

Carlos Paván*

Comentarios sobre algunos aspectos de la filosofía del lenguaje de Aristóteles

RESUMEN

En la primera parte de este artículo estudio ciertos aspectos de la teoría aristotélica de la predicación y, en la segunda, a partir de las mencionadas reflexiones, concentro mi atención en el concepto aristotélico de homonimia mostrando que su correcta interpretación implica una lectura pragmática de las ideas aristotélicas.

Palabras clave: ARISTÓTELES, PREDICACIÓN, HOMONIMIA, FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

ABSTRACT

In the first part of this paper I study some aspects of Aristotle's theory of predication and, in the second one, considering the preceding deliberations, I concentrate my attention on aristotelian concept of homonymy showing that its right interpretation implies a pragmatic reading of aristotelian ideas.

Keywords: ARISTOTLE, PREDICATION, HOMONYMY, PHILOSOPHY OF LANGUAGE.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

I. Predicables, predicación y categorías

Los *Tópicos* –el tratado del cual brotará la lógica¹–, es un conjunto de ocho libros dedicados al desarrollo del concepto aristotélico de dialéctica que ya Platón había introducido en el debate filosófico de la Academia como el saber en su más pura acepción. En los así llamados diálogos dialécticos (esto es en el *Fedro*, el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*), Platón había ido forjando el instrumental conceptual dirigido fundamentalmente al logro de la definición². Propósito de Los *Tópicos* es determinar las reglas que ordenan las relaciones entre géneros y especies con el fin de proporcionar los medios más adecuados para discutir con tino sobre cualquier tema que pueda ser formulado mediante un esquema de pregunta y respuesta. El mismo Aristóteles describe el objetivo de la obra en cuestión con estas palabras:

El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario. (*Tóp.*, I, 1, 100a 18 – 20)

Objeto de los *Tópicos* es, pues, encontrar los «lugares» –es decir, los esquemas argumentativos–, que regulan el arte de no contradecirse de manera

¹ «Entre las partes más antiguas de los tratados aristotélicos que nos han llegado se encuentran los libros centrales de los *Tópicos* (II-VII 2). Estos, desde el punto de vista de la cronología relativa, son considerados anteriores a los otros libros del mismo tratado (I, VII 3-5 y VII), que, a su vez, parecen ser los más antiguos del *Organon*.» (Berti E., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, CEDAM, 1977, p. 177: la traducción del italiano es nuestra.) Sobre este tema ver la bibliografía que el mismo Berti recuerda en la nota n. 1 de la página ya citada. Por otra parte, el mismo Candel, el traductor al castellano de este texto para la Editorial Gredos, en la Introducción a dicha obra escribe: «No es ninguna exageración decir que en los *Tópicos* está, *in nuce*, toda la lógica aristotélica.» (Estas palabras se encuentran en la introducción de los *Tópicos*, en Aristóteles, *tratados de Lógica*, Madrid, Gredos, 1988, p. 81. Esta traducción es la que utilizaremos en este artículo).

² «En el *Fedro*, como es bien sabido, Platón había descrito la dialéctica que, desde sus orígenes socráticos, se había ido configurando como método para alcanzar la definición de una virtud o de un valor mediante preguntas apropiadas [...] como reducción del objeto a definir a un género más universal, común a él y a muchos otros objetos como sucesiva división de ese género más universal en géneros, o especies, menos universales hasta llegar, mediante sucesivas distinciones, a circunscribir el objeto que se trataba definir» (Berti, 1977, p. 178).

que la dialéctica se convierte en un saber de alcance universalísimo que proporciona el método de argumentar sobre cualquier tema y, por ende, también sobre los principios de la ciencia. En efecto, definido el razonamiento dialéctico como «el razonamiento construido a partir de cosas plausibles» (*Tóp.*, I, 1, 100a 30) siendo estas últimas «las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados.» (*Tóp.*, I, 1, 100b 22 ss.), la dialéctica se convierte en el método por excelencia que debe adoptar la discusión en torno a los principios en vista de que estos últimos no pueden alcanzarse apodícticamente. De hecho, la utilidad de semejante método no sólo concierne a la mera ejercitación de naturaleza verbal, sino que es

útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concerniente a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, abre camino a los principios de todos los métodos. (*Tóp.*, I, 2, 101a 35 ss.)

Ahora bien, en vista de ese alcance universalísimo del método dialéctico, será preciso hallar aquellos esquemas argumentativos³ que permitan verificar si es posible o no atribuir cierto y determinado predicado a cierto y determinado sujeto. El *Estagirita* considera que tales esquemas son cuatro, los cuatro «lugares» que la tradición llamará predicables o categoremata y que clasifican las distintas maneras de atribuir el predicado al sujeto. Es preciso señalar que Aristóteles comienza distinguiendo tres predicables, a saber: el propio, el género y el accidente⁴. Sin embargo, en vista de que el propio, a su vez, se desglosa en propio

³ «Esquema argumentativo» como traducción de *tópos* es una expresión utilizada por Berti. He aquí sus palabras: «Para mostrar cómo hay que argumentar para establecer o destruir una tesis cualquiera, Aristóteles expone una serie de «lugares» [...] es decir, de esquemas argumentativos, que pueden aplicarse a muchas argumentaciones del mismo tipo los cuales expresan las reglas que permiten controlar si un predicado pertenece o no a un sujeto determinado.» (Berti, 1977, p. 180)

⁴ «toda proposición y todo problema indican, bien un género, bien un propio, bien un accidente (pues también la diferencia, al ser genérica, ha de ser colocada en el mismo lugar que el género)» (*Tóp.*, I, 4, 101b 18 ss.)

y definición⁵, la división categoremática definitiva será la siguiente: definición, género, propio y accidente.

Enunciados los predicables, el siguiente paso consistirá en analizar los esquemas argumentativo convenientes a cada uno de ellos. Ahora bien, la *definición* es «un enunciado que significa *qué es ser*» (*Tóp.*, I, 5, 102a 1), mientras que el *propio* «se da sólo en tal objeto y puede intercambiarse con él en la predicación» (102a 19) con lo cual aparecen los dos criterios para la determinación de los predicables. En efecto, y como señala acertadamente Samaranch⁶, entre otros, para determinar la naturaleza de cada predicable el *Estagirita* combina dos reglas, a saber: la convertibilidad y la esencialidad. De esta manera, la definición será convertible y esencial, el género será esencial pero no convertible, el propio convertible pero no esencial y el accidente ni será esencial ni convertible⁷. A este respecto, Berti hace un señalamiento que es preciso recordar: «la relación del predicado respecto del sujeto, eso es, el predicable al que pertenece, es determinada por la posición que el predicado ocupa en la división por género y especie realizada para hallar la definición.»⁸ A partir de allí, Aristóteles se percató de que, en el caso de la definición, si una especie pertenece a dos géneros distintos, tales géneros deben subordinarse o, como escribe el mismo Aristóteles,

es cosa admitida que, cuando una especie está bajo dos géneros, uno de ellos está contenido en el otro (*Tóp.*, IV, 2, 121b 29 s.)

y que el *Estagirita* se refiera obviamente a la definición, lo patentiza el texto siguiente:

⁵ «ya que entre lo propio lo hay que significa el *qué es ser* y lo hay que no, se ha de dividir lo propio en las dos partes antedichas, y a una se la llamara *definición*, que significa el *qué es ser*, y la otra, de acuerdo con la designación dada en común en ambas, se la llamará *propio*. Así, pues, es evidente, a partir de lo dicho, por qué, de acuerdo con la presente división, todo viene a reducirse a cuatro cosas: *propio, definición, género o accidente.*» (*Tóp.*, I, 4, 101b 20 ss.)

⁶ «El criterio que hace jugar Aristóteles para especificar esos diversos modos de predicabilidad es doble: hay que determinar, por una parte, si el sujeto y el predicado son o no convertibles; es decir, si pueden o no intercambiar su puesto sin que se altere el coeficiente de validez de la proposición. Y hay que discernir, por otra parte, si el predicado es o no esencial» (F. Samaranch, *Cuatro ensayos sobre Aristóteles*, México, FCE, 1991, p. 43).

⁷ *Tópicos*, I, 5.

⁸ Berti, 1977, p. 182.

ocurrirá que tanto el género como la especie se predicarán de la misma cosa en el *qué es*, de modo que esa misma cosa llegará a estar bajo dos géneros (*Tóp.*, IV, 2, 122b 1).

De lo dicho, el filósofo infiere que es posible ordenar todos los predicados en columnas y de tal ordenamiento deriva una distinción fundamental:

el género dado como explicación se dice que está en la especie como *en* un sujeto v. g.: lo blanco en el caso de la nieve, de modo que es evidente que no será un género: pues el género sólo se dice de la especie como *de* un sujeto. (*Tóp.*, IV, 6, 127b 1 ss)

En el pasaje recién citado⁹, se distinguen dos tipos de predicación: lo que se dice *del* sujeto y lo que se dice *en* el sujeto: esto es, la predicación que los intérpretes denominarán «predicación verdadera y propia» o «predicación en columna», y la predicación «entre columnas» o la así llamada «predicación por inherencia»¹⁰. Ahora bien, esta distinción lleva implícita otra: la que se da entre sinonimia y homonimia. A este respecto, leemos en las *Categorías*:

Se llaman homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto, v.g.: *vivo* dicho del hombre y del retrato; en efecto, ambos tienen sólo el nombre en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto; pues, si alguien quisiera explicar en qué consiste para cada una de esas cosas el ser vivas, daría un enunciado propio de cada una. Se llaman sinónimas las cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la entidad es el mismo, v.g.: *vivo* dicho del hombre y del buey: en efecto, ambos reciben la denominación común de vivos y el enunciado de su entidad es el mismo. (*Cat.* I, 1^a 1 ss.)

Si retomamos el concepto de predicación en columna —o según las *divisiones* de los predicados como prefiere expresarse el mismo Aristóteles¹¹—, los

⁹ Esta distinción ya se encuentra en las *Categorías*: «De las cosas que existen, unas se dicen de un sujeto, sin que estén en sujeto alguno v.g.: *hombre* se dice del hombre individual tomado como sujeto, pero no está en sujeto alguno; otras están en un sujeto, sin que se digan de sujeto alguno —digo que está en un sujeto lo que se da en alguna cosa sin ser parte suya, no pudiendo existir fuera de la cosa en la que está—, v.g.: el conocimiento gramatical concreto está en el alma como en un sujeto, pero no se dice de sujeto alguno, y el color blanco concreto se da en el cuerpo como en un sujeto —pues todo color se halla en algún cuerpo—, pero no se dice de sujeto alguno; otras se dicen de un sujeto y están en un sujeto, v.g.: el conocimiento está en el alma como en un sujeto, y se dice del saber leer y escribir como de un sujeto; otras, ni están en un sujeto, ni se dicen de un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual» (*Categorías*, 2, 1a 20 ss.)

¹⁰ A este respecto remito a Berti, 1977, p. 184 n. 2.

¹¹ *Tópicos*, IV, 1, 120b 37.

términos que pertenecen a una misma columna o división darán origen a la predicación por sinonimia mientras que la predicación de los términos pertenecientes a columnas distintas producirá homonimia. Como observa Berti: «cuando un mismo término se predica de otros términos directamente subordinados en cuanto a la universalidad, es decir, que pertenecen a la misma columna, por ejemplo, cuando un género se predica de sus especies o una especie de sus individuos, ese término se predicará de manera sinónima [...], es decir, unívoca, y los términos de los cuales es predicado son sinónimos [...] mientras que, cuando un mismo término se predica de otros no directamente subordinados, es decir, pertenecientes a distintas columnas, dicho término se predica de manera homónima [...], es decir, equívoca y los términos de los que se predica son homónimos»¹². Y, en cuanto a Aristóteles, he aquí sus palabras:

Se ha de mirar también si la especie es homónima con el género, sirviéndose de los elementos ya mencionados respecto a lo homónimo: pues el género y la especie son sinónimos. (*Tóp.* IV, 3, 123a 27 ss.)

Esto significa que, por ejemplo, hombre y buey son sinónimos pues el género animal se predica de ambos en el mismo sentido ya que forma parte de la definición de sus respectivas esencias. En cambio, el mismo género animal se predica homónimamente del hombre real y del buey pintado porque, mientras que en el caso del hombre real ‘animal’ es su género, no pasa lo mismo en el caso del buey pintado ya que el género animal no forma parte de su definición. Por lo tanto, para que una palabra tenga significado unívoco, es decir, se predique sinónimamente, debemos mantenernos al interior de una división o columna. Ahora bien, esa distinción de los términos por columnas o divisiones y de las predicaciones respectivas, es decir, por subordinación (predicación unívoca) y por coordinación (predicación equívoca)¹³, conduce Aristóteles a percatarse de que los términos subordinados (es decir, pertenecientes a una misma división) desembocan en un género que a su vez no puede ser subsumido bajo un género superior, es decir, conduce Aristóteles a la formulación de la doctrina de las categorías. He aquí las palabras del *Estagirita*:

¹² Berti, 1977, p. 184.

¹³ Berti, 1977, p. 186.

es preciso determinar las clases de predicaciones en las que se dan las cuatro cosas mencionadas [los predicables]. Estas son en número de diez, a saber: *qué es, cuanto, cual, respecto a algo, dónde, en algún momento, hallarse situado, estar, hacer, padecer*. Siempre, en efecto, se hallará el accidente, el género, lo propio y la definición en una de estas predicaciones (*Tóp.* I, 9, 103b 20 ss).

Como podemos apreciar, el filósofo vincula explícitamente su doctrina de los predicables con la de las categorías siendo mediación entre ellas la teoría de la predicación recién analizada. Ahora bien, es precisamente el primer predicable —la definición— el que permite ordenar los predicados en columnas y son las columnas las que, precisamente por la subordinación género-especie, tienen que desembocar necesariamente en un género generalísimo que no puede ser especie de otro superior. *En otras palabras, la doctrina de las categorías, cuyo rol esencial para la constitución del saber ontológico nadie duda, surge de la reflexión aristotélica en torno al lenguaje y en el marco de una teoría sobre la dialéctica, esto es, en un contexto que muestra claramente la dependencia de la metafísica respecto de la filosofía del lenguaje que propone Aristóteles.*

Si combinamos ahora las dos predicaciones —predicación *de* un sujeto y *en* un sujeto, esto es, la predicación vertical o unívoca y la horizontal o equívoca— con las divisiones categoriales, se evidencia que cada categoría expresa la esencia de su respectiva columna. Al respecto, estas son las palabras del mismo Aristóteles:

cada una de las cosas de este tipo [se refiere a las categorías], tanto si se dice ella acerca de sí misma, como si se dice el género acerca de ella, significa el *qué es*; en cambio, cuando se dice acerca de otra, no significa el *qué es*, sino el *cuanto, cual* o algunas de las otras predicaciones. (*Tóp.*, I, 9, 103b 3 ss.)¹⁴

Por otro lado, la predicación horizontal o de inherencia, es decir, la que se produce entre las distintas categorías, o predicación entre columnas, pone en evidencia que una de tales categorías contiene predicados que sólo pueden ser atribuidos a géneros que pertenecen a la misma columna y esa categoría es, obviamente, la de sustancia, esto es, la categoría que expresa la esencia del ente mediante su definición. *Con lo cual, la doctrina central de la metafísica —me refiero, obviamente, al primado de la sustancia—, una vez más, surge (sin que ello signifique su reducción) de la reflexión sobre el lenguaje.*

¹⁴ La misma interpretación de este texto un tanto oscuro se encuentra en Berti, 1977, p, 187.

Ahora bien, la distinción que separa la sustancia de las demás categorías accidentales patentiza la imposibilidad de unificar las divisiones categoriales. Si se dudara de lo dicho es suficiente con retomar las observaciones del *Estagirita* en torno a los términos transcategoriales (aquellos predicados que la tradición filosófica medieval denominará los «trascendentales del ser»). Acerca del ente y del uno, Aristóteles señala lo siguiente:

si dos de las cosas que acompañan a todas las demás, tal como lo *que es* y lo *uno*, se ponen, una como especie y otra como género (en efecto lo *que es* y lo *uno* se dan en todo); de modo que ninguno de los dos será género del otro, puesto que se dice del mismo número de cosas. (*Tóp.*, IV, 1, 121b 5 ss.)

En otras palabras, 'ente' y 'uno' al gozar de una extensión transcategorial, pues se predicán de todas las cosas, no podrán ser uno el género del otro. Pero, entonces,

si [...] se dio como género lo *que es*, es evidente que será el género de todas las cosas, puesto que se predica de todas ellas; en efecto, el género no se predica de nada más que de sus especies. De modo que también lo *uno* será especie de lo *que es*. (*Tóp.*, IV, 6, 127^a 29 ss.)

Ahora bien, el ente no puede ser género del uno porque ambos tienen la misma extensión.

Si, por otra parte, la argumentación recién analizada no fuese suficiente, el *Estagirita* nos brinda otra razón para negar el carácter genérico de los trascendentales. Estas son sus palabras:

es preciso que el género separe de los otros géneros, y la diferencia de lo que está en el mismo género. Así, pues, lo que se da en todas las cosas no separa de ninguna en absoluto. (*Tóp.*, VI, 3, 140^a 27 ss.)

La característica propia del predicable genérico es la de separar un género de otro: ahora bien, un predicado trascendental, al predicarse de todo, no diferencia nada y, por consiguiente, no puede ser género. Por último, concluye el filósofo

el género parece predicarse, no de la diferencia, sino de aquellas cosas de las que se predica la diferencia, v.g.: el animal, acerca del hombre, y del buey, y de todos los demás animales pedestres, pero no de la diferencia misma que se dice acerca de la especie. En efecto, si el animal se predicara de cada una de las diferencias, entonces de la especie se predicarían muchos animales. (*Tóp.*, VI, 6, 144^a 31 ss.)

Lo cual significa que, si un trascendental fuera género, predicándose de todo, debería predicarse de sus diferencias y eso es precisamente lo que no puede hacer ningún género. El ente y el uno, pues, no son géneros y no siendo géneros, no pueden ser predicados sinonímicamente, en otras palabras, son términos homónimos o, como dice el *Estagirita*

mirar también los géneros de las predicaciones según el nombre, si son las mismas en todos los casos; en efecto, si no son las mismas, es evidente que lo dicho será homónimo. V. g.: lo bueno, en la comida, es lo productor de placer, en la medicina lo productor de salud, en el caso del alma el ser de una determinada cualidad, v.g.: temperante, valiente o justa; de manera semejante también en el caso del hombre. A veces lo bueno es el *cuando*, v.g.: lo que se da e el momento oportuno: pues se llama *bueno* lo que se da en el momento oportuno. (*Tóp.*, I, 15, 107a 3 ss.)

A manera de resumen podríamos afirmar que los criterios de decibilidad¹⁵ exigidos a partir de la investigación llevada a cabo en los *Tópicos* giran alrededor del concepto de género. Ahora bien, y en primer lugar, la naturaleza semántica que caracteriza a este tipo de universal es la univocidad ya que el género se predica sinonímicamente de las especies subordinadas en el sentido vertical de la predicación o en el sentido de la predicación que el mismo Aristóteles denomina predicación *de* un sujeto. En segundo lugar, el género no puede predicarse de las diferencias específicas porque la función de éstas es la de articular el género en especies absolutamente incommunicables entre sí, salvo por el género mismo. En tercer lugar, los géneros tampoco pueden predicarse entre sí porque su relación es normalmente de contrariedad y, en cuanto a las categorías, semejante imposibilidad de predicación se hace patente precisamente en la doctrina que sostiene la homonimia de los trascendentales en cuanto que tales predicados, por su propia naturaleza, deben predicarse horizontalmente de todas las categorías¹⁶. Por último, la predicación vertical que caracteriza a la

¹⁵ Esta expresión es de Samaranch quien, refiriéndose a la polémica de Platón con la sofística, escribe: «Esto explica que, con un modo de hacer que debe mucho a la estrategia socrático-platónica de la *diátesis*, Aristóteles emprendiera la tarea de armar la osamenta de la decibilidad con la doble teoría de los predicables y las categorías.» (Samaranch, 1991, p. 47s.)

¹⁶ Al respecto Samaranch escribe: «Los géneros —y eso en cualquier nivel de la escala— son entre sí incommunicables, porque las sucesivas diferencias que articulan entre sí la serie o secuencia de los géneros son entre sí irreductibles, de ordinario en el modo de contrariedad: por ejemplo, «viviente/no-viviente». En cuanto a los géneros supremos, éstos son inmediatamente esa diferencia irreductible.» (Samaranch, 1991, p. 49.)

estructura en columnas propia de las categorías, o la predicación por sinonimia –derivación directa de la doctrina de los términos categoremáticos–, hace que cada género sea definible con excepción de la categoría correspondiente ya que, como señala el mismo Aristóteles,

los llamados géneros son universales e indivisibles (de ellos no hay, en efecto, definición ...) (*Met.*, V, 3, 1014b 10).

Por eso mismo, las categorías son el límite de la decibilidad unívoca¹⁷ y por ello todo discurso que pretenda ser significativo deberá circunscribirse a un género so pena de caer en el vacuo parloteo sofístico o en la imprecisión de la polimatía. Precisamente por ello, de los trascendentales no hay ciencia ya que el saber que versa sobre ellos no se ciñe a un objeto genérico. En efecto, como sabemos, un requisito fundamental para que se de el discurso científico es que el correspondiente objeto sea un género. Ahora bien, en vista de que los criterios de decibilidad que hemos analizado impiden a Aristóteles predicar la genericidad del ser, del uno y del bien, es decir, de los trascendentales, es obvio que no puede hacer ciencia del ser con lo cual entramos en la polémica problemática de la posibilidad de la metafísica como ciencia.

II. Homonimia y metafísica

El tema de la homonimia en Aristóteles debe ser tratado con mucho tino ya que es muy fácil caer en peligrosas confusiones. Ya hemos visto que la homonimia es identificada por Aristóteles con un tipo de predicación que relaciona términos pertenecientes a divisiones o columnas distintas, es decir, a las diez categorías. En este sentido, la univocidad es garantizada por la pertenencia de los predicados a una misma categoría. Por ejemplo, si predicamos ‘animal’ del hombre y del buey, el término es unívoco ya que aparece en la definición de ambos, es decir, en la misma columna de la sustancia. Si, en cambio, predicamos ‘animal’ del hombre y de su retrato, entonces, dicho predicado es equívoco ya que pertenece a columnas, es decir, a categorías distintas (sustancia y cualidad, respectivamente). Ahora bien, en un conocido texto de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles dice lo siguiente:

¹⁷ «los «géneros supremos» representan el máximo posible de univocidad o universalidad unívoca. Es decir, son un *límite* de la significatividad plena.» (Samaranch, 1991, p. 49).

Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente, en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas hacia algo uno, o más bien por analogía? Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente. (EN, I, 6, 1096b 23 ss.)

Como podemos apreciar, Aristóteles opone la homonimia por azar a tres clases diferentes de homonimia cuya característica común consiste en exhibir cierta clase de unidad. Hay una homonimia cuya unidad *proviene* de un significado unitario; otra cuya unidad *tiende* hacia un mismo significado y una tercera cuya unidad proviene de la igualdad de relaciones. Antes de seguir con en análisis de estas distintas clases de homonimia es oportuno recordar una observación de Aubenque. He aquí las palabras de este destacado intérprete: «es sabido que, para Aristóteles, el azar (*tyché*) es la coincidencia entre una concatenación *real* de causas y efectos con una relación *imaginaria* entre el medio y el fin: así ocurre con el acreedor que va al ágora a pasearse y encuentra «por azar» a su deudor (Fis., II, 5, 196b 33). La *tyché* remite siempre, por tanto, a una *intención humana* ausente: en este sentido, se opone [...] no solamente a lo necesario, sino a lo intencional»¹⁸. Citamos este texto porque su señalamiento coloca el tema de la homonimia en su justa perspectiva y esto por dos razones. En primer lugar, la homonimia por azar, en cuanto no intencional, es fácilmente superable y el mismo Aristóteles se encarga de mostrar cómo. Estas son sus palabras:

Por 'tener un solo significado' entiendo lo siguiente: si 'hombre' significa tal cosa, suponiendo que un individuo sea hombre, en tal cosa consistirá para él el ser-hombre. (Por lo demás nada importa si se afirma que tiene más de un significado, con tal de que éstos sean limitados: bastaría, en efecto, con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados correspondientes [...]) (Met., IV, 4, 1096^a 33 ss.)

Como podemos apreciar, la homonimia por azar se resuelve mediante una sencilla convención semántica. Lo que no es tan fácilmente sanable son, en cambio, los otros tipos de homonimia. En efecto la homonimia intencional, o, como dirá la tradición latina «a consilio», es la condición normal del lenguaje. Para entender este aspecto de la cuestión es recomendable recordar el recién

¹⁸ Aubenque, 1974, p. 184, n. 321.

citado texto de Aubenque. Como vimos, según él, la homonimia intencional, a diferencia de la homonimia por azar, depende de una intervención consciente del sujeto. En otras palabras, *Aristóteles introduce un matiz pragmático* que se manifiesta claramente en el texto del *De interpretatione* que citaré a continuación:

llamo aseverar de manera no universal sobre los universales, por ejemplo, a *es el hombre blanco, no es el hombre blanco*; en efecto, siendo *hombre* universal, no se usa universalmente en la aserción [Aristóteles se refiere al enunciado *algún hombre es blanco* que utilizó anteriormente]: pues *todo* no significa lo universal, sino que es usado de manera universal. (*Sobre la int.*, 6, 17b 10 ss. Negrillas añadidas.)

Como comenta acertadamente Araos, «en el enunciado «Todo hombre es blanco», «hombre» se usa universalmente, pues se toma en toda su extensión posible; en el enunciado «Algún hombre es blanco», en cambio, «hombre» se usa particularmente [...]»¹⁹. La homonimia «a consilio» depende de las intenciones del hablante el cual manipula el significado de las palabras según cierta intencionalidad. En este sentido, pues, la sinonimia es un uso límite del lenguaje ya que cualquier palabra puede ser usada intencionalmente de forma equívoca. Y esa es, en efecto, la estrategia del sofista que le permite triunfar sobre el contrincante ingenuo y que obliga a Aristóteles a escribir los *Tópicos*. Una manera de mostrar claramente este aspecto de la cuestión de la equivocidad es recordar el texto de las *Refutaciones sofísticas* que citaremos a continuación:

como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos a 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 tal 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.*, 1, 165^a 6 ss.)

El texto citado ha sido a veces interpretado como si Aristóteles planteara la naturaleza necesariamente equívoca del lenguaje y eso es falso²⁰. En efecto, es

¹⁹ Araos, J., *La filosofía aristotélica del lenguaje*, Pamplona, EUNSA, 1999, p. 237.

²⁰ Semejante lectura se encuentra, por ejemplo, en un artículo de García Yebra en el que se sostiene la tesis de acuerdo con la cual, según Aristóteles, la homonimia derivaría del hecho de que «nunca tendremos a nuestra disposición tantos nombres [...] como cosas que nombrar.» (*¿To en semainein? Origen de la polisemia según Aristóteles*, en *Revista española de lingüística*, 11/1, 1981, p. 49.

una gran ingenuidad creer que el lenguaje alcanzaría la perfección si cada palabra nombrase un solo objeto. Si se diera esa absoluta univocidad dejaríamos de comunicarnos porque ya no podríamos pensar. La *penuria nominum*, lejos de ser una esencial y fatal limitación del lenguaje, lo hace posible. En la asimetría que señala el texto de las *Refutaciones sofisticas* no se denuncia una supuesta homonimia esencial sino, como advierte correctamente Araos, se indica: «a) la *polivalencia*, es decir, la *universalidad* [...], la capacidad que tiene *un* nombre de ser «por naturaleza, predicable de muchos [De *interpr.*, 7, 17^a 39], y b) la *referencia*, es decir, el *uso*, la capacidad que tiene el discurso para designar, a través de los nombres, las cosas mismas. La equivocidad, la universalidad y la referencia son, todas ellas, formas del lenguaje por las cuales podemos «significar muchas cosas», pero esta expresión tiene en cada caso un sentido muy diferente e irreductible a los otros.»²¹

Dicho esto, podemos retomar el estudio de las distintas clases de homonimia. Como ya se dijo, la homonimia azarosa es fácilmente eliminable mediante una sencilla convención semántica. Ahora bien, si dejamos de lado la homonimia que proviene de la unidad que, como correctamente advierte Araos²², Aristóteles asimila a la que tiende hacia la unidad, no nos quedan sino dos tipos de homonimia, a saber: la recién señalada y la que se produce según la analogía. Ahora bien, ambas clases de homonimia se caracterizan por ni ser unívocas ni, tampoco, por ser absolutamente equívocas. En efecto, en el caso de la homonimia por analogía la unidad es asegurada por la igualdad de relación que caracteriza a la analogía aristotélica (es decir, a la que la tradición medieval denominará *analogía por proporcionalidad*) y, en el caso de la homonimia focal, se produce una relación de unidad en relación a un significado primario o central. Este tipo de homonimia es decisivo para el desarrollo de la metafísica y, en efecto, Aristóteles sentencia:

La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza. (*Met.*, IV, 2, 1003^a 33).

No hay dudas al respecto: el ser, para Aristóteles, es un homónimo reductible a una unidad focal o referencial. Por lo tanto, el ser, padece sí una

²¹ Araos, 1999, p. 232.

²² Araos, 1999, p. 256.

homonimia pero una homonimia que puede ser, digamos así, controlada o, si se prefiere, racionalizada sin convertirse en la univocidad parmenídica que, a la postre y como no se cansaron de denunciar los sofistas, hace del ser algo indecible. Refiriéndose al texto recién citado, Aubenque comenta: «el ser es un *pros hen legómenon* [...] Después de los tanteos de los *Tópicos* y de las incertidumbres de la *Ética a Nicómaco*, tal parece ser en efecto la doctrina definitiva de Aristóteles acerca de la relación entre el ser y sus múltiples significaciones. Mejor dicho: Aristóteles es llevado por las necesidades de su metafísica, y a fin de expresar adecuadamente una relación que no se deja reducir a la sinonimia – como habían creído los eleatas – ni a la homonimia – como habían hecho creer los sofistas –, hacia la concepción de un tipo nuevo de estatuto para las palabras de significación múltiple: especie de homonimia, pero homonimia objetiva, no imputable ya al lenguaje, sino a las cosas mismas, porque se funda en una relación (que, sin embargo, no es la de especie a género) y a un término, a una «naturaleza única».»²³

Las acotaciones de este autorizadísimo intérprete son, en general, correctas; sin embargo, la parte final de la cita produce cierta extrañeza. Así como nos dice Aubenque, parecería que la homonimia en Aristóteles se desdobra en dos clases: una imputable sólo al lenguaje, la otra a las cosas. Ciertamente el texto de *Categorías* 1^a 1 ss. en donde se definen los conceptos de sinonimia y homonimia, permite pensar en la naturaleza real de tales nociones: Podríase pensar que homónimas y sinónimas son las cosas mismas. Sin embargo, me parece más correcto a la luz de *Refutaciones sofisticas*, 165^a 6 ss.²⁴ no atribuirle Aristóteles semejante burda concepción del lenguaje. La definición de homonimia y sinonimia de las *Categorías* debe leerse no en el sentido inmediato que atribuye tales conceptos a las cosas, sino que se los atribuye en cuanto son nombradas. No hay sinonimia y homonimia independientemente del lenguaje. Y eso confirma el texto de *De interpretatione*, 17b 10²⁵ en el que claramente Aristóteles menciona la referencia fundamental del *uso* para determinar la naturaleza semántica de un universal. Y si se, para descalificar semejante lectura de ese texto, se utilizara el argumento de «una golondrina no hace verano»

²³ Aubenque, 1981, p. 185.

²⁴ Cfr. *supra*, p. 10.

²⁵ Cfr. *supra*, p. 10.

bastaría con recordar la defensa del principio de no contradicción de *Metafísica* IV. Como es bien sabido, la estrategia que utiliza Aristóteles para defender este principio de los ataques irracionalistas no es el de la argumentación apodíctica sino de la dialéctica, esto es, de la demostración por refutación²⁶. Ahora bien, tal estrategia se desarrolla así:

En relación con todos los casos de este tipo el punto de partida consiste, no en pedir al otro que diga que algo es o no es (tal proceder se consideraría inmediatamente como petición de principio), sino *que diga algo que tenga significado* para sí mismo y para el otro. (*Met.*, IV, 4, 1006^a 18 ss.)

La referencia a las intenciones del interlocutor es evidente. En otras palabras, el punto de partida de la refutación aristotélica se coloca en el marco de una acción comunicativa en la que la misma argumentación no puede funcionar si no toma en cuenta las reacciones del interlocutor. Prueba de ello es la insistencia del *Estagirita* en la importancia de las intenciones de los que participan en la investigación. Escuchemos una vez más al filósofo quien, refiriéndose a los negadores del principio de no contradicción, señala:

No procede, sin embargo, enfrentarse del mismo modo a todos ellos: mientras que los unos han de ser persuadidos, los otros tienen que ser forzados. En efecto, cuantos vinieron a pensar de este modo como consecuencia de hallarse en una aporía, su ignorancia es fácil de curar (ya que su tratamiento no se refiere a las palabras, sino al pensamiento). Por el contrario, aquellos que discursen por discursar, su curación consistirá en refutar su discurso tomándolo en su expresión y en sus palabras. (*Met.*, IV, 5, 1009^a 16 ss.)²⁷

La estrategia que es menester utilizar en el caso de aquellos que niegan el principio de no contradicción por haberse equivocado consiste, no tanto en colocarse en el nivel de la refutación, de las palabras, sino en el del pensamiento: es decir, hay que mostrarle la forma de resolver la aporía en la que se encuentran atrapados. En cambio, en el caso de aquellos que niegan el mismo principio erísticamente, el lugar de la argumentación es el lenguaje mismo porque tales contrincantes no niegan el principio de no contradicción sinceramente, es decir, por haberse equivocado, sino lo niegan de manera puramente verbal, es decir, con la intención de entrapar al otro. Como escribe con razón Araos, «la

²⁶ *Met.*, IV, 4, 1006^a 12 ss.

²⁷ Las negrillas han sido añadidas.

equivocidad no es un atributo que ciertos nombres posean por sí mismos: es cierto *uso* que se puede hacer de ellos como partes del discurso en una argumentación. Es un acto, un uso del nombre, una función pragmática antes que semántica, un *modus discendi*: dicho del hombre y del buey es un nombre unívoco, dicho del hombre y del grabado, es equívoco.»²⁸ Compartimos totalmente estas palabras. De esta lectura *pragmática* de la equivocidad se desprende un Aristóteles sin duda mucho más fructífero para nosotros por sernos más cercano. El argumentar –y, sobre todo, el argumentar metafísico– no puede desvincularse de la actitud de los que dialogan. En el fondo de la argumentación dialéctica se encuentra un actitud ética: este es un tema muy interesante que, sin embargo, dejaré para otra ocasión.

²⁸ Araos, 1999, p. 234.