

## LA NOCIÓN DE IDENTIDAD EN LOS TÓPICOS

MARIO MIGNUCCI

Aristotle's notion of identity is investigated on this article. This investigation is focused on *Top.* 17, where different ways of using of the word 'same' are analysed. Two major claims are made. First of all, Aristotle does not seem to be committed to hold that there are different types of identity. The second point concerns contingent identity. What Aristotle says about numerical identity does not commit him to the view that identity can be contingent and it is consistent with the claim that identity statements are in all cases necessary.



Como es bien sabido, en el primer libro de los *Tópicos* hay un capítulo que está dedicado a examinar los distintos sentidos o aplicaciones de la palabra 'lo mismo' (τὰυτόν) y, hasta cierto punto, su estilo recuerda al famoso diccionario de términos filosóficos en *Metafísica* Δ. La razón de su inclusión después de la definición de los predicables reside, probablemente, en el hecho de que no sólo se hace una referencia a la identidad en relación con la definición, cuando dice que verificar una definición consiste, en la mayoría de los casos, en probar la identidad y la diferencia<sup>1</sup>, sino también en relación al género, cuando señala que la pregunta por si dos cosas caen bajo el mismo género es relevante en muchas formas<sup>2</sup>. Si nos atenemos a la teoría recibida de que los *Tópicos* son uno de

<sup>1</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 15, 102 a 7-9.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 15, 102 a 36 ss.

los trabajos más tempranos de Aristóteles<sup>3</sup>, el análisis de la identidad que encontramos en I7, es, probablemente, el primer intento realizado por el filósofo de hacer un mapa de los sentidos de la igualdad<sup>4</sup>. Comienza introduciendo una división tripartita del uso de 'ταυτόν'. Leamos el pasaje:

(A) "Podríamos considerar lo igual (τὸ ταυτόν) como estando dividido, en resumen, en tres partes, porque estamos acostumbrados a describir lo que es igual según es en número, o en la especie o en el género. Son iguales en número aquellas cosas que tienen diversos nombres, pero la cosa es una (τὸ δὲ πρᾶγμα ἓν), por ejemplo, manto y capa. Son iguales en especie las cosas que, aunque sean muchas, resultan indiferenciables (ἀδιάφορα) en relación con la especie, por ejemplo un hombre y otro hombre, y un caballo y otro caballo (porque las cosas que caen bajo la misma especie se dice que son las mismas en especie). De

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., Olms, Hildesheim-New York, <sup>3</sup>1969-1970, II, b, 78; E. Hambruch, *Logische Regeln des Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik*, Widmannsche Buchhandlung, Berlin, 1904, 3 ss.; F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmann, Berlin, 1929, 194; D. Ross, "The Discovery of the Syllogism", *The Philosophical Review*, 1939 (48), 251-272; I. M. Bochenski, *Ancient Formal Logic*, North-Holland, Amsterdam, <sup>4</sup>1968, 22-24; I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter, Heidelberg, 1966, 69 ss.; J. Barnes, "Proof and the Syllogism", en E. Berti (ed.), *Aristotle on Science. The 'Posterior Analytics'*, *Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum Held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Antenore, Padova, 1981, 17-59.

<sup>4</sup> Utilizo "igualdad" e "identidad" como sinónimos. Por consiguiente, al atribuir una teoría de la igualdad a Aristóteles, intento adscribirle una teoría de la identidad, *pace* N. P. White, "Aristotle on Sameness and Oneness", *The Philosophical Review*, 1971 (80), 177-197. Ver también, F. D. Miller, "Did Aristotle have the Concept of Identity?", *The Philosophical Review*, 1973 (82), 483-490. (En la presente versión castellana, traducimos el sustantivo 'sameness' por 'igualdad', pero el adjetivo 'same' debemos traducirlo unas veces por 'igual' y, otras, por 'mismo', dependiendo del contexto [N. del T.]).

modo semejante, son iguales en género las cosas que caen bajo un mismo género, como caballo y hombre"<sup>5</sup>.

Éste no es el único lugar en donde se ofrece un examen de la palabra 'ταῦτόν'<sup>6</sup>, o donde es mencionada esta triple división de los usos de 'igualdad'<sup>7</sup>.

La identidad numérica es, probablemente, la única clase de identidad que se esperaría encontrar bajo el título de igualdad, hasta el punto de que en lo que sigue, al referirnos a la identidad numérica, simplemente la llamaremos 'identidad', sin otra calificación<sup>8</sup>. Aristóteles es directo: *a* es (numéricamente) igual a *b* si '*a*' y '*b*' son nombres de una cosa. Aquí pueden ser útiles algunas observaciones. En primer lugar, la caracterización de la igualdad se realiza en términos de unidad. Porque el objeto (το πρᾶγμα) es uno, podemos poner un signo de identidad entre sus nombres. Éste es el modo en que es expuesta habitualmente por Aristóteles la igualdad<sup>9</sup>. En segundo lugar, aquí parece ser tratada la identidad como un hecho lingüístico, ya que se emplea para mantenerla entre los nombres de una y la misma cosa. En tercer lugar, esta aproximación es repentinamente interrumpida por el ejemplo aristotélico de la identidad (numérica). Esperaríamos de él que citara como ejemplo, un individuo con dos nombres, pero menciona el 'manto' y la 'capa' como caso de igualdad (numérica). Para aquellos de nosotros educados bajo la sombra protectora de Frege, puede ser perturbador aceptar una relación de identidad entre términos que no

<sup>5</sup> Aristóteles, *Tópicos*, I 7, 103 a 7-14. Traducción de Robin Smith ligeramente modificada (Aristotle, *Topics Books I and VIII*, traducida y anotada por R. Smith, Oxford University Press, Oxford, 1977).

<sup>6</sup> Por ejemplo, Aristóteles, *Metaphysica*, Δ 9; I 3, 1054 a 32 ss.

<sup>7</sup> Textos en: H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Akademische Druk-u. Verlagsanstalt, Graz, <sup>2</sup>1955, 125 a 57 ss.

<sup>8</sup> Añadiremos, en algunas ocasiones, "numérica" a identidad, cuando sea preciso para interpretar los términos aristotélicos.

<sup>9</sup> Por ejemplo, Aristóteles, *Metaphysica*, Δ 9; 1018a7 ss.

designan individuos. No discutiré esta evidente anomalía en la consideración aristotélica de la identidad. Déjenme observar tan sólo que Aristóteles ofrece en otra parte, como ejemplo de la identidad (numérica), la proposición que expresa la igualdad de un particular consigo mismo<sup>10</sup>.

En esta situación, para formalizar la caracterización aristotélica de la identidad y de las formas en las que, según él, se utiliza 'ταὐτόν', debemos hacer uso de un lenguaje ligeramente más rico que el habitualmente adoptado en una operación estándar de primer orden con la identidad. Tenemos que introducir no sólo 'a', 'b', 'c'... como nombres arbitrarios para los individuos; y 'x', 'y', 'z'..., como variables que recorren un dominio de individuos, sino también 'μ', 'ν', 'ξ', como nombres arbitrarios para entidades generales o individuales, 'ρ', 'σ', 'τ'..., como variables que recorren un dominio de entidades generales o individuales y 'α', 'β', 'γ'..., como nombres arbitrarios para entidades generales. Finalmente, utilizaremos las letras en negrita 'a', 'b', 'c'... para las cosas denotadas por nombres arbitrarios y las negritas 'x', 'y', 'z'..., para las variables que recorren tales letras. Puede resultar extraño hablar de entidades generales, puesto que tanto 'general' como 'universal' parecen aplicarse con propiedad a términos o a nombres. Sin embargo, dejenme utilizar esta extraña expresión y evitar enzarzarme en una discusión sobre los prerequisites ontológicos de la teoría aristotélica.

Esta discusión sobre la caracterización de la identidad (numérica) sugiere una manera sencilla para formalizarla. Podemos establecer que 'μ' y 'ξ' (en donde estas letras son nombres arbitrarios para individuos o entidades generales, como se dijo) son uno y lo mismo si lo denotado por ellas es una cosa. Tomemos **a** como lo denotado por 'μ' y 'ξ' y se deja 'D(ρ, x)' como significando 'ρ denota x'. Entonces podemos establecer que:

$$(1) \quad \mu = \xi \quad \text{si} \quad D(\mu, \mathbf{a}) \wedge D(\xi, \mathbf{a})$$

<sup>10</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, 13, 1054 a 32-35.

Desafortunadamente, (1) no puede ser generalizado, en la medida en que implica una referencia a una constante, que es diferente para las diversas opciones de  $\mu$  y  $\xi$ . Es difícil encontrar una salida a este problema, puesto que parece difícil expresar formalmente la idea de que lo denotado por ' $\mu$ ' y ' $\xi$ ' es uno sin utilizar la identidad. Para seguir a Aristóteles, debemos considerar la noción de 'ser uno' como primitiva y establecida en general:

$$(1^*) \quad \mu = \xi \quad \text{si} \quad \forall x \forall y (D(\mu, x) \wedge D(\xi, y) \rightarrow \text{Uno}(x, y))$$

en donde las negritas ' $x$ ' e ' $y$ ' recorren las cosas denotadas por los nombres arbitrarios de entidades generales o individuales y ' $\text{Uno}(x, y)$ ' significa ' $x$  e  $y$  son uno'. Si  $\mu$  y  $\xi$  satisfacen (1) (o (1\*)) no pueden ser contados como dos, y, en este sentido, son numéricamente uno y, por lo tanto, lo mismo.

El intento de Aristóteles de caracterizar la igualdad por la vía de la unidad es desconcertante, por cuanto es difícil definir la unidad sin utilizar la noción de identidad, y lo dicho sobre lo 'uno' en los distintos pasajes de la *Metafísica* está lejos de quedar claro. Aristóteles parece a veces reducir la unidad a la indivisibilidad, como, por ejemplo, en el siguiente texto:

(B) "Las cosas se llaman una cuando el enunciado que dice lo que es ser (ó λόγος ό τὸ τί ἦν εἶναι λέγων) es indivisible (ἀδιαίρετος) por relación a otro enunciado que indica la cosa (aun cuando en sí mismo cada enunciado es divisible). De este modo, incluso aquello que ha aumentado o que disminuye es uno, porque su enunciado es uno, al igual que ocurre en el caso de las superficies con su forma. En general, aquellas cosas cuya intelección, de lo que es para ellas el ser, es indivisible (ἀδιαίρετος) y no puede separarlas en el tiempo o en el lugar, o en la enunciación, son principalmente una, y de ellas, especialmente las que sean sustancias. Pues, en general, las cosas que no admiten división (μὴ ἔχει διαίρεσιν), en la medida en la que no la admitan, se llaman una; como, por ejemplo, si no admiten

la división *qua* hombre, son un solo hombre, si *qua* animal, un solo animal, si *qua* magnitud, una sola magnitud”<sup>11</sup>.

La forma en la que aquí se presenta la unidad no se corresponde exactamente con las divisiones de la identidad en *Top.* 17, y el primer sentido de ‘uno’ se refiere probablemente a algo que satisfaga lo que en el texto (A) es considerado como identidad numérica<sup>12</sup>. Sin embargo, lo interesante aquí es que la unidad se significa en términos de indivisibilidad, y que uno podría estar tentado de interpretarla en términos de indistinguibilidad. Un enunciado no puede estar dividido respecto de otro enunciado en el sentido que no puede distinguirse de él. En este sentido, si la definición de la esencia de *a* considerada en el momento *t* no puede distinguirse de la definición de la esencia de *a* considerada en el momento *t*<sub>1</sub>, podemos concluir que es una y la misma *a* la que ha sido considerada en *t* y *t*<sub>1</sub>. Generalizando este supuesto, tal como parece permitirnoslo la segunda parte del texto (B), se podría pretender que en la perspectiva de Aristóteles, dos elementos  $\mu$  y  $\nu$  son uno si son indistinguibles, y se podría tratar de caracterizar la indistinguibilidad en la forma habitual, estableciendo que  $\mu$  y  $\nu$  son indistinguibles si comparten todos sus atributos. Podríamos expresar esto postulando:

$$(1^{**}) \quad \mu = \nu \quad \text{si} \quad \forall F (F(\mu) \leftrightarrow F(\nu))^{13}$$

<sup>11</sup> Aristóteles, *Metaphysica*,  $\Delta$  6, 1016a32-b6 (Traducción de Kirwan ligeramente modificada; Aristotle, *Metaphysics Books  $\Gamma$ ,  $\Delta$ ,  $E$* , traducido y anotado por C. Kirwan, Clarendon Press, Oxford, <sup>2</sup>1993). Ross estaba, probablemente, en lo cierto al tomar  $\tau\acute{\iota} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  como una glosa (Aristotle, *Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, W. D. Ross, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, <sup>3</sup>1953, I, 303).

<sup>12</sup> Ver Kirwan, 138.

<sup>13</sup> Debería recordarse que, según Aristóteles, las relaciones son consideradas como propiedades, puesto que en su lenguaje no hay predicados de *n*-lugar, en donde  $n > 1$ .

Hasta cierto punto, (1\*\*) puede ser considerado como una definición de identidad<sup>14</sup>. Sin embargo, cuando Aristóteles esboza una distinción de los distintos sentidos de 'uno', la cual de un modo más estricto es paralela a la distinción de los distintos sentidos de 'mismo', describe la unidad numérica en relación con la unidad de materia. Esto es lo que dice:

(C) "Además, algunas cosas son una según el número, algunas según la especie, algunas según el género, algunas según la analogía; en número, las cosas cuya materia es una (ὅν ἢ ὕλη μία), en especie, las cosas cuyo enunciado es uno; en género, las cosas cuya figura de la predicación es la misma; por analogía, las cosas que están relacionadas como lo están otras dos"<sup>15</sup>.

No podemos detenernos a analizar por completo este texto, que, en cierto modo, se opone a otras afirmaciones del mismo capítulo del que ha sido extraído<sup>16</sup>, y al texto (A). Me limitaré a hacer dos observaciones. La primera es que aquí Aristóteles parece utilizar la igualdad para exponer la unidad indicando que se dice que dos cosas tienen unidad genérica si caen bajo la *misma* categoría. La segunda observación concierne a la caracterización de la unidad numérica en términos de unidad material. No es evidente en absoluto a qué 'materia' se refiere aquí. Bonitz considera que τὸ κατ' ἀριθμὸν ἓν, "uno en cuanto al número", aquí significa simplemente τὸ καθ' ἕκαστον, "lo individual"<sup>17</sup>. Esta consideración ha llevado a algunos intérpretes a tomar "individual" en el sentido de "particu-

<sup>14</sup> El mismo tema es considerado, hasta cierto punto, también en Aristóteles, *Metaphysica*, I 1, 1052 a 29-b 1. Agradezco a Dirk Baltzly por haberme sugerido esta interpretación en un seminario en el King's College, Londres, en donde lei una primera versión de este artículo.

<sup>15</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, Δ 6, 1016 b 31-35 (traducción de Kirwan ligeramente modificada).

<sup>16</sup> Sobre esto, véase Kirwan, 139-140.

<sup>17</sup> H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica: Commentarius*, Olms, Hildesheim, <sup>2</sup>1960, 238.

lar sensible”, y citan a los comentaristas medievales que piensan que aquí se hace una referencia a la materia como principio de individuación<sup>18</sup>. A pesar de que hay textos en la *Metafísica* de Aristóteles, en los que τὸ κατ’ ἀριθμὸν ἔν es explícitamente indicando lo que es individual<sup>19</sup>, no creo que en nuestro texto (C) la unidad numérica se limite a los sensibles individuales y determinados por el hecho de tener la misma materia. La unidad numérica y la igualdad numérica pueden aplicarse no sólo a los particulares materiales sino también a las especies, géneros y otras muchas entidades abstractas. La perspectiva de Aristóteles es, en todo momento, que si μ y ν son numéricamente uno, no pueden ser contadas como dos, sin importar lo que signifiquen. Probablemente, podemos tratar de explicar los pasajes en que Aristóteles afirma que τὸ κατ’ ἀριθμὸν ἔν es καθ’ ἕκαστον admitiendo que un término general, por ejemplo, hombre, puede ser tomado como un universal en la medida en que es predicado de muchos, y como individual cuando es tomado en sí mismo. ‘Hombre’ denota una cosa y es numéricamente una *qua* especie, aunque sea universal en relación con los distintos hombres individuales de los que se predica con verdad<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Ver, por ejemplo, Tricot (Aristote, *La Métaphysique*, Nouvelle édition entièrement refondue avec commentaire, J. Tricot, 2 vols., Vrin, Paris, 1962, I, 267, n. 3) y Reale (Aristotele, *Metafisica*, Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di G. Reale, 3 vols., Vita e Pensiero, Milano, 1993, III, 225) quien cita a Tomás de Aquino y a Sivestre Mauro para la doctrina de la materia como el principio que individúa una forma y, consiguientemente, un particular.

<sup>19</sup> La más firme evidencia la constituye, probablemente, Aristóteles, *Metafisica*, B 4, 999 b 33-1000 a 1.

<sup>20</sup> Sin embargo, en lo que sigue, utilizaré ‘particular’ o ‘individual’ para referirme a aquellos individuos que no pueden ser tomados en modo alguno como universales, mientras que denoto los universales, tanto considerados en sí mismos como tomados en cuanto predicados, por medio de las expresiones ‘entidad general’ o ‘universal’.



La interpretación de Alejandro de Afrodisia parece más interesante. Según él, la “materia” cuya unidad hace de dos elementos uno numéricamente, ha de ser entendida en el sentido de ‘ὑποκείμενον’, “substrato”, porque la unidad numérica es apropiada no sólo a las cosas que tienen materia, sino también a las cosas que no la tienen, como los objetos matemáticos<sup>21</sup>. Si  $\mu$  y  $\nu$  son uno en substrato, es decir, referidos a un objeto, no pueden ser contados como dos, y son uno numéricamente<sup>22</sup>. Por esto, cuando Aristóteles se refiere de modo más explícito a lo que constituye la explicación propia de la unidad numérica o la identidad, no utiliza la noción de indistinguibilidad, como uno podría esperar según lo dicho en el texto (B), sino que parece confiar en la noción de unidad del substrato, la cual es difícil de comprender sin el recurso a la noción de identidad. La complicación de Aristóteles no debería sorprendernos demasiado, puesto que es fastidiosamente obvio que la noción de identidad es tan general que no puede ser definida en sentido estricto.

La igualdad (numérica) es contrastada con la identidad específica y genérica. Podemos decir que dos individuos  $a$  y  $b$  son idénticos específicamente, es decir  $Spec(a, b)$ , si la especie a la que pertenece lo denotado por ‘ $a$ ’ es la misma que la especie a la que pertenece lo denotado por ‘ $b$ ’:

$$(2) \quad Spec(a, b) \quad si \quad s(d(a))=s(d(b))$$

Debería quedar claro que ‘ $s(x)$ ’ en (2) significa ‘ $s$  es la especie de  $x$ ’. Aquí podemos utilizar con seguridad, como también lo hace Aristóteles, la identidad para definir la identidad específica, porque podemos trazar una línea bien definida entre las dos nociones. Para hablar al modo de Aristóteles, si  $a$  y  $b$  son específicamente idénticos, pueden todavía ser contados como dos, lo que no sucede con

<sup>21</sup> Alejandro de Afrodisia, *In Metaph.*, 369, 4-9.

<sup>22</sup> En *Metaphysica*, I 3, 1054 a 35, Aristóteles dice “tú eres uno contigo mismo tanto en la forma como en la materia” (σὺ σαυτῷ καὶ τῷ εἶδει καὶ τῇ ὕλῃ ἓν), y esto confirma nuestra interpretación de (ὑληδὸποκείμενον) refiriéndose a los objetos.

la identidad (numérica). Sin embargo, la identidad específica está apoyada en la identidad (numérica), porque la identidad específica tiene lugar sólo cuando la especie de  $a$  es (numéricamente) la misma que la especie de  $b$ . Además, la identidad numérica implica la identidad específica, en el sentido de que:

$$(3) \quad a=b \rightarrow \text{Spec}(a, b)$$

Esto es fácil de ver. Supuesto que  $a=b$ , sea  $a$  el individuo denotado tanto por ' $a$ ' como por ' $b$ ', siendo su especie  $\Theta$ . Así, lo que es denotado por ' $s(d(a))$ ' es  $\Theta$ , y lo mismo vale para ' $s(d(b))$ '. Por esto, la identidad numérica implica la correspondiente identidad específica. La converso de (3) no es válida, porque puede ocurrir que (2) sea satisfecha también en el caso en que  $a \neq b$ , como muestra el ejemplo de Corisco y Sócrates, que son diferentes individuos de la misma especie.

La identidad de género no añade gran cosa a la identidad específica, en el sentido de que funciona con un patrón similar en este caso, con la única diferencia de que pueden tener identidad de género no sólo los individuos sino también las especies. Por esto, podemos escribir:

$$(4) \quad \text{Gen}(\mu, \xi) \quad \text{si} \quad g(d(\mu))=g(d(\xi))$$

donde ' $g(d(\rho))$ ' representa 'el género que es denotado por  $\rho$ ' y ' $\text{Gen}(\rho, \sigma)$ ', ' $\rho$  y  $\sigma$  son lo mismo en género'. Como antes, la identidad de género está implicada en la identidad (numérica) y esto se apoya en lo anterior. Podemos añadir también que las cosas que tienen identidad específica tienen también identidad de género, porque los individuos que están bajo la misma especie están también bajo el mismo género<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Aristóteles es bien consciente del hecho de que la identidad (numérica) implica la específica correspondiente y la de género, mientras que la identidad específica implica la identidad de género, pero no *viceversa* (ver *Metaphysica*,  $\Delta$  6, 1016 b 35 ss.).

El problema a que estas definiciones dan lugar, concierne al papel que hemos de asignarles. ¿Presentan distinciones en la noción de identidad en modo tal que, por ejemplo, nos permite identificar la igualdad específica y genérica con algo como la identidad parcial defendida por Peter Geach y criticada por David Wiggins?<sup>24</sup>. ¿O están especificando una noción genérica de identidad en tres tipos diferentes de igualdad? Creo que debemos resistir con firmeza a estos puntos de vista. La noción de identidad que está implicada en la tripartición de los significados de 'ταυτόν' es siempre la misma y es la simple identidad. En el caso de la así llamada 'igualdad numérica' se trata de la identidad de lo que es denotado por dos nombres de objetos, mientras que en el caso de la identidad específica o genérica se trata de la identidad de una especie o de un género. Me inclino a pensar que Aristóteles no estaba clasificando clases de igualdad sino tomando nota de los usos de 'igual' en relación con enunciados como "Corisco y Dion son el mismo en especie", o "hombre y caballo son lo mismo en género". Considérese, por ejemplo, el enunciado "Corisco y Dion son lo mismo en especie". El análisis de Aristóteles, pretende probablemente advertir a quien considere este enunciado de que no debe ser tomado como una afirmación de que Corisco y Dion son la misma cosa, sino que comparten la misma especie. No se introduce una nueva noción de identidad y las distinciones aristotélicas simplemente quieren aclarar a qué se refiere la identidad.

## II

En el mismo capítulo en el que hemos citado el texto (A), hay un extraño pasaje que concierne a la identidad (numérica), que es importante considerar. Aristóteles dice:

<sup>24</sup> P. T. Geach, *Logic Matters*, Blackwell, Oxford, 1972, 239 ss.; D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Blackwell, Oxford, 1980, 15 ss.

(D) “Lo que es uno en número (τὸ ἐν ἀριθμῷ) es lo que con más unanimidad es llamado idéntico por todos. Pero incluso esto es indicado habitualmente de formas diversas. La primera y más propia se da cuando lo que es lo mismo se indica por medio de una palabra o por una definición (ὀνόματι ἢ ὄρω), por ejemplo, manta para capa, o animal bípedo terrestre para hombre. La segunda, se da cuando se indica por medio de un *proprium* (τῷ ἰδίῳ), por ejemplo, el ser capaz de conocimiento, para hombre, o ser llevado por naturaleza hacia arriba, para fuego. La tercera, se da cuando se indica con un accidente (ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος), por ejemplo, el que está sentado o el que es músico, por Sócrates. Todos estos quieren significar lo que es uno en número”<sup>25</sup>.

Este texto no sólo quiere presentar casos en los que se expresa la identidad (numérica) o unidad, sino también ofrecer cierta jerarquía entre ellos. Con la esperanza de obtener una mejor comprensión de lo que está detrás de este extraño pasaje, invirtamos el orden de los casos y comencemos por el último, es decir, por el caso de la identidad entre individuos. Si ponemos los ejemplos aristotélicos en una forma proposicional adecuada, logramos proposiciones que afirman una relación de identidad en las que un miembro tiene un nombre propio, Sócrates, y el otro parece ser una descripción definida, “el que está sentado”, “el que es músico”. Si esta perspectiva es correcta podemos formular uno de estos ejemplos en un modo semi-formal, señalando:

(5) Sócrates = el que está sentado

Aristóteles dice que en formas de este tipo, la descripción definida es tomada ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος, “de un accidente”.

Interpretando esta afirmación se podría decir que (5) y todas las proposiciones de este tipo son contingentes, y concluir que expresan una identidad contingente. Decimos que  $a=b$  expresan la identidad contingentemente si su verdad no excluye la posibilidad de

<sup>25</sup> Aristóteles, *Tópicos*, 17, 103 a 23-31 (traducción de Robin Smith modificada).

$a \neq b$ . El argumento debe ser como sigue. El accidente que está en (5) es "estar sentado" y es obviamente un accidente de Sócrates. Podemos generalizar (5) introduciendo el operador 'ι' utilizado por Russell para representar las descripciones definidas, de modo que podamos expresar la forma de una descripción definida por 'ιx*F*(x)', que significa "el único x que *F*-iza"<sup>26</sup>. De este modo, la forma lógica del ejemplo aristotélico es:

$$(6) \quad a = \iota x F(x)$$

y se añade la condición de que *F*(*a*) es una predicación accidental.

Lo que es característico de los predicados accidentales es que no necesitan ser válidos para los sujetos de quienes se atribuyen. Por consiguiente, si *F*(*a*) está constituida por una predicación accidental, podemos afirmar *F*(*a*) y  $\diamond \neg F(a)$ . Ahora bien, podemos deducir fácilmente *F*(*a*) de  $a = \iota x F(x)$ , de modo que la siguiente implicación:

$$(7) \quad a = \iota x F(x) \rightarrow F(a)$$

es válida. Si ponemos nosotros mismos en un predicado de primer orden el cálculo con la identidad y le añadimos una base modal tan fuerte como **T**<sup>27</sup> podemos utilizar la regla de necesidad para deducir:

$$(8) \quad \Box(a = \iota x F(x) \rightarrow F(a))$$

de (7). Distribuyendo el operador de necesidad a lo largo de la implicación (8) conseguimos:

$$(9) \quad \Box a = \iota x F(x) \rightarrow \Box F(a)$$

y por contraposición obtenemos:

$$(10) \quad \diamond \neg F(a) \rightarrow \diamond \neq \iota x F(x)$$

<sup>26</sup> B. Russell / A. N. Whitehead, *Principia Mathematica*, 3 vols., Cambridge University Press, Cambridge, <sup>2</sup>1927, I, 173 ss.

<sup>27</sup> Para el sistema **T**, ver G. E. Hughes/M. J. Cresswell, *A New Introduction to Modal Logic*, Routledge, London-New York, 1996, 23 ss.

Por consiguiente, en todo caso en el que una descripción definida se hace a partir de un atributo accidental, se nos permite concluir que  $a = \lambda x F(x)$  es una proposición contingente, y uno podría inferir que la identidad que envuelve es contingente. Podemos reconstruir el argumento en una forma diferente y presentarla como una prueba *ad absurdum*. En todo caso, sin embargo, en orden a lograr la conclusión, lo que necesitamos sólo es aceptar que el atributo contenido en la descripción del particular en cuestión, es un predicado accidental de ese particular. Es suficiente postular esta condición y utilizar unos pocos principios lógicos obvios para derivar que  $a = \lambda x F(x)$  es una afirmación contingente<sup>28</sup>.

Si ponemos este resultado sin el marco de la ontología aristotélica y de su teoría de la definición, podemos reforzarla diciendo que siempre que la identidad se refiere a un individuo e implica una descripción definida, nos las habemos con afirmaciones contingentes de identidad. Para probar esta aserción, es suficiente mostrar que cada descripción definida de un particular implica una referencia a las propiedades accidentales de ese particular, luego el argumento que utilizamos para (6) puede aplicarse a todo caso de identidad. Por supuesto, para poner esta aserción en una forma lógica adecuada, deberíamos acomodar nuestro lenguaje para incluir en una descripción determinada no sólo un simple atributo accidental, sino también la condición compleja de que sea solamente satisfecha por un individuo. Entonces, la pretensión sería que, por complicada que la condición pudiera ser, ello es válido

<sup>28</sup> Se suele destacar que en la derivación de (7) necesitamos utilizar alguna versión de la ley de sustitución que podemos formalizar como sigue:

(LS)  $a = b \rightarrow (A \leftrightarrow B)$  (en la cual  $B$  difiere de  $A$  sólo por tener  $b$  en 0 o más ocurrencias de  $a$  en  $A$ ). (LS) está evidentemente en discrepancia con los sistemas de identidad contingente. Sin embargo, también estos sistemas adoptan normalmente una versión no-modal, en el sentido de que se supone que (LS) se mantiene si  $A$  y  $B$  no contienen operadores modales. Hemos respetado esta condición utilizando (LS) puesto que (6) no contiene operadores modales. Ver Hughes / Cresswell, *A new Introduction to Modal Logic*, 332-334.

contingentemente para el individuo al que se supone que se aplica. Pero, en consideración a la simplicidad, podemos omitir esta complicación y mantenemos con el caso básico de un simple accidente que está incluido en una descripción.

La razón que incita a atribuirle a Aristóteles la opinión de que cada descripción definida de un particular es accidental en el sentido descrito, es que él subraya en varios textos que los individuos no pueden ser definidos<sup>29</sup>. Según él, una definición se propone contestar la pregunta τί ἐστὶ, “¿qué es esto?”, con referencia a algo, recogiendo al señalar un complejo de atributos que pueden aplicarse de modo separado a muchas cosas, pero que juntos se aplican sólo a la cosa definida<sup>30</sup>. Para ser considerado como una definición, el complejo de todos los atributos debe identificar el *definiendum* en una forma permanente y estable, separándola de las demás cosas. Si vamos a definir “hombre”, un *definiendum*, tenemos que buscar un *definiens* que, aplicándolo sólo a “hombre”, lo diferencie de los demás animales y, en general, de toda clase de cosas que no son un hombre. Esto no puede suceder en el caso de un individuo identificado por una descripción definida ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος, puesto que tal descripción es capaz de aislar al individuo en un determinado momento y contexto, pero no de modo permanente y de todos los demás individuos. Si hubiera un complejo de atributos tal que identificara un particular de forma estable cuando se le aplicara, podríamos concluir que hay definiciones para los individuos. Supongamos que hay tal descripción definida permanente de *a* y la llamamos ‘ $\iota xK(x)$ ’. Por hipótesis,  $\iota xK(x)$  se refiere a una propiedad (o a un grupo de propiedades) que no son accidentales respecto de *a*. Ser no-accidentales, tal propiedad pertenece a *a* necesariamente. La descripción  $\iota xK(x)$ , por consiguiente; (i) se aplica solamente a *a*, y (ii) se aplica necesariamente a ella. De este modo, la descripción  $\iota xK(x)$  es capaz de distinguir *a* de todo otro individuo diferente de *a*, bajo cualquier circunstancia. Hasta donde

<sup>29</sup> Por ejemplo, Aristóteles, *Metaphysica*, Z 15, 1039 b 27 ss.

<sup>30</sup> Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, II 13, 96 a 24 ss.

se supone que  $\iota xK(x)$  satisface estas condiciones, ¿por qué no podríamos considerarla como la respuesta correcta a la pregunta “qué es  $a$ ”? Por esto, la descripción  $\iota xK(x)$  cuenta como definición de  $a$ . Pero no hay definición de  $a$ , en consecuencia, no hay tal descripción.

Debería ser evidente que el rechazo de Aristóteles de la posibilidad de definir los particulares no implica la negación de la opinión según la cual, tomados dos particulares  $a$  y  $b$ , es siempre posible encontrar una descripción definida de uno de ellos que sea capaz de diferenciar el uno del otro. Esta posición es consistente con la consideración de que si  $a \neq b$ , entonces hay al menos un atributo de  $a$  que no pertenece a  $b$ , o un atributo de  $b$  que no pertenece a  $a$ . Esto significa, sencillamente, que podemos distinguir por descripción  $a$  de  $b$ , pero esto no supone que podemos conseguir una descripción definitoria de  $a$ , puesto que una descripción definitoria debería aislar  $a$ , no sólo de  $b$ , sino también de cualquier cosa que no sea  $a$ .



¿Podemos concluir de esta discusión que las proposiciones que expresan la identidad entre individuos, donde se incluyen las descripciones definidas, son todas contingentes, y que Aristóteles es un defensor de la identidad contingente? Pienso que podemos responder a esta pregunta sólo si la replanteamos de un modo más claro.

Para lograr esta meta, permítasenos hacer primero dar un paso más a través de las líneas de nuestro análisis previo. Podemos preguntar si la aserción de la contingencia podría extenderse de las afirmaciones de la identidad que incluyen descripciones definidas de individuos a toda afirmación de identidad concerniente a individuos, en el sentido de que incluso las proposiciones sencillas como  $a=b$  deban ser consideradas como contingentes. Tomado este camino hasta su extremo, la pregunta debería responderse de modo



negativo. Por ejemplo,  $a=a$  no puede ser concebido como un enunciado que exprese una identidad contingente. Es imposible para un individuo ser diferente de sí mismo,  $a \neq a$  implica una contradicción<sup>31</sup>.

Por otro lado, supongamos que 'a' y 'b' son nombres diferentes para uno y el mismo individuo. ¿Podemos afirmar que  $a=b$ , es decir, "Tulio=Cicerón", es una afirmación de identidad contingente? Bien, si nos mantenemos en el argumento anterior, la respuesta depende del modo en que interpretemos el nombre propio y su relación con el particular, al que se refiere. Si tomamos, por ejemplo, "Tulio", y "el que se llama 'Cicerón'", entonces en "Tulio=Cicerón" se establece la identidad entre dos descripciones definidas, y la proposición debe ser considerada como contingente por la misma razón por la que hemos concluido que (5) es contingente. Por otro lado, si consideramos "Tulio" y "Cicerón", tanto como nombres propios, como formas sencillas de dirigirse o señalar a uno y el mismo individuo, de modo que "Tulio" y "Cicerón" no funcionan como predicados sino que denotan directamente, indicando sencillamente a su denotado, podemos concluir que "Tulio=Cicerón" expresa una identidad no-contingente, es decir, necesaria, igual que  $a=a$  ni más ni menos.

<sup>31</sup> Ha sido considerado más de una vez que Aristóteles no formula un principio de identidad (ver, por ejemplo, E. Berti, "Il problema dell'identità nell'odierna filosofia anglosassone (Strawson, Kripke, Wiggins, Hamlyn)", in V. Melchiorre (ed.), *La differenza e l'origine*, Vita e Pensiero, Milano, 1987, 212-213) y esta consideración es, hasta cierto punto verdadera, en la medida en que no podemos encontrar un texto en el que se diga  $a=a$  (o  $\mu=\mu$ ) como un principio de ciencia o de filosofía. Sin embargo, hay al menos tres pasajes donde Aristóteles dice que  $a=a$  es un enunciado cierto. En Aristóteles, *Metaphysica*,  $\Delta$  9, 1018 a 8-9, el que una cosa sea idéntica a sí misma ( $\alpha\upsilon\tau\omicron\ \alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}\ \tau\alpha\upsilon\tau\tilde{\omicron}\nu$ ) es citado como un caso de identidad numérica y en 13, 1054 a 35, "tú eres idéntico a ti" ( $\sigma\upsilon\ \sigma\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ ) se ofrece como un ejemplo de identidad numérica. Más aún, en *SE*, 30, 181 b 13 ss., la afirmación de que todo es idéntico a sí mismo es considerada como una premisa claramente cierta de un argumento falaz.

Me inclino a pensar que es de este segundo modo como debemos interpretar nuestro “Tulio=Cicerón”, y a admitir que los nombres propios, los que son realmente tales, se comportan de modo diferente a las descripciones definidas, al menos en lo que atañe a la referencia. En otras palabras, mientras un nombre propio, *qua* nombre propio, apunta a un individuo, siendo una especie de dedo índice, y su función principal consiste en este acto, una descripción determinada implica el uso de un atributo que se supone que se predica única y contingentemente (en la perspectiva aristotélica) del individuo al que se aplica la descripción. En este sentido una descripción definida, hablando con propiedad, no tiene poder denotativo y puede identificar un objeto sólo porque se refiere únicamente a él<sup>32</sup>.

Tal vez haya alguna evidencia favorable a esta afirmación en el modo aristotélico de describir otro tipo de identidad numérica en nuestro texto (D). Tal como hemos visto, mantiene que un caso de identidad numérica “fuerte” se da cuando se establece entre dos palabras sinónimas. Tomemos por ejemplo ‘manto’ y ‘capa’. Si decimos “manto=capa” entonces tenemos un enunciado de identidad comparable al enunciado que conseguimos cuando referimos un *definiens* –llamémosle  $\Delta_\alpha$ – al *definiendum*  $\alpha$  y obtenemos  $\Delta_\alpha=\alpha$ . Si el tipo de identidad apropiado para la proposición “manto=capa” es de la misma clase como identidad que el que tiene lugar en la atribución de un *definiens* a un *definiendum*, es difícil creer que “manto=capa” es un enunciado contingente de identidad, puesto que una definición, en la perspectiva aristotélica, no puede ser clasificada como contingente. Por esto, “manto=capa” es un enunciado necesario de identidad. Ahora bien, no sólo en el caso de la atribución de un *definiens* a un *definiendum*, sino también en

<sup>32</sup> El hecho de que se supone que los nombres propios tienen una función referencial primaria, no implica necesariamente que no posean un sentido. Sobre este tema ver D. Wiggins, “Frege’s Problem of the Morning Star and the Evening Star”, en M. Schirn (ed.), *Studien zu Frege II: Logik und Sprachphilosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1976, 221-255.

una proposición como "manto=capa", se establece una relación entre entidades que se supone que son universales o generales, sea lo que sea lo que de hecho esto signifique. Si estuviéramos pensando en términos de la moderna semántica, podríamos quizás decir que aquí, "manto" significa la clase de individuos que son mantos, o se podría imaginar que "manto" y "capa" son nombres de conceptos. Sea cual sea la ontología de estas cosas, es difícil rechazar la idea de que "capa" y "manto" se refieren a entidades especiales, y que son nombres o, mejor, nombres propios de ellas.

Supongamos que estos nombres no son directamente referentes, sino que han de desplegarse hasta formar descripciones, "el objeto llamado 'manto'", o "el objeto llamado 'capa'", del mismo modo que hemos imaginado que "Tulio" y "Cicerón", considerados como descripciones, han de desplegarse en "el que es llamado 'Tulio'", o "el que es llamado 'Cicerón'". Sería plausible mantener que en "el objeto llamado 'manto' (o 'capa')" la propiedad de ser llamado 'manto' ('capa') es accidental respecto del objeto al que se refiere la descripción. Después de todo, según Aristóteles, los nombres son asignados por convención y no por naturaleza<sup>33</sup>. Por consiguiente, si "Tulio=Cicerón" es una afirmación contingente de identidad bajo la suposición de que "Tulio" y "Cicerón" representan descripciones definidas, puesto que estas descripciones envuelven una propiedad accidental de la cosa designada, lo mismo debería ser verdad para "manto=capa", porque también en este caso se emplean descripciones que se refieren a propiedades accidentales. Pero, habíamos visto que "manto=capa" no puede ser tomado como una afirmación contingente de identidad, puesto que tiene el mismo fundamento que la identidad de la definición.

Para evitar esta conclusión, debemos renunciar o a la suposición (i) de que "manto" y "capa" son nombres propios, o (ii) a la suposición de que "ser llamado 'manto' ('capa')" es un atributo accidental para el objeto al que se refiere, o (iii) a la suposición de que "manto" y "capa" funcionan como descripciones definidas.

<sup>33</sup> Aristóteles, *Int.*, 2, 16 a 19-30.

Es difícil desechar la primera suposición, porque “manto” o “capa” son llamados por Aristóteles ὀνόματα, “nombres”, en el texto (A) y se ha dicho que son nombres de uno y el mismo πᾶγμα, “objeto”. Por esto, no juegan el papel de κατηγορούμενα, “predicados” de un sujeto, pues su función principal es apuntar a algo.

Deberíamos cambiar la segunda suposición de la manera siguiente. Es verdad que en algún sentido “ser llamado ‘manto’ (‘capa’)” es un atributo accidental del objeto así descrito, puesto que se podría imaginar un nombre o grupo de nombres diferentes para este objeto. Pero todavía permanece una diferencia respecto del caso de “Tulio” y “Cicerón”. Los sinónimos y los homónimos se dan en un lenguaje. Por eso, debemos fijar previamente un lenguaje en orden a decidir sobre la identidad entre las palabras. En este lenguaje, podemos pensar con facilidad que Cicerón es un individuo con un nombre diferente. Llamemos a Cicerón “Pedro” y no estaremos obligados a abandonar el lenguaje en el que tiene sentido llamar a Cicerón “Tulio”. Pero no podemos asignar un nombre diferente al objeto llamado “manto” o “capa” sin ponernos fuera del lenguaje que hemos escogido como punto de referencia.

Esta observación puede ser verdadera (incluso si hay modificaciones en un lenguaje que sean internas a él), pero no creo que sea suficiente para extraer la conclusión que sus posibles defensores pretenden. Puede ser extraño mantener que “ser llamado ‘manto’ (o ‘capa’)” denota una propiedad necesaria del objeto al que atañe, incluso si transformamos la descripción en “ser llamado ‘manto’ (o ‘capa’) en (por ejemplo) castellano”. ¿Es realmente necesario que el objeto llamado ‘manto’ o ‘capa’ sea así designado en castellano? Yo incluso no veo que sea necesario que fuera llamado de algún modo en castellano. Podría ser que en castellano no hubiera palabra para manto.

Si queremos ser fieles a Aristóteles, a la fuerza debemos abandonar la tercera suposición, es decir, que los nombres “manto” y “capa” funcionan como descripciones definidas. Pero, si es así, no vemos por qué “Tulio” y “Cicerón” podrían ser concebidos como descripciones definidas. De este modo, mi conclusión es que cada

nombre propio, de objetos generales o individuales, tiene un poder referencial directo, como hemos explicado.

La consecuencia de este análisis parece ineludible. No sólo las proposiciones como "manto=capa", esto es, los enunciados referentes a nombres propios de entidades generales, sino también las proposiciones como "Tulio=Cicerón", donde son utilizados nombres propios de individuos, deberían ser consideradas como necesarias. Si "manto" se refiere a cierto objeto **a** y lo mismo vale para "capa", entonces "manto=capa" significa simplemente que el objeto denotado por "manto", a saber **a**, es el mismo que el objeto indicado por "capa", es decir, que **a** es lo mismo que **a**, lo cual es una afirmación necesaria. Exactamente lo mismo podría decirse de "Tulio=Cicerón". Tómese **b** como el objeto denotado por "Tulio" y "Cicerón". Por tanto, lo que "Tulio=Cicerón" afirma es que **b** es **b**, de nuevo una proposición necesaria.



Nos encontramos con un gran problema. Por un lado, hemos defendido que la identidad puede ser contingente en el sentido de que  $a = \iota x F(x)$  es contingente y, por otro lado, hemos concluido que  $a = b$  es una afirmación de identidad necesaria. Se produce una contradicción. Puesto que  $a = b$  es una afirmación necesaria, nos está permitido escribir:

$$(11) \quad a = b \rightarrow \Box a = b$$

sustituyendo ' $\iota x F(x)$ ' por  $b$ , tenemos

$$(12) \quad a = \iota x F(x) \rightarrow \Box a = \iota x F(x)$$

que es negación de la afirmación de que los enunciados de identidad que envuelven descripciones definidas expresan una igualdad contingente.

¿Cómo podemos salir de esta dificultad? Pienso que no podemos argumentar contra la afirmación de que  $a = b$  es una identidad necesaria, puesto que está apoyada en dos supuestos muy simples,

a saber, que “a” y “b” no son descripciones disfrazadas y que  $a=a$  es un enunciado necesario. Creo que debemos revisar el argumento que nos lleva a concluir que  $a=\iota xF(x)$  expresa una identidad contingente. En lo que podemos ver, el problema proviene del hecho de que el uso del descriptor “ $\iota$ ” es inadecuado cuando tenemos que habérmolas con modalidades, puesto que no nos permite mostrar el exacto alcance de los operadores modales<sup>34</sup>. Utilicemos el modo habitual para desembarazarnos de las descripciones definidas introducidas por medio del operador “ $\iota$ ”. Como todos saben, tras Russell, un enunciado como (6) puede ser reformulado del modo siguiente:

$$(13) \quad F(a) \wedge \forall x(F(x) \rightarrow x=a)$$

Asumamos ahora que la propiedad sobre la que se apoya toda descripción de un individuo, pertenece accidentalmente al individuo en cuestión, por ejemplo, tomemos  $\diamond \neg F(a)$ . Partiendo de la tesis obvia de que:

$$(14) \quad (F(a) \wedge \forall x(F(x) \rightarrow x=a)) \rightarrow F(a)$$

por la misma argumentación que hicimos antes, podemos derivar fácilmente:

$$(15) \quad \diamond \neg (F(a) \wedge \forall x(F(x) \rightarrow x=a))$$

Ahora bien, (15) es la negación de:

$$(16) \quad \Box (F(a) \wedge \forall x(F(x) \rightarrow x=a))$$

y, por consiguiente, admitiendo (15) debemos negar (16). ¿Pero podemos pensar realmente que (16) es una buena traducción formal de una identidad como (5)? Cuando decimos que Sócrates es el que está sentado, no estamos constreñidos a mantener que el único sentido posible de esta aserción es que necesariamente Sócrates es

<sup>34</sup> Russell era consciente de la ambigüedad incluida en el uso del operador “ $\iota$ ” y para evitarlo, introdujo la noción de alcance de una descripción (*Principia Mathematica*, I, 173). La ambigüedad de “ $\iota$ ” crece en un contexto modal (ver Hughes-Cresswell, *A New Introduction to Modal Logic*, 324-325).

el único objeto que está sentado. Puede ser que Sócrates no esté sentado o que él no sea el único que esté sentado. Podemos, con mayor plausibilidad, tomar (5) para significar que una y la misma persona, Sócrates, está descrita como el único que está sentado y es designado como "Sócrates". Puede ser que la descripción esté apoyada en un accidente de Sócrates, pero Sócrates, sea el modo como sea descrito, es siempre el mismo Sócrates que el llamado "Sócrates", y esto es un hecho necesario. En otras palabras, podemos mantener que en orden a expresar la necesidad implicada por la identidad (5), no estamos obligados a poner el operador de necesidad al principio de todo enunciado y pensar que éste es *de dicto*, pero podemos limitar este alcance a una parte de la fórmula y tomarlo como una necesidad *de re*. Si representamos (5) por (13) podemos expresar esta idea diciendo:

$$(17) \quad F(a) \wedge \forall x(F(x) \rightarrow \Box x=a)$$

que corresponde exactamente a nuestra intuición sobre (5): el individuo llamado "Sócrates" es necesariamente el mismo individuo descrito contingentemente como el que está sentado. Tomando (5) en el sentido de (17) hemos resuelto nuestro problema, porque (17) ya no es inconsistente respecto de (15) y (11)

Para ser más claros, expresando las proposiciones de identidad que se refieren a individuos e implican descripciones definidas por medio de una fórmula como (17), podríamos omitir incluso el requisito de que "Sócrates" tenga una referencia directa. Incluso si consideramos "Sócrates" como una descripción definida disfrazada από το συμβεβηκότος, no surge la contradicción en relación con la afirmación de que  $a=b$  es un enunciado necesario. Para ver esto, considérese la siguiente proposición

$$(18) \quad \text{el que está sentado} = \text{el que está hablando}$$

Si intentamos formalizar (18) por el camino que nos hacían traducir (5) en (17), podemos afirmar plausiblemente que su expresión formal es algo como:

$$(19) \quad \exists x(F(x) \wedge \forall y(F(y) \rightarrow \Box x=y)) \wedge \exists x(G(x) \wedge \forall y(G(y) \rightarrow \Box x=y)) \wedge \forall x(F(x) \rightarrow G(x))$$

Una vez más, el punto importante es que (19) simplemente afirma que la cosa descrita contingentemente como  $F$ -ando es necesariamente la misma que la cosa descrita contingentemente como  $G$ -ando. Puesto que es una y la misma cosa, se nos permite escribir  $\Box x=y$ , pero esto no implica que estemos considerando las dos diferentes descripciones por las cuales indicamos esto como necesario.

Estamos ahora en condiciones para dar un juicio final sobre el significado de nuestro análisis previo, que podría haber llevado a alguien a creer que Aristóteles fue un defensor de la identidad contingente. La argumentación por la que hemos derivado (10) es correcta. Supongamos que haya una descripción definida de  $a$ , tal que es ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος, por ejemplo,  $\iota xF(x)$ . Está fuera de dudas que podemos establecer  $\Diamond a \neq \iota xF(x)$ . Pero no podemos inferir de esto que en este caso esté implicado un enunciado de identidad contingente, porque ' $\Diamond a \neq \iota xF(x)$ ' es una expresión ambigua, como hemos mostrado. Hay una forma de leer ' $\Diamond a \neq \iota xF(x)$ ' que hace este enunciado compatible con la afirmación de que la identidad es necesaria. La misma ambigüedad está apoyada en expresiones como "un enunciado contingente que afirma la identidad". Podemos tomar esto como significando "un enunciado que afirma la identidad contingente", o "un enunciado contingente en el que la identidad necesaria es afirmada".

Nuestra conclusión general es que nuestros textos no implican que Aristóteles tuviera una concepción de identidad que implicara la igualdad contingente. Al contrario, hay evidencias para lo opuesto. Si nuestra interpretación de los nombres propios es correcta, podríamos concluir que se ha favorecido un sistema donde la identidad es necesaria en el sentido descrito por (11).

## V

Volvamos al texto (D). Se mencionan varios casos de identidad y se establece una jerarquía entre ellos. Hemos considerado ya dos de estos casos. Uno ocurre cuando la identidad es expresada por la



atribución de una descripción determinada a un individuo; el otro es el caso de dos sinónimos de la misma entidad general. Parece legítimo igualar a la última el caso de dos sinónimos del mismo individuo, por ejemplo, el caso de la identidad expresada por proposiciones como "Tulio=Cicerón". Después de todo, en un pasaje paralelo al texto (D), Aristóteles menciona la proposición "tú eres tú" como un ejemplo del caso más fuerte de identidad, y este hecho muestra que él no distingue entre la situación de las entidades generales y las individuales<sup>35</sup>.

Ahora debemos explorar brevemente los dos casos restantes, es decir, el caso de la atribución de un *proprium* a su sujeto y el caso de la definición. Aquí, una vez más, Aristóteles está atribuyendo la identidad a términos generales, tomándolos como nombres de entidades. Desde esta perspectiva, debemos considerar el *definiendum* que aparece como un miembro en todo caso de identidad definitoria, como expresando el nombre de una clase o concepto, ni más ni menos a como "Tulio" es el nombre de un individuo y un modo de indicarlo. Si consideramos seriamente este punto de vista, podemos pensar en un *definiens* como una clase especial de descripción definida. Como hemos visto, "el que está sentado" era una descripción definida de Sócrates (ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος). Del mismo modo, podemos considerar "animal terrestre bípedo" como una descripción definida de lo que es designado por el nombre "hombre". La única diferencia en relación con Sócrates y "uno que está sentado" es que "animal terrestre bípedo" no es ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος en relación a hombre, es decir, no está apoyado en un atributo accidental de hombre, sino que responde a la pregunta "τί ἐστὶ ἄνθρωπος", "¿qué es el hombre?", es decir, capta la esencia de hombre.

Podemos interpretar el caso del *proprium* por el mismo procedimiento. Básicamente un *proprium* es un atributo que se aplica a un sujeto y no a otro. En este sentido, "capaz de conocimiento" es un *proprium* de hombre, porque sólo el hombre es capaz de cono-

<sup>35</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, 13, 1054 a 34-35.

cimiento. Consideremos, por ejemplo, el enunciado de identidad “hombre=capaz de conocimiento” y, como antes, tomemos “hombre” como el nombre de una entidad designada por “hombre”. Entonces “capaz de conocimiento” puede ser considerado como una descripción definida de esta entidad. Una descripción definida construida desde un *proprium* difiere, sin embargo, de una descripción definida basada en una definición, porque un *proprium*, según Aristóteles, no revela la esencia del objeto al que se aplica. Por otro lado, una descripción definida basada en un *proprium* difiere de una descripción definida ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος, porque un *proprium* no es un atributo accidental de la cosa a la que se aplica.

Debería estar claro que Aristóteles lleva a cabo una aproximación diferente a los *propria* cuando da la definición oficial de esta noción<sup>36</sup>. “Hombre es capaz de conocimiento”, que es considerado como un enunciado de identidad en el texto (D), es considerado aquí como un equivalente universal, puesto que es tratado como equivalente a “todo es humano si y sólo si es capaz de conocimiento”, cuya estructura formal es:

$$(20) \quad \forall x(F(x) \leftrightarrow G(x))$$

Lo que resulta interesante es que, para Aristóteles, las dos formas diferentes de considerar los *propria* parecen equivalentes e intercambiables, incluso si el compromiso ontológico de los dos enfoques es en algo diferente. Pero no quisiera quedar atrapado por esta difícil cuestión.

Es más apropiado indicar que ahora estamos en posición de explicar qué son los casos de identidad considerados por Aristóteles. Debería haber quedado claro que no se trata de una diferencia en la identidad: *a* y *b* no pueden ser más (o menos) idénticos que lo que lo son *c* y *d*. Si son idénticos son, simplemente, lo mismo. Ni puede ser una cuestión de identidad “fuerte” frente a “débil”, por ejemplo, identidad necesaria y contingente. Como hemos visto, la identidad en la perspectiva de Aristóteles es siempre “fuerte” en el

<sup>36</sup> Para la definición de *proprium* ver Aristóteles, *Tópicos*, I 5, 102 a 18-24.

sentido de que es necesaria. No sólo es una proposición necesaria "hombre=animal terrestre bípedo", sino también "Sócrates=el que está sentado" expresa necesidad, si la necesidad es interpretada *de re*.

Pienso que los casos descritos por Aristóteles en el texto (D) se refieren a diferentes formas en las que la identidad puede ser expresada. Podemos expresar la identidad cogiendo dos nombres para el mismo objeto, o podemos utilizar una descripción definida. Como hemos visto, las definiciones, los *propria* y las descripciones definidas de individuos caen todas ellas en el último caso, aunque presentan diferencias. En el caso de una definición, se ofrece una descripción que revela la esencia del *definiendum*. En el caso de un *proprium* tenemos una descripción basada en un *proprium*, un atributo necesario pero no esencial, y en el caso de los individuos, la descripción es construida por medio de un accidente, que ni es esencial ni necesario para la cosa particular, como se ha indicado.

Podemos ahora enfrentarnos a la última cuestión, es decir, la cuestión del orden en el que Aristóteles establece los distintos tipos de enunciados de identidad. El orden constituye una jerarquía para ellos. En lo alto están los enunciados de identidad que son expresados por definiciones y sinónimos; en la parte baja encontramos las descripciones definidas para individuos y, en el nivel intermedio, están los enunciados de identidad expresados por medio de los *propria*. ¿Por qué este orden? Mi hipótesis es que Aristóteles fue guiado por la idea de que un enunciado de identidad exhibe una característica ligeramente desconcertante, porque expresa la igualdad por medio de *diferentes* términos<sup>37</sup>. Incluso cuando afirmamos  $a=a$ , usamos dos ocurrencias *diferentes* del mismo nombre para un objeto y este hecho es más evidente cuando afirmamos, por ejem-

<sup>37</sup> Esta idea está implicada en Aristóteles, *Metaphysica*, Δ 9, 1018 a 7-9. Ver también L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London, 1922, 5.5303: "Beiläufig gesprochen: Von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von Einem zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts".

plo, “Tulio=Cicerón”, en donde dos nombres *diferentes* se emplean para designar uno y el mismo particular. Mi opinión es que los diversos modos de enunciados de identidad están ordenados según el grado de *diferencia* de los términos por los que se expresa la identidad. Aristóteles no menciona aquí el caso más fuerte, es decir,  $a=a$ , o más generalmente  $\mu=\mu$ . Lo hace en otras partes<sup>38</sup>. En el texto (D), su punto de partida es el caso de los sinónimos y las definiciones, donde hay una diferencia entre los términos que expresan identidad, pero la diferencia es menor que la expresada por los *propria* o los accidentes. Los sinónimos no presentan una diferencia en lo contenido, y un *definiens* manifiesta que su *definiendum* es. Una mayor distancia tiene lugar entre un *proprium* y su sujeto, porque tienen diferentes definiciones. La última posición está ocupada por los accidentes, que se enlazan a sus sujetos de forma más laxa, pues incluso no son necesarios para ellos.

La teoría de la identidad de Aristóteles, al menos como aparece en los *Tópicos*, es algo diferente a la propuesta moderna, especialmente desde el punto de vista de la ontología implicada. El viejo filósofo parecía menos parsimonioso que los autores modernos al permitir entidades en el universo. Esto depende, probablemente, del hecho de que tenía una noción diferente y un criterio diferente de la existencia. Explorar este aspecto de este pensamiento podría ser, así lo considero, ciertamente fascinante, pero no puedo hacerlo aquí.

Mario Mignucci  
Via Gaspara Stampa 26  
35100 Padova Italia

<sup>38</sup> Aristóteles, *Metaphysica*,  $\Delta$  9, 1018 a 7-9; 13, 1054 a 33-35.