, por una parte, a las intenciones humanas que lo animan, y por otra, a las cosas hacia las que tales intenciones ‘se dirigen’: al decir que el lenguaje es significante, no se hace más que reconocer esa doble referencia.»⁵³ Es decir, el vínculo y la distancia, plexo en el que se relacionan las palabras y las cosas.⁵⁴

§ 3. *De la penuria nominum*

Así como el *De interpretatione* plasma la teoría aristotélica de la significación, de la misma manera, en las *Refutationes sophisticas* está recogida la teoría que el Estagirita concibiera para explicar el vínculo y la distancia entre lenguaje y ser, o bien la estructura de la relación que se establece entre la cosa real y la naturaleza de la estructura semántica. Así, respecto de la constitutiva universalidad del lenguaje, definida por los especialistas como *penuria nominum*, esto es lo que nos dice el filósofo:

En efecto, como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos, tal como les ocurre con los guijarros a los que cuentan. Pero no hay semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos. Es, pues, necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas. (*Ref. sof.*, 165^a 6-14)

La *penuria nominum* es una expresión con la cual los medievales indicaron un límite constitutivo del lenguaje. En efecto, todo lenguaje consiste en un conjunto finito de símbolos que, remitiéndose a un solo concepto, a su vez lo refiere a un número infinito de cosas. Por esta razón no se puede establecer una relación uno a uno entre *vox* y *res*. Y, recordemos que —como ya hemos visto— éste es un aspecto fundamental en el comentario que, sobre Aristóteles, nos proporcionara Tomás.

⁵³ Aubenque, 1987, p. 118.

⁵⁴ «Decir que las palabras son símbolos de los ‘estados del alma’ o de las cosas mismas, significa a un tiempo afirmar la realidad de un vínculo y de una distancia...o también reconocer que hay relación sí, entre palabras y cosas, pero que esa relación es problemática y revocable, por no ser natural» (Aubenque, 1987, p. 106).

Ahora bien, según sostiene Aubenque, cuando Aristóteles se refiere a la *penuria nominum* indicando que «es inevitable que varias cosas sean significadas [...] por un solo y mismo nombre»⁵⁵ el filósofo estaría denunciando, precisamente, el carácter 'inevitable' de semejante 'desproporción'. En efecto, refiriéndose al texto aristotélico ante citado, esto es lo que Aubenque nos dice: «presentimos aquí que Aristóteles, en el recurso al universal, no ve tanto una conquista del pensamiento conceptual como una inevitable imperfección del discurso.»⁵⁶

Así pues, para nuestro exégeta, el reconocimiento de la *penuria nominum* es determinante en la supuesta crítica a la universalidad que él adjudica a Aristóteles. La referencia a la presunta crítica aristotélica se inscribe en el marco de la crítica general que Aubenque desarrolla, en miras a mostrar la propia impotencia del lenguaje. En este planteamiento él destaca, básicamente, dos limitaciones, una de orden semántico –que es la que ya referida– y otra de orden pragmático que obedece a la propia condición dialéctica del hombre hablante⁵⁷. La primera viene dada, por la extrema universalidad del lenguaje, incapaz de llegar a las cosas mismas en su singularidad⁵⁸ y, la segunda radica en la extrema generalidad que se manifiesta en los discursos y las palabras.

Nosotros nos ocuparemos de la impotencia semántica, pues, el otro límite, según Aubenque, es superable siempre que el lenguaje abandone su dimensión expresiva y se concentre en su función significativa y referencial, mientras que, para Aubenque, por el contrario, la *penuria nominum* al ser una imperfección del lenguaje es, por ello mismo, un accidente insuperable.

⁵⁵ Aubenque, 1987, p. 116.

⁵⁶ Aubenque, 1987, p. 114.

⁵⁷ La limitación de orden pragmático viene dada en virtud de la situación del hombre hablante, es decir, de «La condición dialéctica del discurso humano, que siempre es discurso para otro» (Aubenque, 1987, pp. 112-113). Es decir, que en el lenguaje se tiende más hacia la función persuasiva que hacia la objetividad referencial constitutiva de la función expresiva o de transmisión. Siendo así, se comprende y se concluye por afirmar la propensión del lenguaje a la extrema generalidad que se manifiesta, ya no solamente en los discursos, sino también en las palabras.

⁵⁸ Aubenque, 1987, p. 112. En relación a la universalidad del lenguaje y su correlación con las cosas de hecho son singulares, una de las dificultades vistas por Aubenque es la siguiente: «¿cómo definir, con nombres que son comunes, una esencia singular?» (Aubenque, 1987, p. 114).

En efecto, para el exégeta francés, dos son los vértices de la limitación semántica del lenguaje: Por una parte, reconoce, en general, la impotencia constitutiva del lenguaje que, por ser necesariamente universal –como ya decíamos– no puede dar cuenta de las cosas en su singularidad y, por otra parte, desde el punto de vista de la significación, para Aubenque, la *penuria nominum* muestra la tendencia propia de la palabra a la equivocidad y, justamente, ésta es la dimensión que nos interesa considerar.

En efecto, nos parece que, para Aubenque, la estructura significante de la palabra indica que, aunque ella es una, sin embargo, significa a una indeterminación de cosas. Precisamente, según nuestro exégeta, en esto radica la constitutiva equivocidad de la palabra, la cual se acentúa teniendo en cuenta que, dicha equivocidad al mismo tiempo le exige a la palabra que, precisamente, por ser una, signifique algo determinado. Es decir, la palabra debe conciliar la necesaria unidad de significación del nombre con la indistinta pluralidad de referentes. En fin, en esta operación semántica nuestro intérprete encuentra la insuperable equivocidad que constituye la esencia de las palabras y del lenguaje. Para él «la equivocidad (o lo que Aristóteles llama homonimia) lejos de ser un mero accidente del lenguaje, aparece desde el principio como su vicio esencial»⁵⁹. Sin embargo, como veremos de inmediato es Aubenque –y no Aristóteles– quien afirma que hay una equivocidad constitutiva que se manifiesta en el ser y en el lenguaje.

Ahora bien, suponiendo que la equivocidad denunciada por Aubenque fuese cierta, ésta cuando menos debería satisfacer las condiciones dadas por el Estagirita a esta forma. Sin embargo, justamente por ello la equivocidad que él atribuye a la *penuria nominum* resulta muy curiosa, puesto que, la estructura semántica de esta última no se corresponde con la respectiva forma de la homonimia aristotélica. Dicho de otro modo, para el Estagirita la *penuria nominum* no plantea ningún tipo de equivocidad por una sencilla razón; él no considera equivoca a la universalidad. Ahora bien, a fin de calibrar bien el peso de esta afirmación es necesario examinar la propuesta de Aubenque desde las coordenadas semánticas propias de la teoría aristotélica del significado.

⁵⁹ Aubenque, 1987, p. 116.

Sinonimia y equivocidad

Ahora bien, como hemos visto, *Refutaciones sofisticas* es el texto donde Aristóteles distingue *la penuria nominum* y mediante ella indica que la palabra –en cuanto significado– tiene una estructura universal, pues, un mismo signo puede significar muchas cosas de una misma especie. Ahora bien, es al comienzo de las *Categorías* donde el filósofo define las características semánticas del significado, estipulando que son dos básicamente, una de ellas es la homonimia y la otra la sinonimia. En este sentido, conviene recordar el texto –citado por Aubenque– de las *Categorías*, allí Aristóteles define:

‘se llaman Homónimas a las cosas que sólo tienen en común el nombre, mientras que la enunciación de la esencia que es conforme a ese nombre es diferente’: así, un hombre real y un hombre pintado son homónimos por tener sólo el nombre en común. [...] A la inversa, ‘se llaman sinónimas las cosas cuyo nombre es común, cuando la enunciación de la esencia que es conforme a ese nombre es la misma’: por ejemplo, hombre y buey son sinónimos en cuanto animales, pues animal es su esencia común.⁶⁰

Ahora bien, lo primero que debemos tener presente es que, tanto la homonimia como la sinonimia «se refieren a la relación de un signo único con una pluralidad de significados.»⁶¹ Y, aún así, para Aristóteles no está en discusión a cuál determinación semántica pertenece la universalidad pues, evidentemente, ésta coincide con la sinonimia en virtud de la univocidad significativa común a ambas en el plano del significado. Así pues, mientras la homonimia se relaciona con la equivocidad, la sinonimia lo hace con la univocidad y, de esta forma con la universalidad, pues se trata de, «identidad de nombre, [e] identidad de naturaleza.»⁶² Hasta aquí, Aubenque –junto a Aristóteles– no duda en admitir que «la sinonimia [es] la regla. Al menos debe serlo, si se quiere que el lenguaje sea significante. Pues, ella expresa la exigencia [...] de una significación única

⁶⁰ Aubenque, 1987, pp. 167-168 .La sinonimia de Aristóteles, expresada en el ejemplo de hombre y buey, sinónimos por ser animales, es lo que nosotros entendemos por polinomia. Cfr. Aubenque, p. 168. Por el contrario y, como es sabido, nosotros entendemos por sinonimia «pluralidad de denominaciones, identidad de naturaleza» Aubenque, p. 134, nota 157.

⁶¹ Aubenque, 1987, p. 168.

⁶² Aubenque, 1987, p. 134, nota 157.

para un nombre único.»⁶³ A estas alturas, el mismo exégeta lo reconoce «si la sinonimia es la regla, la homonimia sólo puede ser injustificable.»⁶⁴

No obstante, es el mismo Aubenque quien coloca la homonimia como principio del lenguaje, cuando entiende la universalidad expresada en la *penuria nominum* como equivocidad. En todo caso, cuesta creer que el reputado exégeta confunda universalidad con homonimia, sobre todo, si tenemos en cuenta que él mismo aclara e insiste en señalar que la sinonimia es la regla del lenguaje.⁶⁵ El desliz de Aubenque nos sorprende mucho pues, refiriéndose al clásico ejemplo con el cual Aristóteles ilustra la sinonimia, sus propias afirmaciones evidencian que estaba consciente de que no había equivocidad al designar animal al hombre y al buey. He aquí sus palabras: «así, por más que el nombre animal se aplique al buey, al hombre, a una pluralidad de especies y a una infinidad de individuos, no por ello deja ser unívoco, ya que el hombre, el buey, etc., tienen una misma esencia, que es la de pertenecer al género animal.»⁶⁶

La verdad es que en la paradójica tesis de Aubenque no cabe dudar que cuando él se refiere a la equivocidad lo hace por respecto a la homonimia.⁶⁷ Pero, como hemos dicho, en la semántica aristotélica la universalidad no es homóni-

⁶³ Aubenque, 1987, p. 169.

⁶⁴ Aubenque, 1987, p. 169. Y, en este mismo lugar el exégeta continúa explicando que «la sinonimia [...] expresa la exigencia...de una significación única para un único nombre. O mejor dicho, precisa el sentido de tal exigencia: lo que hace falta para que se nos comprenda cuando hablamos, a para que nuestro pensamiento sea coherente, no es, hablando con propiedad, que cada nombre signifique una cosa única, pues tal correspondencia es en rigor imposible siendo los nombres limitados en número y las cosas infinitas; sino que cada nombre tenga una significación única –o lo que viene a ser lo mismo– que signifique una sola esencia».

⁶⁵ Si se dudara de esta lectura en la que pone de manifiesto la confusión entre homonimia y sinonimia, o bien entre equivocidad y universalidad, bastaría acudir a la palabra de un renombrado especialista como Araos, quien, respecto a este tema, escribe: «por de pronto, es incorrecto entender la universalidad como una forma de equivocidad. En Aristóteles la universalidad corresponde, por el contrario, a la univocidad o sinonimia, es decir, a las cosas que, no obstante, sus diferencias, comparten el mismo nombre y definición; por ejemplo el hombre y el buey en cuanto caen bajo el nombre de animal.» (Araos, 1999, p. 233)

⁶⁶ Aubenque, 1987, p. 169.

⁶⁷ Podría pensarse que, tal vez, cuando Aubenque se refiere a la equivocidad no lo hacía en relación a la homonimia, sino a una mera ambigüedad. Pero, como hemos visto, él mismo se encarga de precisar que entiende por equivocidad lo que Aristóteles por homonimia. Y,

ma sino sinónima.⁶⁸ Ciertamente, es muy difícil precisar cómo este estudioso incurre en semejante desacierto pero, no hay alternativa, la supuesta crítica aristotélica a la universalidad interpuesta por el intérprete cae por su propio peso.

Todavía, graves consecuencias que se desprenden de una tesis que afianza al lenguaje en la equivocidad pues, recordemos que con esta calificación se refiere a la universalidad, por lo cual esta condición lejos de ser ocasional o superflua se hace esencial.⁶⁹ En todo caso, digamos que así como no es viable un lenguaje natural unívoco, de igual manera, plantear el problema del lenguaje en términos de equivocidad esencial, univocidad necesaria y ambigüedad inevitable es olvidar, justamente, que la esencia del lenguaje reside en su capacidad signifiante, esto es, en el máximo poder de su expresión que es, justamente, la función predicativa que permite que con pocas palabras hagamos referencia a muchos. Para decirlo con Araos;

El ser predicable de muchos es, en este sentido, el gran poder de la lengua, un poder de la lengua, un poder que, en palabras de Aristóteles, le pertenece 'por naturaleza', por su misma esencia. Entenderlo como una limitación inevitable o como un 'vicio esencial' del lenguaje, revela una extrema incomprensión de su ser: aquella que no advierte las desemejanzas que hay entre las palabras y las cosas.⁷⁰

aún si fuera el caso de una llana alusión a la ambigüedad ésta no resulta comprensible, ni justificable, pues, con ella sigue refiriéndose a la universalidad. Para corroborarlo basta leer sus palabras: «La ambigüedad es, pues, la contrapartida inevitable de la universalidad de los términos, consecuencia de la desproporción entre la infinidad de cosas singulares y el carácter necesariamente finito de los recursos del lenguaje.» (Aubenque, 1987, p. 114). Dicho de otra manera, una vez más, Aubenque considera equívoco y ambiguo al término universal en virtud de la «remisión indeterminada de un único término a una pluralidad de sujetos» (Aubenque, 1987, p. 167).

⁶⁸ Esta misma lectura puede encontrarse en Araos quien desarrolla este argumento con mucha precisión. Basta fijarnos en las siguientes palabras suyas: «Es incorrecto entender la universalidad como una forma de equivocidad, En Aristóteles la universalidad corresponde, por el contrario, a la univocidad o sinonimia, es decir, a las cosas que no obstante, sus diferencias, comparten el mismo nombre y definición; por ejemplo el hombre y el buey en cuanto caen bajo el nombre de animal.» (Araos, 1999, p. 233).

⁶⁹ En la lectura de Aubenque la homonimia es constitutiva del lenguaje porque, aun aceptando que la universalidad sea su condición esencial –en cuanto significante– sucede que, si dicha universalidad reside en la equivocidad, entonces, tal equivocidad –por permitir la universalidad de los nombres– se cifra como el vicio esencial del lenguaje.

⁷⁰ J. Araos, p. 232.

Desde luego, Araos tiene toda la razón, el poder universalizador del lenguaje le pertenece por naturaleza. Por ello Aristóteles insiste en que la sinonimia —y también la equivocidad— es una estructura del significado por ser antes condición de lo real y propiedad de las cosas. Así puede decirse que, la sinonimia recuerda la universalidad que se da en la relación pensamiento-cosa. En efecto, ya sabemos que tanto las cosas como las pasiones del alma son las mismas para todos. En consecuencia, la universalidad que se expresa en la sinonimia, como operación semántica mediante la cual se establece la pertenencia a un mismo género, encuentra su fundamento en las pasiones del alma, cual abstracciones de las formas de las cosas. En este sentido, la sinonimia es expresión de esa práctica esencial del pensar respecto de la cosa. Por consiguiente, en la relación ser-pensar se encuentran los cimientos de la noción universal. Por tanto, desplazar la estructura universal y sinónima del lenguaje —a propósito de la equivocidad— es desconocer la esencia y lo real.⁷¹

El reconocimiento de esta inconsistencia que debilita un poco la reflexión de Aubenque en torno a la teoría aristotélica de la significación, no nos exime de preguntarnos: Pero, entonces, ¿cómo justifica Aubenque su lectura? ¿de dónde deriva la supuesta crítica aristotélica a universalidad, la cual, aparentemente, él reconoce en la *penuria nominum* y a partir de la cual acaba por proponer la equivocidad de la universalidad y del lenguaje?

A nuestro modo de ver Aubenque debe realizar una modulación sobre la supuesta crítica que el Estagirita dirige contra la condición universalizadora del lenguaje, a fin de justificar su lectura. El ajuste consiste en sostener que la presunta crítica se aplica no de hecho, sino de derecho. A este respecto, he aquí sus propias palabras: «De derecho el universal queda descalificado [...] sólo de derecho; aunque de hecho, es un recurso necesario, a falta de otra cosa»⁷²

⁷¹ La lectura de Aubenque es célebre como paradigma de la interpretación problemática de la *Metafísica*, a la postre el propósito de su lectura es trastocar todas las bases que soportan la posibilidad de la ontología. En este sentido, una de las estructuras que debe socavar es justamente, la esencia. Con todo, esto no justifica para nada las líneas aquí expuestas de su lectura. Pues, ya sea que se acepte o se rechace su planteamiento teórico, lo cierto es que, respecto a la filosofía del lenguaje se dan los desaciertos señalados que, desde luego, no pueden ser obviados.

⁷² Aubenque, 1987, p. 114, nota 83.

De hecho, el lenguaje precisa ser universal. La universalidad, a pesar de la *penuria nominum*, constituye la propia condición significativa del lenguaje pues, en el discurso no traemos a las cosas, sino a sus nombres y, es preciso que así sea, pues, no parece posible que pueda haber un perfecto isomorfismo entre el lenguaje y mundo, puesto que, si hay un nombre para cada cosa, la palabra no remitiría a la cosa, sino que el nombre sería una con ella. Pero, si las palabras, son idénticas a las cosas habrá tantas palabras como cosas individuales y semejantes situación disolvería el propio lenguaje.

De derecho, aunque la universalidad sea necesaria, cual condición del carácter signifiante del lenguaje, esto no quiere decir que la imposibilidad del discurso para asir las cosas mismas, o bien, el hecho de que sólo pueda generalizar lo es que particular, dejen de ser imperfecciones. En estas circunstancias, como nos dice el propio Aubenque:

Todo lo más –y a ello nos ayudará la teoría de la significación– [...] es que podemos recurrir contra un lenguaje mal informado, apelando a otro mejor informado (es decir, consciente de sus límites) elevándonos así de un lenguaje impuro y subjetivo –el que estudian la retórica y la dialéctica– a un lenguaje purificado y relativamente ‘objetivo’ como el de la ciencia.⁷³

Siendo así, entonces no hay nada que objetar a Aubenque, pues, sobre la base de estas intenciones –y de sus límites– es muy comprensible que el lenguaje humano y la capacidad signifiante que constituye a la ontología parezcan anomalías. Pero, por ello mismo, cabe aun con más fuerza la fundada sospecha respecto a la supuesta imperfección que el mismo Aristóteles viera en el recurso a la universalidad.

⁷³ Aubenque, 1987, p. 115, nota 87.