

LENGUAJE Y SUSTANTIVIDAD

Pilar López de Santa María Delgado. Universidad de Sevilla.

*En torno a las relaciones mente-materia*¹

Es bien sabida la especial habilidad de la filosofía analítica para suscitar problemas y perplejidades acerca del lenguaje filosófico. En efecto, el análisis lingüístico asume como tarea propia el sacar a la luz los usos y abusos del lenguaje, y mostrar que los problemas filosóficos tienen su raíz última en una distorsión de nuestros esquemas conceptuales, derivada a su vez de una deficiente comprensión de las estructuras de nuestro lenguaje.

Sin embargo, ésta que podríamos denominar “problematización” de los problemas filosóficos, así como su consiguiente disolución, no pueden ser consideradas, al menos en gran número de casos, como labores puramente destructivas. Junto a la descalificación de determinados problemas filosóficos que quedan considerados como sinsentidos, la filosofía analítica nos presenta otra faceta de carácter netamente positivo: me refiero al hecho de haber puesto de relieve el instimable valor metodológico que tiene el lenguaje dentro de la investigación filosófica. En efecto, es mérito de la filosofía analítica el haber mostrado lo mucho que el lenguaje nos puede enseñar acerca de las cosas. El análisis lingüístico se constituye así en un método, no para suprimir la filosofía, sino para *hacer* filosofía. Otra cuestión es que la nueva perspectiva que nos ofrece el lenguaje lleve a la denuncia de supuestos problemas filosóficos que, en realidad, no son tales. Pero ello no significa en modo alguno que la propia temática en torno a la cual giran esos problemas quede descartada como irrelevante.

Pues bien, este planteamiento metódico es el que inspira el presente trabajo. Partiendo de dos filosofías de muy diferente índole –las de Aristóteles y Wittgenstein²–, pretendo aquí ver lo que el lenguaje nos puede enseñar acerca de las cosas. Más en concreto, se trata de ver lo que una determinada estructura del lenguaje –la predicación– nos puede decir acerca de un problema de larga tradición en filosofía: el de las relaciones entre mente y materia.

¹ Quiero hacer constar mi deuda de gratitud con el Prof. Dr. Javier Hernández-Pacheco por la ayuda que me ha prestado en la realización de este trabajo, así como por las ideas que me ha sugerido su libro *Subjetividad y reflexión. Tres estudios de antropología fundamental*. Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1983.

² Las consideraciones que a continuación se exponen no pretenden ser sino una *posible* lectura de Aristóteles y Wittgenstein. Es bien sabida la ambigüedad inherente a muchos de los conceptos centrales

Es precisamente el problema de las relaciones entre mente y materia (o, a nivel lingüístico, entre enunciados psicológicos y físicos), uno de los que mayor atención acaparan dentro de la filosofía analítica del lenguaje ordinario. La razón de este interés preferente de los analíticos por tan antiguo problema se puede encontrar, al menos en gran medida, en la atención particular que a él dedica Wittgenstein en sus *Philosophische Untersuchungen*³, así como a lo polémico de las consideraciones por él propuestas.

La tan traída y llevada crítica de Wittgenstein al lenguaje privado, así como en general todos sus análisis en torno al problema de lo mental, giran alrededor de una pregunta fundamental: ¿cómo significan los términos psicológicos? La respuesta de Wittgenstein a esta cuestión se presenta como una crítica a las posiciones dualistas de procedencia cartesiana. El dualismo, así como las paradojas que de él se derivan –p. ej., las relativas a la privacidad–, quedan en último término descalificados porque su aparato conceptual no se adecúa al funcionamiento real del lenguaje ordinario. La escisión mente–materia es una interpretación equivocada de la naturaleza de lo mental, producto de una comprensión excesivamente simplificadora de los términos de nuestro lenguaje. La aparente uniformidad que presentan las palabras a nivel de gramática superficial, induce a atribuir formas de significación semejantes a todas ellas. Así, la existencia de términos que se refieren a objetos físicos bien definidos, lleva a pensar que los términos psicológicos designan igualmente “objetos mentales” de carácter específico y localizados en un medio oculto. Sin embargo, el examen de la gramática profunda (esto es, del funcionamiento *real* de las palabras en el lenguaje), pone al descubierto la diversidad de modos de significación de los términos, así como el diferente *status* lógico que ostentan lo mental y lo material. Distinciones éstas que pasan inadvertidas al dualista, y que son la fuente de todos sus problemas.

Según he intentado mostrar en un trabajo anterior⁴, la crítica de Wittgenstein al dualismo puede ser interpretada en la línea de una concepción unitaria de la persona humana, semejante a la de Strawson⁵. De acuerdo con dicha interpretación, la postura de Wittgenstein puede resumirse en lo siguiente: los términos psicológicos no designan eventos ocultos añadidos y desarrollados de forma paralela a los procesos físicos, sino actividades unitarias de un sujeto humano que incluyen actividades físicas sin reducirse a ellas. Tampoco los predicados físicos aplicados a las personas denotan puros “movimientos corporales”, sino conductas específica-

del pensamiento aristotélico, así como las múltiples dificultades interpretativas de sus textos; características éstas que comparte, incluso en mayor medida, el pensamiento de Wittgenstein. No es mi idea entrar a mediar en conflictos de interpretación, ni busco tampoco aclarar qué fue lo que realmente pensaron Aristóteles y Wittgenstein acerca del tema. Mi única intención es extraer de su pensamiento algunas ideas que sirvan a los propósitos de este trabajo. Ideas que, en todo caso, pienso que están textualmente fundamentadas y que son coherentes con el pensamiento de los respectivos autores, aun cuando no tengan ninguna pretensión de ser interpretaciones definitivas de ellos. En mayor medida cabe afirmar esto del análisis de la predicación y de las conclusiones que aquí se extraigan. Aunque reconocidamente inspiradas y apoyadas en Aristóteles y Wittgenstein, tales conclusiones no buscan fidelidad sino simplemente coherencia con su pensamiento. Y ninguna de ellas pretende ser puesta en boca de dichos autores, a no ser que éstos sean citados expresamente.

³ Cfr. Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* Ed. de G.E.M. Anscombe y R. Rhees. Oxford, Basil Blackwell, 1953.

⁴ Véase *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Barcelona, Herder (en prensa).

⁵ Cfr. Strawson, P.F.: *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*. London, Methuen, 1977.

mente humanas que adquieren su sentido último en virtud de su conexión con las actividades psíquicas. Los de mente y materia son conceptos categorialmente distintos pero estrechamente vinculados. Existe una conexión intrínseca entre predicados mentales y predicados físicos, de manera que estos últimos se constituyen en criterios que justifican la adscripción de los primeros bajo ciertas circunstancias. Los predicados mentales no denotan conductas, pero incluyen dentro de su significado criterios comportamentales y sólo pueden ser aplicados a seres capaces de desarrollar determinadas conductas ⁶.

La clave última de la conexión conceptual existente entre lo mental y lo material se encuentra en el concepto wittgensteiniano de ser humano. Los denominados "predicados mentales" no tienen un sujeto de adscripción diferente del de los predicados físicos. Ambos tienen un referente único: el ser humano vivo. Los estados de conciencia no son afecciones específicas de una conciencia pura ni tampoco de un alma desecarnada, sino de una persona de carne y hueso, del Sr. Fulano de Tal ⁷. No es lo mental competencia exclusiva de una mente ni lo material de un cuerpo. Uno y otro son competencia de un ser humano, unidad originaria en la que mente y materia aparecen como dimensiones perfectamente integradas. La mente no es una "trastienda" del cuerpo sino la forma en que se configuran las actividades corporales, de suerte que éstas devienen actividades humanas; es, en definitiva, la forma de ser de un cuerpo: del cuerpo humano viviente. Y la función de ese cuerpo no es ocultar el alma, sino, por el contrario, representarla ⁸.

Wittgenstein da así por disueltos una serie de problemas filosóficos que no son en realidad, según su punto de vista, sino pseudoproblemas. No obstante, se puede apreciar aquí un claro ejemplo de esa faceta positiva del análisis lingüístico de la que antes hablé. Pues lo que queda eliminado como carente de sentido no es el "problema de lo mental" en sí mismo, sino una forma particular y errónea de considerar las relaciones entre lo físico y lo mental, a saber, la visión propia del esquema dualista. El problema queda entonces, no resuelto, pero sí correctamente planteado y ya en vías de solución. Una vez que se ha mostrado cuál es el funcionamiento real del lenguaje psicológico, queda por averiguar cuáles son las consecuencias que de ello se derivan con respecto a las relaciones mente-materia. Se trata, en definitiva, de desplazar el centro de gravedad de la investigación, pasando del plano lingüístico de los enunciados psicológicos y físicos al plano metafísico-antropológico de la mente y el cuerpo.

Es precisamente una de las más clásicas concepciones del alma la que, según mi parecer, resulta más acorde con los revolucionarios análisis de Wittgenstein. Me refiero a la concepción aristotélica del alma, tal y como queda expuesta en el *De Anima* y en la *Metafísica*. Pasemos, pues, a examinarla, intentando extraer las principales caracterizaciones del alma en su relación con el cuerpo.

El alma es —dice Aristóteles—, la entelequia primera de un cuerpo natural que potencialmente tiene vida, es decir, del cuerpo orgánico ⁹. En cuanto tal, el alma es causa y principio del cuerpo vivo y constituye el origen del ser y del vivir en el

⁶ Cfr. Wittgenstein, L.: *Philosophische Untersuchungen*, 281.

⁷ Cfr. *Ibid.*, 573.

⁸ Cfr. *Ibid.*, II, p. 178.

⁹ Cfr. Aristóteles: *De Anima*, II, 412a, 27-29.

ser viviente ¹⁰. El alma es entonces, desde una primera aproximación, la vida del ser vivo y lo que primariamente le distingue de los cuerpos inanimados ¹¹

Ahora bien, esto no significa que un cuerpo orgánico privado de vida pierda su distinción con respecto al cuerpo inorgánico y sea comparable con él. Tal cuerpo orgánico, al margen de que esté vivo o no, es, en sí mismo, diferente de un cuerpo inorgánico. La diferencia está aquí en que al primero le *falta* la vida, al segundo no. Una piedra es un ser al que, de algún modo, no le falta nada, cumple todos los requisitos para ser piedra. Es, en este sentido, perfecta, aún cuando el ser una “perfecta piedra” suponga un alto grado de imperfección en el ser. Por el contrario, un cadáver es un cuerpo que carece de algo que *debería* tener: la vida. Por eso el cadáver termina descomponiéndose y convirtiéndose en materia inorgánica. Pues al faltarle la vida le falta algo propio y sin lo cual no puede mantenerse como cuerpo orgánico. Desde este punto de vista podríamos decir que el cadáver es, en cuanto cuerpo orgánico, más imperfecto que la piedra en cuanto piedra. Un cuerpo que está sólo potencialmente vivo, en el sentido de que puede tener la vida pero no la tiene como algo propio, es un cuerpo imperfecto en la medida en que no alcanza la realización de lo que debería ser. ¿Cómo alcanza el cuerpo orgánico esta realización? Está claro que en virtud del alma.

La perfección del cuerpo orgánico se encuentra, pues, en el cuerpo vivo. O de otra manera: un cuerpo orgánico, *stricto sensu*, es un cuerpo vivo. El cuerpo es aquello que vive en tanto que tiene la vida en potencia y, por consiguiente, no vive por sí mismo. El alma, por su parte, es la vida misma del cuerpo en tanto que es otra respecto de él. Pero esa alteridad no es absoluta sino que es la alteridad de un fin en el que el cuerpo encuentra su perfección como cuerpo vivo, al organizarse en función de esa actividad vital que, animándole, le perfecciona. El alma es entonces la perfección del cuerpo, aquello que le hace ser lo que debe ser: un cuerpo vivo, es decir, animado. En este sentido podemos decir que el cuerpo vivo, en la medida en que lo es, es un cuerpo perfecto, ya que ha alcanzado su forma y, con ella, su fin ¹²; y el alma misma es su propia perfección.

Pero desde el momento en que es perfección suya, el alma es algo propio y específico del cuerpo orgánico. La perfección de un ente no es una mejora añadida desde fuera y sin la cual, por así decirlo, ese ente seguiría siendo lo que es, aunque en peor. La perfección es lo que instala a una cosa en el ser que le corresponde y le permite “cumplir su programa”. Es, en suma, lo que, en cierta medida, la hace idéntica consigo misma. De ahí que Aristóteles caracterice el alma como la esencia definitoria (*ousía katá tón lógon*) de un determinado tipo de cuerpo ¹³. Pues el cuerpo vivo no se define por sus materiales sino por sus funciones vitales, es decir, anímicas ¹⁴.

Ahora bien, en la medida en que el alma constituye la vida y perfección del cuerpo, es también su acto ¹⁵. El alma es, en efecto, el existir mismo del ser vivo, su acto, y ello en los dos sentidos en los que, según Aristóteles, se dice “estar en

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, II, 415b 7-8 y 12-14.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, II, 413a 21-22.

¹² Cfr. Aristóteles: *Metafísica* V, 1023a 34.

¹³ Cfr. *De An.*, II, 412b 10; *Met.*, VII, 1035b 14-16.

¹⁴ Cfr. Ross, D.: *Aristotle. De anima*, p. 214 Oxford, Clarendon Press, 1961.

¹⁵ Cfr. *Met.*, VIII, 1043a 35-36.

acto”¹⁶: en el sentido de la relación del movimiento a la potencia –el alma es principio del movimiento de los cuerpos animados¹⁷–; y en el sentido de la relación de la sustancia a la materia –el alma es sustancia en cuanto forma específica (*eidós*) del cuerpo natural¹⁸–. El alma es, entonces, aquello que convierte al cuerpo orgánico en un cuerpo *activo*. De este modo, la actividad del cuerpo encuentra su principio, no en el cuerpo mismo, sino en el alma. Pero al mismo tiempo, esa actividad es una actividad del cuerpo vivo en cuanto tal¹⁹, dado que el alma no es, como hemos visto, sino la perfección de ese cuerpo. El principio del movimiento se encuentra entonces en el cuerpo en tanto que es perfecto, o en tanto que es acto, o en tanto que está animado.

Ahora bien, el hecho de que el cuerpo sea activo implica por un lado que es perfecto y por otro que es imperfecto. Por una parte, el cuerpo se mueve en la medida en que ha alcanzado su perfección, el alma, que es su acto y su fin²⁰. En caso contrario no se movería, le faltaría la fuerza y el ánimo para ello. Pero la actividad del cuerpo no es acto en sentido absoluto (el de aquello que ha alcanzado su fin), sino en el sentido del movimiento: el de aquello que no ha alcanzado su fin²¹. Y así como el acto es perfecto, el movimiento conlleva imperfección²². Lo que se mueve es porque todavía no ha llegado, y lo que actúa porque aún no ha realizado. La acción es aquella en la que se da el fin²³; pero en la acción en curso (esto es, en el movimiento), el fin sólo aparece anticipado, y es en la acción realizada donde se da plenamente. Así pues, el principio es al mismo tiempo un término²⁴. Y el alma es causa del cuerpo viviente, no sólo en cuanto principio del movimiento sino también en cuanto fin de todos los cuerpos naturales²⁵.

La actividad del cuerpo encuentra entonces su origen y término en el alma, alcanza en ésta su perfección. La actividad del cuerpo –podríamos decir–, no es algo que se le dé de una vez por todas sino que se le va administrando. El cuerpo que se mueve está aún a medio camino de llegar a aquello que ha empezado a ser: alma. Gracias a que ha empezado a ser alma (está animado), el cuerpo vivo puede desarrollar la actividad que le permita llegar a su fin; pero porque es cuerpo (y, en cuanto tal, materia y potencialidad), se halla todavía alejado de su fin. La actividad del cuerpo se desarrolla así gracias al alma y a pesar del cuerpo. Un cuerpo es entonces tanto más perfecto –está más cerca de su fin–, cuanto más supera su propia corporalidad, es decir, cuanto más animado está.

El alma es –hemos visto hasta ahora–, perfección y actividad del cuerpo o,

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, IX, 1048b 6 y ss.

¹⁷ Cfr. *De An.*, II, 415b 10.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, II, 412a 19–21.

¹⁹ “...il ne faut donc pas concevoir chez Aristote l’activité de l’âme sur le corps comme une action de l’un sur l’autre, mais c’est le fonctionnement de l’être en acte qui est à la fois psychique et matériel”. Siwek, P.: *La psychophysique humaine d’après Aristote*, p. 148. Paris, Félix Alcan, 1930.

²⁰ Cfr. *Met.*, IX, 1050a 9.

²¹ Cfr. *De An.*, III, 431a 6–7.

²² Cfr. *Met.*, IX, 1048b 29. La distinción aristotélica entre acto y movimiento presenta notorias dificultades en las que no podemos entrar aquí. Sobre ellas véase Ackrill, J.L.: “Aristotle’s distinction between *enérgeia* and *kinesis*”, en Bambrough, R. (ed.): *New Essays on Plato and Aristotle*, pp. 121–41. London, Routledge & Kegan, 1965. Sobre el uso aristotélico de estos conceptos pueden verse también los comentarios de Ross, D.: *Aristotle’s Metaphysics*, vol. II, p. 251. Oxford, Clarendon Press, 1953.

²³ Cfr. *Met.*, IX, 1048b 22–23.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, V, 1022a 12.

²⁵ Cfr. *De An.*, II, 415b 15 y ss.

si se quiere, su actividad perfectiva. Pero además esa actividad es fundamentalmente una actividad sustancial. Llegamos con ello a una nueva caracterización del alma: el alma como sustancia.

En el libro V de la *Metafísica*²⁶, Aristóteles distingue cuatro sentidos del término “sustancia” (*ousía*): según el primero, son sustancias aquellas cosas que no se predicán de ningún sujeto sino que las demás se predicán de ellas. Este primer sentido se aplica a los cuerpos materiales, pero no concebidos como materia prima sino como el individuo que comprende a la vez materia y forma²⁷. En otro sentido, se llaman sustancias los límites de los cuerpos, destruidos los cuales se destruye el todo²⁸. Los dos sentidos restantes de la sustancia son claramente aplicables al alma: ésta es, en efecto, la causa inmanente del ser en las cosas que no se predicán de un sujeto, y la esencia, cuyo enunciado es una definición.

Estos sentidos de la sustancia vienen finalmente a reducirse a dos: el individuo y la forma²⁹. A ellos hemos de añadir un tercer sentido fundamental de la sustancia que aparece en otras clasificaciones de Aristóteles: el de la sustancia como materia o como potencia³⁰.

De estos tres sentidos, ostenta la primacía el que se refiere a la sustancia individual³¹. La sustancia primera, el individuo, es sustancia en el sentido más pleno y, en su condición de sujeto último de la predicación, representa el grado sumo de la sustancialidad³². Es entonces al individuo, es decir, al ser vivo concreto (p. ej., Sócrates), a quien se han de atribuir las actividades y predicados de cualquier tipo como a su sujeto propio. Ahora bien, lo que constituye al individuo como tal sujeto es, primordialmente, el alma. Ella es, en efecto, el principio activo que hace de la sustancia primera un sujeto de actividades³³. La sustancia es el ser en el sentido más estricto y pleno³⁴; pero es el alma en cuanto acto la que, en los seres vivos, constituye el existir de la sustancia individual, dado que el acto es el existir la cosa³⁵. De ahí que Aristóteles llegue incluso en ocasiones a considerar el alma como sustancia primera³⁶. Pues aún siendo la materia el principio de individuación, sólo lo es en tanto que está informada. De modo que es el alma, por su carácter de forma sustancial, el elemento que da a la sustancia su carácter individual, por lo que puede ser considerada un *tóde tí*³⁷.

²⁶ Cfr. *Met.*, V, 1017b 10 y ss.

²⁷ Cfr. ROSS, D.: *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, p. 310.

²⁸ Según G. Reale, este sentido de la sustancia no es admitido por Aristóteles. Véase REALE, G.: *Aristotele. La Metafísica*, vol I, p. 438. Napoli, Luigi Loffredo, 1968.

²⁹ Cfr. *Met.*, V, 1017b 23–26.

³⁰ Cfr. *De An.*, II, 412a 7; *Met.*, VIII, 1042a 26–28.

³¹ Cfr. ROSS, D.: *Aristotle*, p. 24. London, Methuen, 1977.

³² Cfr. *Met.*, VII, 1029a 1–2.

³³ “Tal vez sería mejor no decir que es el alma la que se compadece, o aprende o discurre, sino el hombre por el alma”. *De An.*, I, 408b 13–15

³⁴ Cfr. Ross, D.: *Aristotle*, p. 156; 1045b 27–29.

³⁵ Cfr. *Met.*, IX, 1048a 30–31.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, VII, 1037a 5. En este sentido, afirma Sellars: “(...) Aristotle sometimes seems to think of a material substance as a substance which is more truly substance than the substance of which it is the form – particularly in the case of living things, where (...) seems (...) the soul of Socrates to be in a primary sense a *this*, and Socrates a *this* in a derivative sense as having a primary *this* within him.” Véase SELLARS: W.: “Substance and form in Aristotle”, pp. 698–99, en *The Journal of Philosophy*, 54, (1957), pp. 688–99.

Si el cuerpo es activo en tanto que está animado, entonces el alma es, en cierta manera, el sujeto último de esa actividad, en tanto que razón de la sustantividad y la actividad del sujeto. El alma recoge la actividad del cuerpo de la que ella es principio, y la integra en la unidad de un sujeto. La actividad corporal, en la medida en que es movimiento es relativa: el movimiento es, en efecto, movimiento *desde* algo y *hacia* algo. Y aquello a lo que es relativo ese movimiento es precisamente el alma. Ella constituye la posición absoluta a la que remiten las manifestaciones corporales; el principio y el término del que nacen y hacia el que vuelven todas las modificaciones de un ser vivo.

El cuerpo, por su parte, es también sustancia en tanto que sujeto de cambios³⁸. El cuerpo –dice Aristóteles–, no se dice de ningún sujeto sino que él mismo es sujeto ú³⁹. Pero es sujeto, no en tanto que materia sino en tanto que ha recibido la determinación de la forma sustancial o puede recibirla⁴⁰. El concepto de materia es relativo al de forma⁴¹ y representa el aspecto potencial de la sustancia⁴². El cuerpo es entonces sustancia, pero sólo hasta donde es materia informada o, en el caso del ser vivo, cuerpo animado. Pero entonces, y al igual que ocurría con la forma sustancial, esta concepción de la sustancia como materia viene a identificarse con la de sustancia primera, ya que la materia informada no es en último término más que el individuo concreto. Pues materia y forma, cuerpo y alma, son en definitiva aspectos o puntos de vista diferentes de la sustancia primera: el individuo concreto representa la sustancia en sentido estricto y el sujeto último de la actividad sustancial. El cuerpo es el aspecto potencial del individuo, que marca la medida en la que su actividad es movimiento, es decir, imperfección. El alma es, por su parte, el principio de esa actividad y la medida de su perfección. En cuanto forma sustancial, ella representa la naturaleza misma del ser físico⁴³ y el constitutivo de su sustantividad. En suma: el cuerpo es la sustancia *qua* material o en tanto que potencia; el alma es la sustancia *qua* actividad sustantiva.

El análisis de la concepción aristotélica del alma nos proporciona así tres caracterizaciones principales de ella que, como conclusión de dicho análisis, pueden resumirse en lo siguiente: el alma es la medida de la perfección, actividad y sustantividad del ser vivo.

Hemos pasado de una explicación lingüística de lo mental –la de Wittgenstein– a otra de tipo metafísico –la aristotélica–. Es momento ya de volver al lenguaje, clave última que, según lo dicho anteriormente, nos debe hacer comprender las relaciones entre mente y materia. Pero no nos vamos a centrar ahora en el lenguaje psicológico sino en una de las funciones generales del lenguaje: la predicación. Se trata de mostrar que la predicación tiene una estructura reflexiva y que en ella se

³⁷ "The form is said to be *tóde tí*. It is more often the concrete unity of matter and form that is so described, but form is the element that gives individual character, and so the form is sometimes called *tóde tí*." ROSS, D.: *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, p. 310.

³⁸ Cfr. *Met.*, VIII, 1042a 32–34.

³⁹ Cfr. *De An.*, II, 412a 17–19.

⁴⁰ Cfr. *Met.*, VIII, 1042a 27–28.

⁴¹ Cfr. ARISTÓTELES: *Física*, II, 194 b 9.

⁴² Cfr. *Met.*, VIII, 1042b 9–10.

⁴³ "(...) l'âme est une forme substantielle. Donc l'activité de l'âme à l'égard du corps n'est que l'activité propre de la *forme substantielle*. Mais la forme, on le sait bien, es la nature de l'être physique." SIWEK, P.: *op.cit.*, pp. 64–65.

muestra el carácter sustantivo de lo real.

La predicación constituye una de las estructuras principales del lenguaje, y ello hasta el punto de que durante siglos ha sido considerada como la estructura lingüística esencial, a la que eran reductibles todas las demás. Ciertamente que ese "reduccionismo predicativo" ha quedado desfasado a raíz de los últimos adelantos de la lógica formal y, especialmente, por el desarrollo de la lógica de relaciones. Pero, en todo caso, la predicación sigue ocupando un lugar relevante dentro del lenguaje ordinario, sobre todo en sus usos descriptivos. Podemos hablar de formas muy distintas y según esquemas gramaticales diversos. Mas a la hora de describir realidades de cualquier tipo, siempre se hace preciso acudir a expresiones del tipo "S es P" (a no ser que pretendiésemos reducir las cosas al conjunto de sus relaciones, lo cual supondría forzosamente absolutizar lo que, por su propia naturaleza, es relativo: la relación). ¿Por qué esa necesidad de la predicación? Pregunta esta de muy difícil solución y a la que no vamos a pretender dar aquí una respuesta definitiva. Si merece la pena, no obstante, que nos detengamos a analizar, aunque sea brevemente, la estructura de la predicación lingüística.

Nos encontramos en la predicación con dos elementos heterogéneos y claramente definidos: sujeto ("S") y predicado ("es P"). El sujeto se corresponde (sigo aquí a Aristóteles) con la categoría lógica de sustancia. Esta es, en efecto, el sujeto último de la predicación, aquello que no se afirma ni se encuentra en un sujeto⁴⁴. Al predicado corresponden las restantes categorías en cuanto determinaciones diversas de una sustancia. De este modo la sustancia, por su condición de sujeto último de la predicación, constituye el punto de convergencia de todos los predicados y el lugar donde todos ellos encuentran su unidad. La sustancia es –podríamos decir usando la terminología hegeliana–, una cierta "identidad en las diferencias", la síntesis en la que logra su unidad la diversidad de los predicados. La sustancia por antonomasia –la sustancia primera–, es absoluta en el sentido de que no hace referencia –no es relativa– a ninguna otra cosa⁴⁵. Los predicados son relativos a la sustancia; son como flechas que se encuentran todas dirigidas hacia un mismo punto sustancial. Ahora bien, esa unidad que supone la sustancia no es un resultado sino una síntesis originaria. ¿Cuál es la naturaleza de dicha unidad? Intentaremos verlo a través del análisis de la cópula predicativa. Ella es un factor clave a la hora de dilucidar el carácter de la unidad predicativa y la forma en que el predicado se predica del sujeto. Pues es en virtud del verbo como el lenguaje adquiere su articulación y se hace efectivamente lenguaje.

Efectivamente, la cópula –el "es" atributivo– constituye el elemento articulador de la predicación. Pero articulación significa integración, unidad de lo diverso. El juicio afirmativo es composición, pero no en el sentido de yuxtaposición sino de unidad integradora de la diversidad. El sujeto y el predicado, que tomados aisladamente presentan significaciones inconexas, encuentran en el juicio, gracias al verbo, la unidad de significación. La del juicio no es una unión forzada sino armoniosa. De la misma manera que la articulación ósea une los huesos en una combinación perfecta que los capacita para el ejercicio de una misma función p. ej., la de andar), el verbo de la proposición afirmativa une sujeto y predicado de forma que ambos vengán a significar una sola cosa⁴⁶.

Ahora bien, la unidad de los juicios puede ser de diversos tipos; y en el caso

⁴⁴ Cfr. Aristóteles: *Categorías*, 2a 11–13

⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, 8a, 13–16

⁴⁶ Cfr. ARISTÓTELES: *De Interpretatione*, 19b 11–12.

que nos ocupa —el juicio predicativo—, la de sujeto y predicado no es una unidad en la que se identifiquen los términos quedando reducidos el uno al otro. El “es” de la predicación no es, evidentemente, el del juicio de identidad⁴⁷. Buena prueba de ello es que sujeto y predicado no pueden utilizarse como sinónimos. La unidad de la predicación es, por el contrario, una unidad reflexiva. El juicio predicativo supone, por así decirlo, un movimiento de ida y vuelta. En él, el sujeto se explicita en sus predicados para después volver a recogerlos en la unidad que le es propia. Pero así como el juicio no expresa la sinonimia entre sujeto y predicado, tampoco es una afirmación de la equivocidad, o incluso contradicción, entre ambos: “S es P” no significa “S no es S sino P”; significa que S es *en la forma de ser que dice P*. Cuando decimos: “Sócrates es sabio”, el ser sabio no aparece como algo diferente de Sócrates sino como algo que es propio de él. Si la afirmación es verdadera, el sujeto contiene ya desde el principio de alguna manera el predicado: al ser de Sócrates le corresponde la sabiduría o el ser sabio. El Sócrates del sujeto no es un analfabeto al que se le predique la sabiduría desde fuera, como si se le inyectase una dosis de adrenalina. La función de la predicación es explicitar el ser de Sócrates afirmando que su forma de existencia es la de ser sabio o existir sabiamente. Pero esa forma de existencia no queda en modo alguno separada de Sócrates sino reintegrada en él, como aquello que era ya desde un principio: sabio. Así pues, la predicación no separa, une; y une de manera reflexiva, es decir, re—úne.

Ahora bien: el que todos los predicados que son verdaderos de Sócrates estén “de alguna manera” precontenidos en él, no significa que toda predicación verdadera deba ser considerada como un juicio analítico. Decimos que un juicio es analítico cuando el predicado está contenido en el concepto del sujeto y no hace sino explicitar una de las notas conceptuales de aquél. De ahí el carácter explicativo de tales juicios, p. ej.: “El triángulo tiene tres lados”. Pero tomemos ahora el juicio “Sócrates es mortal”. A diferencia del juicio anterior, aquí el sujeto “Sócrates” no es el nombre de un concepto general sino de un individuo. La pregunta inmediata es entonces: ¿puede haber juicios analíticos sobre particulares, en el mismo sentido en que los hay sobre el concepto de triángulo?. Sí, pero sólo en la medida en que esos particulares pertenezcan a una clase de individuos designada por un concepto general. Así, “Sócrates es mortal” es un juicio analítico que considera al sujeto, no en función de su individualidad, sino de su pertenencia a la clase de los hombres (lo mismo ocurre con el enunciado particular “El triángulo pintado en la pizarra tiene tres lados”). El predicado se incluye dentro de la comprensión del sujeto como consecuencia de la inclusión de éste dentro de la extensión de un concepto general.

Con los juicios sintéticos ocurre exactamente lo contrario: el predicado se atribuye al sujeto, no en virtud de su pertenencia a una clase sino por su condición individual. Incluso en los juicios sintéticos generales o universales, como “Todos los cuervos son negros”, el predicado se atribuye al sujeto (en este caso la clase de los cuervos) a partir de su adscripción a cada uno de los individuos que integran la clase. Y así, “Sócrates es ateniense” expresa, no la condición humana de Sócrates sino su condición individual. Sócrates no deja de ser hombre si no es ateniense. Pero si Sócrates no fuese ateniense, ni sabio, ni filósofo, ni bajito, ni calvo, dejaría

⁴⁷ Esta postura es la que mantienen los defensores de la denominada “teoría de los dos nombres”, según la cual la predicación consiste en la unión de dos términos de la misma categoría lógica (dos nombres), a través de una cópula de identidad. Sobre ella véase GEACH, P.T.: *Logic Matters*, pp. 44–61. Oxford, Basil Blackwell, 1972; del mismo autor: *Reference and Generality*, cap. 2. Ithaca, Cornell U.P., 1980.

de ser Sócrates, en el sentido de que el término “Sócrates” tendría un significado distinto del que ahora tiene para nosotros ya que designaría a un individuo diferente.

En resumen: en los juicios analíticos, el predicado explicita la forma de ser de un sujeto en su condición de individuo perteneciente a una clase de individuos; expresa, por así decirlo, el ser normativo o conceptual del sujeto en cuanto miembro de su clase. En los juicios sintéticos, la predicación expresa el ser del individuo en las determinaciones fácticas (y por ello sintéticas) de su existencia concreta. Los predicados sintéticos que son verdaderos de Sócrates expresan, no ya el ser de Sócrates-hombre, sino el de Sócrates⁴⁸.

La estructura reflexiva de la predicación nos muestra, de este modo, el carácter sustantivo de lo real. El lenguaje nos presenta las cosas en su condición de sujetos que unifican reflexivamente la diversidad de sus predicados. Ahora bien, esa unidad que se refleja en el lenguaje es todo lo contrario de la materia. Pues la materia es dispersión, un “estar fuera de sí”. El lenguaje supone entonces, en cierto modo, una “desmaterialización” de sus referentes. Hablar de las cosas como sujetos significa hablar de ellas, no como materiales sino al contrario: en tanto que son algo más que pura materia.

Llega ya el momento de recoger todo lo dicho y sacar conclusiones en torno al tema que nos ocupa. Hemos visto cómo, según Wittgenstein, los predicados físicos y psicológicos no tienen dualidad de referencia sino un sujeto único de adscripción: el ser humano individual. En segundo lugar, la teoría aristotélica del alma nos la ha presentado como medida de la perfección, actividad y sustantividad del ser vivo. Por último, el análisis de la predicación ha puesto de relieve el carácter reflexivo del lenguaje y el carácter sustantivo de las cosas sobre las que aquél habla.

Pues bien, estos tres aspectos pueden ser combinados y constituir una visión de lo mental –creo que bien encaminada–, avalada por la forma en que hablamos de los seres humanos y, en general, de cualquier tipo de realidades. La sustantivación y consiguiente desmaterialización de las cosas que se refleja en el lenguaje, tiene su máxima expresión en el lenguaje referido a la persona humana. El sujeto de dicho lenguaje es una sustancia primera, un individuo concreto. A ese individuo le atribuimos predicados de diversos tipos: unos que son aplicables a cuerpos inanimados (los denominados “predicados físicos”) y otros que sólo son propios de un ser humano (los “predicados mentales”). Pero lo fundamental aquí es que unos y otros no se aplican a cosas distintas. Las actividades corporales no son, en sentido estricto, actividades del cuerpo; son actividades de un individuo, de Sócrates. Y ese individuo, en su condición de sujeto de la actividad, es un alma. Sócrates anda porque tiene cuerpo; pero desde el momento en que Sócrates es sujeto de la

⁴⁸ Esta idea supone la admisión de esencias o formas individuales –p. ej., la esencia de Sócrates–, que quedarían expresadas por los juicios sintéticos verdaderos. Aunque a estas alturas nos encontramos ya bastante alejados de Aristóteles, creo que esta idea podría incluso estar de acuerdo con él si, como hacen algunos comentaristas, interpretamos la metafísica aristotélica como una metafísica de los particulares. Este es el caso de Hamlyn, que afirma sobre la predicación aristotélica: “(...) in all cases of genuine predication the hypodimenon has the attribute predicated of it because it is what it is, despite the fact that some attributes are accidents in the proper sense, in no way *kat' autó*.” Véase HAMLIN, D.W.: “Aristotle on Predication”, p. 125, en *Phronesis*, 6 (1961), pp. 110–26. Sobre este punto puede verse también la discusión entre W. SELLARS (*op. cit.*) y R. ALBRITTON: “Forms of particular substances in Aristotle's *Metaphysics*”, en *The Journal of Philosophy*, 54, (1957), pp. 699–708.

actividad de andar, no es ya cuerpo sino alma. En otras palabras: el sujeto último de las actividades humanas de cualquier tipo es el en cuanto principio de la sustantividad de ser vivo. Es el alma la que piensa pero, por extraño que parezca, es también ella la que anda. Pues el que piensa y el que anda es Sócrates, pero Sócrates en la medida de su sustantividad y, por lo tanto, de su animación.

El alma humana es el horizonte de referencia en el que se recogen, de manera reflexiva, todas las actividades de un ser humano. Esas actividades serán más perfectas cuanto más pertenezcan al alma, esto es, cuanto más sustantivas sean. El pensamiento es una actividad más perfecta que el andar porque supera en mayor grado la corporalidad, la pasividad propia de la materia. En este sentido decimos que el pensamiento es una actividad propiamente anímica. También el andar es una actividad del alma, pero en menor grado: es actividad del alma en la medida en que es acto y perfección del cuerpo; es actividad del cuerpo en tanto que es movimiento y, por consiguiente, imperfección y potencialidad que no ha alcanzado su fin.

En conclusión: el sujeto humano es tal sujeto en la medida en que es alma: perfección, actividad y sustantividad del cuerpo. El sujeto de las actividades mentales es el alma; el de las actividades físicas es, en un sentido, el cuerpo; pero no en tanto que cuerpo sino en tanto que es sujeto activo y no ya pura materia, es decir, en tanto que es alma. El alma humana es, pues, el paradigma de la sustantividad reflexiva que aparece en el lenguaje. Y si esta interpretación es correcta, se puede entonces decir que no hay un lenguaje propiamente mental ni propiamente físico. La distinción categorial entre mente y materia aparece así como una distinción de puntos de vista complementarios: no hay una separación radical entre predicados psicológicos y predicados físicos, sino una gradación entre ellos en la que lo mental y lo material mantienen, por así decirlo, una proporcionalidad inversa. Predicados físicos y mentales son, en último término, predicados sustanciales, esto es, predicados de un ser humano en cuanto sujeto y en cuanto alma.