

LA TEORIA DEL SIGNO Y DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFIA GRIEGA

La investigación de lo que anteriormente dijeron sobre cualquier problema los que de él se ocuparon, tiene siempre en Filosofía un interés grande, que no se limita sólo a curiosidad erudita, sino que prepara y encauza la búsqueda actual. Es indudable que expresiones y conceptos implican una larga herencia de pensamiento, que por este mismo hecho pervive de algún modo en ellos, aunque sea a veces nada más que en forma latente. El conocimiento de los avatares que la significación de esas expresiones y el contenido de esos conceptos ha experimentado, ayuda a comprender su situación actual. Nos pone alertas sobre sentidos erróneos que pueden encerrarse en ellos, sutilmente camuflados con el paso del tiempo; o bien nos advierte sobre implicaciones acertadas que se iban olvidando.

En cuanto a la teoría del signo y la doctrina sobre el lenguaje, no intentamos hacer aquí su historia doctrinal completa en la filosofía griega. Sólo queremos destacar sus estadios más importantes. Sabemos que de uno a otro de estos estadios, figuras de segundo orden aportan colaboraciones valiosas que preparan y de algún modo explican variantes introducidas luego. Pero creemos preferible, más que el perdernos en la búsqueda e interpretación de esos oscuros canales intermedios, señalar con una relativa amplitud que supere una síntesis nebulosa, los grandes hitos que señalan la ruta que ha seguido en su evolución la doctrina sobre el signo y el símbolo con sus aplicaciones al lenguaje.

Pitagorismo

Los primeros análisis sobre el signo los encontramos en la historia de la filosofía envueltos en la nebulosa —aun no bien descifrada— de las de las concepciones pitagóricas. No vamos a romper nosotros

ninguna lanza en pro o en contra de las diversas interpretaciones que de la corriente pitagórica se han establecido (1). Nos interesa el hecho de la importancia que dio al empleo de símbolos, siendo en el tiempo la primera corriente filosófica del simbolismo.

Si aceptamos por válido el testimonio de Porfirio, la simbolización pitagórica tendría origen en los misterios órficos: "Algunas cosas —escribe en la *Vida de Pitágoras*— las decía también mediante símbolos, al modo que sucede en los misterios" (2).

De ello quieren deducir algunos el carácter irracional, místico y mágico del primitivo simbolismo pitagórico, al que sólo más tarde, en las derivaciones tardías de la escuela hacia construcciones más elaboradas, se encontraría una justificación racional (3).

El pitagorismo pensó que los números constituían la esencia de las cosas materiales y eran la causa de sus modificaciones y de la diversidad de sus estados (4). Representándolos mediante puntos, su figuración delineaba las superficies y los volúmenes. Ahora bien, los cuerpos no pueden darse sin las superficies que los rodean y el volumen en que se contienen. Pero el volumen se resuelve en superficies, las superficies en líneas y éstas en puntos, es decir en unidades.

Posteriormente el pitagorismo crearía toda una mística de los números sobre la base de su valor simbólico. El 1 simbolizaba la Razón (no admite división); el 2, la Opinión; el 3, número místico, la Santidad (tiene principio, medio y fin); el 4, la Justicia, etc. El Amor y la Amistad, como equivalentes a la armonía, que tiene su más perfecta expresión en la octava musical, tendría por símbolo el número 8. El 10, suma de los cuatro primeros y de las cuatro figuras geométricas (1=punto, 2=línea, 3=superficie y 4=volumen), es el número perfecto y, como tal, sagrado por excelencia (5).

(1) Pueden verse esquemáticamente en G. FRAILE, O. P.: *Historia de la Filosofía*, t. 1 (Madrid, BAC, 1956), pp. 117-119.

(2) PORFIRIO: *Vit. Pyt.*, 41. La cuestión del orfismo y su influencia en el origen y desarrollo de la filosofía griega, está aun sin dilucidar. "Su existencia es indudable; pero, fuera de esto, apenas hay nada en este movimiento religioso que no esté sujeto a discusión" (FRAILE: *O. c.*, t. 1, p. 85). Sobre el orfismo puede consultarse J. M. LAGRANGE, O. P.: *Les mystères: l'Orphisme* (Paris, Gabalda, 1937). Sobre sus relaciones con el pitagorismo primitivo puede verse P.-M. SCHUHL: *Essai sur la formation de la pensée grecque*. 2 ed. (Paris, PUF, 1949), pp. 195-270.

(3) Así, por ejemplo, A. PLEBE: *Il simbolismo nei pitagorici*, *Archivio di Filosofia* (1956), 139-147.

(4) ARIST.: *Met.*, I, 5, 985b15-22.

(5) Cf. ARIST.: *De coelo*, I, 1, 268a.

Sabida es la importancia concedida desde un principio en los círculos pitagóricos al cultivo de la música. Se atribuía a Pitágoras el descubrimiento de la relación entre las diversas notas musicales y la longitud de la cuerda en vibración. De este modo la música quedaba dentro del campo matemático y se estrechaban los vínculos entre los respectivos principios del número y de la armonía.

Sea de ello lo que fuere, para los pitagóricos había una secreta correspondencia entre ciertos sonidos y los caracteres del cuerpo del hombre y de la mujer; en este sentido hablan de sonidos masculinos y femeninos. "Los sonidos más bajos son apropiados a los varones, sea por su naturaleza o por su poder educativo en orden a la formación del carácter...; mientras que los sonidos agudos convienen a la mujer" (6).

Los efectos de estos sonidos responden a su naturaleza simbólica. Su poder evocativo, en cuanto representan un determinado carácter, o, quizá, por una suerte de mimetismo, o bien en razón de una correspondencia numérica, hacían que el hombre y la mujer vinieran a asimilar el carácter en él representado. De ahí la condición purificadora que atribuían a la música.

Esto nos lleva a la doctrina pitagórica sobre los *tropos* (7). Con ella se daba no sólo una explicación de la música, sino que valía como interpretación de la naturaleza del lenguaje.

Tropos viene a equivaler a estado de ánimo o talante. El *tropos* varía con cada persona, y aun en ésta con las diversas situaciones anímicas en que se encuentra. En cierto modo es irrepetible; viene a ser como "el principio de individuación de nuestro ánimo". A cada *tropos* responde una sola expresión, un único *logos* que la designa de modo perfecto. El sabio es el que conoce esta perfecta correspondencia de la palabra al estado de ánimo; su *logos*, por eso, es monovalente, con una sola significación. El vulgo, en cambio, que no percibe esta exacta correspondencia, da a cada expresión un significado vario, apto para muchos, pero, por ello mismo, no adecuado a ninguno. De ahí su incapacidad para expresarse rectamente en el discurso y hacerse entender. El sabio, por el contrario, al estar en posesión del signo o *logos* que responde a cada persona y a sí mismo

(6) ARISTID. QUINTIL., p. 63, Meibom. Cf. PLATON: *República*, 399e-400b.

(7) Cf. ROSTAGNI: *Un nuovo capitolo della retorica e della sofistica*, Studi italiani di Filologia classica, 2 (1922), 149-201.

en cada momento determinado, puede dirigirse y hacerse entender de todos (8).

A esta luz se esclarece la definición de la música y las representaciones corales dada por Platón en *Las Leyes* (9), como "imitación de los *tropos*", es decir, de los estados de ánimo; y la afirmación del pitagórico Damón (10) de que la armonía agrada en razón del *ethos* de cada alma, esto es, cuando hay correspondencia entre el valor simbólico de la tonalidad musical y la situación de ánimo del oyente.

El simbolismo, llevado al terreno ético, dio lugar a los llamados *versos aureos*, que consisten en una serie de sentencias breves, inconexas entre sí, con estructura de aforismos, en lenguaje enigmático, donde se recomiendan distintas virtudes, ejercicios o abstinencias. Así, por ejemplo, con *no pasar por encima de la balanza* se significaba el precepto de no traspasar la igualdad y la justicia; *no comer corazón* expresaba que no debemos atormentarnos el ánimo con miedos y angustias, etc. Aunque recopilados después del siglo I de nuestra era, parecen ser el reflejo y la supervivencia de una más primitiva tradición escolar.

Su estructura en ocasiones es simbólico-alegórica. La correspondencia de un *tropos* a un elemento natural que le significaba (la ira, por ejemplo, significaba en el fuego), y su relación a otra equivalencia de estado de ánimo y objeto material (aspereza y cuchillo), conducía mediante la conjunción de los dos significantes a una frase simbólico-alegórica: *no atizar el fuego con el cuchillo*; es decir, no excitar con palabras ásperas al que está irritado.

Si a un significante se le atribuyen varias significaciones, el aforismo construido sobre esta base puede encerrar un múltiple simbolismo. Según el testimonio de Diógenes Laercio (11), Aristóteles escribió que Pitágoras había prohibido el comer alubias: fuese porque son parecidas a los órganos de generación, o por semejantes a las puertas del Hades, ya que carecen de nudos, o porque corrompen, o porque son similares a la naturaleza del todo, o porque sirven para las elecciones en los gobiernos oligárquicos. Es decir, que un mismo símbolo puede encerrar a un mismo tiempo una significación moral, religiosa, pedagógica, metafísica y política.

(8) Cf. PLEBE: *L. c.*, pp. 142-144.

(9) *Leyes*, 655d.

(10) ARISTID. QUINTIL., 2, 14, p. 95, Meibom.

(11) DIOG. LAER., VIII, 34.

Los símbolos sirvieron también en la escuela como medio de reconocimiento entre sus adeptos, al tiempo que por su carácter esotérico y a las veces —en complicados dibujos geométricos— por la dificultad grande para ser reproducidos por quien no estuvieran al tanto de la clave matemática, mantenían su aislamiento y su secreto de secta (12).

Con ello no hacían más que seguir la antigua y muy generalizada costumbre griega en las relaciones de hospitalidad. El que había recibido y quien había dado hospitalidad, se repartían las dos mitades correspondientes de un huesecillo roto que serviría para reconocerse. Se les llamaba *σύμβολα*. (Este fue el primer significado de la palabra). "Estoy dispuesto a enviar símbolos a mis huéspedes de otros lugares, que te tratarán bien", leemos en la *Medea* de Eurípides.

Platón

En el comienzo de su carrera filosófica Platón se encuentra entre los dos polos opuestos que marcan, en la especulación de los precedentes, las concepciones heracliteana y parmenideana sobre el ser. Al mismo tiempo le alcanzan las corrientes sofísticas con su dialéctica puramente verbal en las posturas más extremas, nominalísticas: conocer los nombres es conocer las cosas, y la posesión del arte de la combinación de aquéllos viene a confundirse con la posesión de la ciencia (13). La mayéutica socrática, con su final en la definición, le trae un nuevo camino en la dialéctica del conocer; y la postura ética de su maestro le predispone a una consideración del saber en función de la conducta moral.

(12) JAMBlico: *Vit. Pyth.*, 32, 227. Sobre el uso casi universal de la pentalfa en el pitagorismo para este fin, y su evolución desde un significado mágico-teúrgico a un plurisimbolismo orgánico y racional, puede verse el estudio de C. LASCARIS COMNENO y A. MANUEL DE GUADAN: *Contribución a la historia de la difusión del pitagorismo*, *Revista de Filosofía*, 15 (1956), 181-207. "La dificultad de su factura para quien no conocía el método por la sección áurea, garantizaba ciertamente que no sería falsificada" (p. 193). Véase también por los mismos, *Intento de reconstrucción de una escuela pitagórica. A propósito de una estatera de Melos*. Ciudad de Dios, 169 (1956), 73-89.

(13) No se deben olvidar, sin embargo, las precisiones que aporta Jaeger contrarias a este concepto corriente sobre los sofistas, basado este último en los testimonios un tanto tendenciosos del círculo socrático. Cf. W. JAEGER: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, t. 1, 2 ed., reimpresión. Traducción de J. Xirau (México, FCE, 1953), pp. 303 ss.

Al buscar la solución o síntesis del dilema Heráclito-Parménides, Platón termina en su doctrina de las Ideas separadas, sustanciales. Ellas, por su parte, representan la unidad y el estatismo del ser, que propugnaba Parménides, y dan base al conocimiento científico, de lo necesario e inmutable. Imagen, sombra y reflejo de ese mundo del ser, la perfección y lo necesario, es este mundo de cosas cambiantes, en movimiento, imperfectas, casi del no-ser, cuya percepción le llevó a Heráclito a formular su teoría.

El esquema de la estructura ontológica de la realidad total, abarcando estos dos mundos, y los grados de conocimiento que a cada uno de ellos le corresponde, nos lo dio Platón en dos alegorías que se encuentran en la *República*: la alegoría de la línea recta dividida en segmentos, y la alegoría de la caverna.

En la primera establece Platón cuatro segmentos, que corresponden, respectivamente, a las imágenes, sombras, reflejos, etc. (εἰκόνες) el primer segmento; a los objetos materiales que sentimos y vemos, a que se refieren esas sombras y reflejos, el segundo; el tercero comprende ya objetos inteligibles, pero para su percepción el alma tiene que valerse de las imágenes y objetos del mundo corporal, es decir, que aun no son de suyo y totalmente inteligibles. Estos constituyen el dominio de las Matemáticas. Por último, en el cuarto segmento se comprenden los objetos inteligibles puros, que el alma percibe directamente sin recurrir a lo sensible.

La imaginación o conjetura (εἰκασία) interpreta las imágenes y sombras; a los objetos sensibles les corresponde la creencia (πίστις); la razón discursiva (διάνοια) es la propia de los objetos matemáticos, y, finalmente, la inteligencia pura (νοῦς, νόησις) se ordena a los objetos inteligibles del último segmento, cuyo conocimiento da lugar a la Dialéctica, que es la ciencia perfecta. Los dos primeros segmentos constituyen el mundo visible (τό ὄρατον, το δοξατον) y los dos últimos, el mundo inteligible (το νοητον) (14).

En la alegoría de la caverna Platón se figura unos hombres en el interior de una cueva, que nunca han visto la luz del sol, atados de pies y manos de modo que no puedan moverse ni volver la cabeza, mirando siempre al fondo de la cueva. En el exterior luce el sol, pero a causa de la estrechez de la entrada y la distancia, nada de su luz alcanza a los prisioneros. En el interior, pero detrás de ellos, hay una

(14) *Rep.*, 509d-511e.

hoguera encendida, que no pueden ver; y entre ellos y la hoguera se interpone una valla, que no alcanza el techo, y por donde pasan otros hombres portadores de cosas y animales, cuyas sombras ven los prisioneros reflejadas en la pared, y cuyas conversaciones escuchan en el eco que en ésta se produce. Esas sombras y las que ellos mismos producen es cuanto pueden ver y de cuanto realidad tienen conocimiento.

De modo similar se encuentran los hombres en este mundo, donde su alma vive encadenada al cuerpo. Cuanto ven y perciben no son más que imágenes (εἰκόνες) o sombras de las realidades verdaderas. Y como los prisioneros de la alegoría no podrían creer a quien les dijese que aquellas sombras en la pared no eran la verdadera realidad, ni entenderían a quien las hablase del sol que luce fuera esplendoroso; así también a los humanos les cuesta en esta vida figurarse la realidad esencial y sin sombras del mundo de las Ideas. A menos que la Filosofía y la Dialéctica les liberen de sus cadenas y les permitan contemplar ese mundo ideal donde luce el sol sin ocaso que es la idea de Bien (15). "Con la Dialéctica la inteligencia se remonta hasta los últimos límites de lo inteligible y alcanza la cumbre más alta a que puede aspirar el conocimiento en esta vida. Tiene un sentido ascensional, para pasar de lo múltiple a lo uno, de lo contingente a lo necesario, de lo particular a lo común, de lo móvil a lo inmutable, de las apariencias a la realidad, de las imágenes a la verdad, no sólo en un orden puramente lógico, sino también ontológico. Por eso constituye la actividad más noble a que pueda entregarse el hombre" (16).

La Dialéctica, según esto, tratará de llegar a la realidad plena y una de las Ideas mediante un proceso de síntesis (συναγωγή) en el que elimina de las cosas visibles, múltiples y confusas, indeterminadas, su multiplicidad e indeterminación, hasta llegar a un concepto determinado y de unidad concreta que responda a la concreta realidad de la Idea (17). O bien, en un proceso descendente, analítico (διατέμνειν), desde un concepto general, al que por medio de sucesivas divisiones y subdivisiones le va despojando de los elementos accidentales hasta quedar en la forma propia que busca determinar (18).

(15) *Rep.*, 514a-518a.

(16) FRAILE: *O. c.*, t. 1, p. 283. Cf. *Rep.*, 521c; 532a-535b.

(17) *Fedro*, 265 ss.

(18) *Pol.*, 263b ss.

Pero hay más. Platón ha sufrido la influencia de las doctrinas pitagóricas. Basándose en ellas, para dar una base más segura a su concepción ontológica de las Ideas y una explicación más acertada a su concepción de la ciencia y a la realidad del compuesto humano —el alma y el cuerpo juntos en unión meramente accidental—, Platón afirma una existencia primera de las almas en el mundo de los espíritus puros, donde ha podido contemplar las esencias o Ideas en sí; y la visión de las realidades corporales le sirve en este mundo para hacérselas recordar. La mayéutica de Sócrates la utiliza en el *Menón* como prueba experimental de ello. Si un esclavo sin cultura, mediante preguntas hábilmente escalonadas, llega a demostrar el teorema de Pitágoras, esto sólo puede deberse a que él también, en una vida anterior, lo había contemplado en el mundo de las Verdades y ahora el proceso dialéctico se lo hace recordar (19).

En el *Fedro* nos describirá en una bella alegoría la existencia que en aquellas altas cimas vivió el alma y la causa de su caída con la escuela de su actual encarnación. Las almas eran como carros llevados por dos corceles y guiados por un auriga (la razón). De los caballos, uno es blanco y dócil; el otro negro y díscolo (los instintos, las pasiones), que hace difícil la labor del auriga, el cual, en pos de los carros de los dioses, trata de hacer llegar el suyo al cenit del empero desde donde contemplar las plenas realidades ideales. Si el auriga, en algún momento de estos viajes en ciclo permanente, no logra dominar los movimientos rebeldes del corcel negro, el carro tropieza y el alma cae precipitada a este mundo donde se encarna en un cuerpo (20).

(19) Se ha señalado en diversas ocasiones el origen pitagórico de la doctrina platónica de la reminiscencia. Proclo afirmaba ser ésta una concepción de los pitagóricos. Y en la *Subasta de vidas* de Luciano de Samosata (14, 3. Ed. Loeb. II, 455) a la pregunta que le hacen: "¿Qué me enseñarás?", Pitágoras responde: "No te enseñaré nada; te haré recordar". "El hecho de ser tardíos estos textos da pie a suponer que se trata de una doctrina platónica, a posteriori su puesta pitagórica... Sin embargo creemos poder sostener lo contrario... El que Platón, en el diálogo dedicado a esta doctrina, para probarla recurra a un problema geométrico que había sido planteado como símbolo (numismático en cuanto a la factura) de valor orafónico por los pitagóricos ya desde comienzos del siglo IV, adquiere un nuevo valor; puede decirse que incluso en los ejemplos repertu el pitagorismo; quizá también podría decirse que Platón usaba la forma velada de enunciar las verdades típicas del pitagorismo; luego los comentaristas perdieron la clave del símbolo" (C. LASCARIS COMNENO y A. MANUEL DE GUADAN: *Intento de reconstrucción de una escuela pitagórica*. Ciudad de Dios, 169 (1956), 87-88).

(20) *Fedro*, 246c ss.

La reminiscencia (*ἀνάμνησις*) es, pues, para Platón, algo muy distinto y mucho más importante que la memoria. Esta se encarga de conservar las sensaciones recibidas. Aquélla, al estímulo de las impresiones sensibles, despierta al alma de su olvido hacia el recuerdo de las Ideas contempladas en aquella vida anterior, cuya ciencia puede luego reconstruir mediante el raciocinio —que aviva y esclarece más y más el recuerdo— y el desprendimiento ascético de las imágenes sensibles que le enturbian y de la cárcel del cuerpo que le sujeta a este mundo de apariencias y sombras. Aunque no le sea posible, mientras viva en este mundo, alcanzar la ciencia perfecta de cuanto anteriormente había visto.

Ahora bien, ¿cómo manifestar a los demás, hacerles partícipes de esta ciencia? La enseñanza ha de realizarse mediante palabras. Los sofistas habían llevado el arte de la conversación a un grado muy alto, hasta desorbitarlo. La agudeza de Sócrates y su habilidad polémica le habían hecho superar cimas aún más elevadas. No es extraño, por eso, que entre los siglos V y IV antes de Cristo hayan tenido vigencia notable los estudios y discusiones sobre la naturaleza del lenguaje. Según se desprende de las alusiones repetidas en distintos diálogos platónicos (21), fue Pródico de Ceo el más notable de estos teorizantes, hábil en distinguir los diversos matices en el significado de los vocablos. Un condiscípulo de Platón en las lecciones recibidas de Sócrates, el cínico Antístines, compuso una obra sobre los nombres, de la cual ha llegado hasta nosotros esta sentencia: "el estudio de los nombres es el preámbulo para la educación" (22).

Según se desprende del *Cratilo*, dos corrientes opuestas predominaban y presidían estas consideraciones lingüísticas, basadas en las doctrinas extremas de Heráclito y Protágoras (23). En el diálogo Platón las hace enfrentarse a través de los personajes Cratilo y Hermógenes. Este defiende que todos los nombres tienen su razón de

(21) *Laques*, 197; *Menón*, 96d; *Protág.*, 341a; *Cármides*, 163d; *Teet.*, 151b.

(22) EPICTETO: *Diss.*, I, 17; 12 (Teubner, p. 36). Cf. L. STEFANINI: *Platone*, t. 1 (Padova, Cedam, 1932), p. 134.

(23) Sobre el *Cratilo* pueden consultarse: C. GIUSSANI: *Osservazioni sul Cratilo di Platone*. *Atti del R. Ist. Lombardo di Sc. e Lett.*, s. II, 29 (1896), 255 ss; A. FOUILLE: *La philosophie de Platon*, 3 ed., t. 1 (Paris, Hachette 1904), pp. 266-269; P. ROTTA: *La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica* (Torino, Bocca, 1909), pp. 3-29; E. DUPREEL: *La légende socratique et les sources de Platon* (Bruxelles, Sand, 1922), pp. 214 ss.; J. M. ESTRADA: *El oráculo de Cratilo. Reflexión sobre el significado de los nombres*. *Revista de Filosofía* (La Plata [Argentina], 1952), 57-73.

ser en la costumbre, y todos son buenos en cuanto están sancionados por el uso. Cratilo, en cambio, afirma que cada cosa tiene un nombre que le es propio, dado por su misma naturaleza, y al nombrarla de modo diverso no se hace más que emitir un sonido carente de significado (24).

Platón quiere hacer ver que las dos teorías opuestas, basadas en dos concepciones opuestas de la realidad, tienen, no obstante, una raíz común. Si el hombre es medida de las cosas, como quiere Protagoras, ninguna distinción entre sabio e ignorante, y los nombres dados a las cosas por quien quiera que sea, tendrán todos ellos el mismo valor. Si nos situamos en la posición movlista de Heráclito, cualquier afirmación de la realidad, en cuanto que se refiere a un momento singular e irrepetible de ésta, es necesaria y absolutamente verdadera: "es imposible que quien habla no diga aquello que la cosa es..., y decir falsedad sería decir lo que no es" (25). Por tanto, de la confrontación de las dos teorías se deduce la veracidad de todo nombre, siendo contradictorio un nombre falso, un sonido articulado carente de significación, pues siendo un nombre implicaría al mismo tiempo ser un no-nombre.

Pero Platón hace más que esto. A través de los razonamientos y ejemplos puestos en boca de Sócrates, trata de convencer a Hermógenes que no todo en el lenguaje es convencional y arbitrario; y hace ver a Cratilo, al mismo tiempo, que tales elementos se encuentran en el lenguaje.

Platón se levanta a la esfera de las Ideas separadas para fundamentar en ellas la naturaleza del habla. Como anota A. Tovar a este propósito, "la etimología para nosotros es histórica, es decir, explica la *formación* del nombre y lo que éste *ha significado*, sin ligar la etimología a nada esencial; mas para Platón, que inventaba la etimología en esta obra, la etimología se plantea con valor intemporal y transcendente" (26).

Las ideas no sólo constituyen lo permanente del ser, sino que dan razón de la multiplicidad y movimiento de las cosas de este mundo, de su distinción y determinación. Y del mismo modo que éstas son

(24) Dice Proclo en su comentario al *Parménides* platónico (ed. Stallbaum, p. 479), que según Heráclito el camino para la intelección estaba dado por el conocimiento de los nombres.

(25) *Crat.*, 429d.

(26) A. TOVAR: *Un libro sobre Platón* (Madrid, Espasa-Calpe, 1956), p. 70.

una *imitación* múltiple y se estructuran en razón de la naturaleza de las Ideas, así también las palabras imitan y se establecen en razón de la objetividad de las cosas: con sílabas y letras *imitan* la esencia del objeto (27). Como cualquier artesano, quien habla debe mirar al instrumento con que cuenta —letras y sílabas— y a la finalidad que se propone. El carpintero que construye una lanzadera para tejer, debe tener en cuenta la forma (*εἶδος*) de la lanzadera, lo que en sí misma es (28), y también debe contar con la finalidad particular para la que se destina: si para tejer hilos finos o gruesos, etc.

La palabra es un instrumento que sirve para discernir la esencia (29). Si, pues, las personas o cosas son de naturaleza igual o similar, los nombres con que se las designe deben ser afines. Teniendo en cuenta que las palabras no indican las cosas con todas sus particularidades accidentales, sino su esencia —también la esencia de las cualidades—; y que su propio modo de imitación no es como el de las demás artes, que imitan las cualidades en su misma concreción: el sonido mediante el sonido, en la música; el color mediante el color, en la pintura. Si fuera así, para nombrar a la oveja o el gallo deberíamos balar o cantar (30).

De esto se deduce que en Platón el lenguaje se establece en una relación más íntima con las ideas ontológicas que cualquiera de las demás artes.

Mas ¿a qué se debe entonces el que la palabra no sea de hecho esa transcripción perfecta de la esencia? En primer lugar al defecto en el conocimiento de la cosa nombrada. "Si una cosa es el nombre y otra distinta aquella a la que se ha dado nombre" (31), siendo éste una imitación suya, puede ocurrir que la imitación sea acertada o no, verdadera o falsa. Del mismo modo que un retrato se puede acomodar más o menos a su original, así una palabra puede corresponder más o menos, o errar totalmente, en su referencia al objeto que quiere significar. Luego, los nombres derivados de ese primero, en acuerdo y parentesco unos con otros, estarán todos ellos viciados por el error que a aquél le afecta; igual que en Geometría de un pequeño

(27) *Crat.*, 423c-430b.

(28) *Crat.*, 389b.

(29) *Crat.*, 388b.

(30) *Crat.*, 423a-424a.

(31) *Crat.*, 430a.

error en el principio se deducen muchas conclusiones equivocadas en perfecto acuerdo y lógica con ese error primero (32).

El elemento primero de las palabras son las letras, a las cuales deberían corresponder los elementos primeros de las cosas (33). Pero de hecho vemos que los nombres están compuestos con letras que expresan cualidades opuestas entre sí y en contraposición con el significado que a aquél se le quiere atribuir. Por ejemplo, en *σκληρόν* la *ρ* conviene para indicar algo duro y áspero, mientras que la *λ* debería referirse a lo suave y bruñido (34).

En segundo lugar, por razón de la naturaleza misma del lenguaje, siempre será éste un instrumento deficiente de significación, aun en el caso de que el más sabio legislador, conocedor perfecto de la naturaleza de todas las cosas, le hubiese establecido en el más perfecto acuerdo posible con su sabiduría. Pues el lenguaje es una *imitación*, y ésta nunca puede dar una reproducción exacta de su ejemplar. Necesariamente ha de añadirle o quitarle algo. La plena adecuación, precisa en todos y cada uno de los detalles, no sería una imitación, sino otra vez la misma cosa. Si un dios hiciese una imitación tal de Cratilo, en concordancia imagen y ejemplar, desde el color y la figura externa hasta su inteligencia, no tendríamos a Cratilo y una imitación suya, sino dos Cratilos. La semejanza cualitativa de la palabra a la cosa no se establece en igualdad aritmética; es sólo aproximativa.

Y sobre esta razón general, todavía se puede añadir que la materia de que constan las palabras —las letras y sílabas—, hacen imposible esa adecuación perfecta.

No bastan, pues, los nombres para conocer la naturaleza de las cosas. Para ir de la imagen a la verdad es necesario conocer primero ésta en sí misma, a fin de poder confrontarla con su imagen. ¿Cómo sería posible nombrar las cosas sin conocerlas antes? (35). Por la misma razón, tampoco la enseñanza de los nombres da lugar al conocimiento por los otros de la naturaleza de las cosas. De ahí, finalmen-

(32) *Crat.*, 436d. Cf. 421d-e.

(33) *Crat.*, 425d.

(34) "Algo que nos sorprende en el Cratilo, como, en general, en toda la gramática de los antiguos, es la falta de interés por las lenguas extranjeras. En el Cratilo todo se intenta resolver con ayuda del griego; sin acudir más que en algún caso al frigio (lengua indoeuropea también, y relativamente muy parecida), y esporádicamente a algunos hechos dialectales del griego mismo" (TOVAR; *O. c.*, p. 71).

(35) *Crat.*, 438b.

te, que el dialéctico sea anterior al inventor del lenguaje; como la verdad es anterior a la palabra (36).

En el *Fedro*, a propósito del problema de la Retórica, se plantea igualmente la cuestión, preguntando si para dar a un pensamiento buena forma lingüística se precisa el conocimiento de la verdad. El método demostrativo del retórico —dice allí— se establece mediante la semejanza (37). Por eso, aun en el supuesto de que la función de su discurso sea engañar al auditorio llevándole a conclusiones erróneas mediante semejanzas simples, debe el retórico conocer la técnica dialéctica de la clasificación para discernir los grados diversos de semejanza de las cosas (39). No es fácil equivocarse entre el hierro y la plata, pero sí entre bueno y justo (39).

Platón rechaza, pues, de la palabra un sentido de fijeza matemática; y también de precisión lógica. Su terminología no tiene un carácter ceñido, análogo por ejemplo al de Aristóteles. Se puede percibir una predilección por determinados vocablos para expresar algunos conceptos fundamentales de su filosofía; pero ni son siempre los mismos, ni en todos los lugares —aun paralelos— tienen igual significado. Ni siquiera εἶδος e ἰδέα tienen carácter sagrado: con ellos suele designar las realidades supremas, universales y separadas; mas también a veces los conceptos de especie, género, noción e incluso —ya en el otro extremo de la realidad o del ser— los de forma y apariencia sensible.

Es a través de todo el complejo del razonamiento como la mente llega al contacto con su objeto. Un razonamiento que para Platón debe estar entretejido constantemente con alusiones al dominio de la experiencia, con imágenes sugestivas y —cuando se trata de vislumbrar lo más alto del ser, el mundo perfecto de las Ideas y sus vinculaciones con el alma humana o con las realidades de aquí abajo— con alegorías y mitos. La estructura literaria del diálogo, por eso, se acomoda admirablemente a su genio. Platón es un poeta genuino.

(36) *Crat.*, 490d. Cf. *Teet.*, 173c.

(37) *Fedro*, 261d.

(38) *Fedro*, 262a ss.

(39) *Fedro*, 263a. Cf. JAEGER: *Paidéia*, t. 3. Trad. de W. Roces, 2 ed. (México, FCE, 1949), pp. 234-252, para el concepto de la Retórica implicado en este diálogo, donde se le busca un puesto dentro de la Dialéctica platónica. También J. D. GARCÍA BACCA: *Obras completas de Platón. Hippias Mayor. Fedro* (México, Universidad Nacional Autónoma, 1945), Introd. filosófica al *Fedro*, pp. CXXVIII-CXLVII.

No sólo por su perfección expresiva, sino, sobre todo, por el modo de su pensar de las cosas, que encuentra manifestación connatural en generos literarios más bien que estrictamente lógicos (40).

V. Brochar pone los mitos platónicos en relación con el conocimiento del mundo de las apariencias, de la *δοξα*; seran, pues, la expresión adecuada de la *opinión*, en contraposición a la Dialéctica o ciencia perfecta —estructurada en Platón según el modelo de las Matemáticas—, que se refiere a los objetos más altos, los que presiden desde el cielo de las Ideas (41). G. Teichmüller consideraba el mito como un revestimiento poético del pensamiento científico, que Platón empleaba con ánimo de dar figura corpórea al pensamiento abstracto —la esencia de su sistema— para ayudar la comprensión de quienes aun no saben elevarse hasta él sin esta ayuda (42). Para L. Couturat son un puro juego al que renuncia definitivamente una vez que encuentra en la teoría de las Ideas el núcleo central de su pensamiento filosófico (43).

Hoy día nadie sostiene semejantes interpretaciones. "No existe dualismo —escribe L. Stefanini—, en el mito platónico, entre forma imaginativa y contenido racional; y el que quiere distinguir el uno de la otra mata un organismo, viviseccionándolo" (44). Para Platón la verdad está toda en el objeto, y la perfección del conocer depende de la mayor o menor perfección de éste. Ahora bien, nuestra percepción de las Ideas, las realidades objetivas plenas, nunca es perfecta en este mundo; mas que visión de ellas, la filosofía es aquí, ante todo, "esfuerzo, aspiración, trabajo, conquista; y la visión relampagueante de unos pocos elegidos, en momentos excepcionales de gracia, res-

(40) El poetizar de Platón "è anche un filosofare; e qui è la radice dei famosi miti di Platone, che non sono mai qualche cosa di estraneo, come chi dicesse un abbellimento o un ornamento del suo filosofare; e il suo filosofare è anch'esso un poetare, un comporre musica un μουσικήν ποιεῖν, un cantare per incantare, ἐπάδειν, 'l'anima dell'uomo'" (M. VALGIMIGLI: *Il Fedone* [Palermo, Sandron, 1921], p. XXXV).

(41) V. BROCHARD: *Etudes de Philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Paris, Alcan, 1912), pp. 47-60.

(42) G. TEICHMÜLLER: *Studien zur Geschichte der Begriffe* (Berlin, Weidmann, 1874); ID.: *Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller* (Gotha, Perthes, 1876).

(43) L. COUTURAT: *De platonis mythis* (Paris, Alcan, 1896).

(44) STEFANINI: *O. c.*, t. 1, p. LII. "Nel genio di Platone la dottrina nasce connaturata con la sua forma, inscindibile da essa; e chi rompe il rivestimento fantastico in cerca del nucleo scientifico finisce per trovarsi tra el mani dei frantumi, come fanciullo che cerchi l'anima del suo giocattolo" (*Ib.*, p. LIII).

ta inexpresable en términos racionales" (45). Pues no sólo está la excelstitud del objeto, sino también la innata y radical imperfección de la naturaleza humana. "Recordad que yo que hablo y vosotros que escuchais, tenemos naturaleza humana" (46); que ésta no participa sino en mínima parte de la inteligencia divina (47), y sólo posee una parte exigua de la verdad (48). Más que en adecuación a la verdad, nuestro conocimiento se constituye en *semejanza de la verdad*, en *verosimilitud*.

De ahí que el λόγος venga a ser, en este sentido, μῦθος, y, en justa correspondencia, el *mito* sea *logos* (49). En el mundo de nuestros conceptos y de nuestras representaciones debemos buscar la imagen que más se aproxime al ejemplar inagotable. En lo verosímil (εἰκόν) se encuentran el mito y el discurso científico (50), bastando para ello con sólo alargar los dos conceptos de ciencia y de mito (51). Por eso en Platón los mitos tienen caracteres precisos que se contraponen a los del mito puramente oratorio de uso entre los sofistas. "No son parte de un discurso más extenso, sino son tratados por ellos mismos" (52).

Cuando tome contacto con la psicología pitagórica, su sentido de la Dialéctica, basada en el racionalismo socrático, cederá el paso definitivamente al nuevo concepto del conocer que implica la *reminiscencia*, mucho más acorde con sus personales vivencias de artista. Y será entonces cuando la alegoría, el mito, encuentren su plena justificación como medios cognoscitivos.

En el *Menón* la Dialéctica no es ya un proceso racional, sino un instrumento que desvela al alma de su sueño corporal y le aviva el recuerdo de las visiones tenidas en aquella vida anterior a su encarnación. "La investigación y el saber no son sino reminiscencias"

(45) *Ib.*, p. XLVII.

(46) *Tim.*, 29d.

(47) *Tim.*, 51e.

(48) *Leyes*, VIII, 804b.

(49) *Gorg.*, 523a; 526b.

(50) *Tim.*, 56 b.

(51) STEFANINI: *O. c.*, t. 1, p. L. "E la ragione che cerca la fantasia, la fantasia che cerca la ragione. La scarna dialettica, nata sul pingue terreno che alimentò la rigogliosa messe dei miti, dopo aver cercato invano di raggiungere sull'esile stelo i cieli della verità, chiede alla sua terra raschezza di linfe, per rivestirsi delle verdi frondi della poesia. Belleza e verità, genialità d'intuire e profondità di riflessione donano così alla Grecia una nuova forma di poesia superiore" (*Ib.*, p. LII).

(52) E. BREHIER: *Histoire de la Philosophie*, t. 1 (Paris, PUF, 1941), p. 107.

(53). A partir del *Banquete* prevalecen ya definitivamente nuevos métodos —imaginativos, sentimentales, ascéticos— más adecuados a esta función primordial del recordar. "En adelante Platón, más que en demostrar racionalmente la existencia del mundo superior, que considera ya *percibida* experimentalmente por la reminiscencia, se esforzará por evocarlo, sugerirlo, recordarlo, utilizando para ello los procedimientos más dispares que le sugiere su inagotable fantasía creadora: la razón, el sentimiento, los mitos, las fábulas, el ascetismo, la poesía... Todo le sirve de medio para llegar del algún modo a la contemplación de esas realidades suprasensibles, o al menos para adivinarlas, entreverlas, en cuanto es posible en esta vida. La prueba dialéctica de la existencia de un mundo transcendente deja de ser una conclusión lograda al término de un largo proceso racional, y se convierte en un postulado, en una intuición previa, en un presentimiento, en una aspiración de orden afectivo, en una adivinación de carácter poético, sentimental, extrarracional, que desempeñará en la filosofía platónica una función semejante a la de las hipótesis en Matemáticas, y que Platón tratará de racionalizar con el esfuerzo gigantesco de toda su filosofía" (54).

De esta manera Platón, que había condenado la mitología y el alegorismo de los poetas, y de modo particular a Homero, ensalza el mito hasta el plano más alto de los procedimientos cognoscitivos. Pero es que los mitos y alegorías de aquéllos no son tales en el sentido estricto que les asigna el filósofo; pues difícilmente podrían hacer uso recto de ellos quienes desconocían la realidad que se significaba (55).

La influencia pitagórica en Platón, si hemos de creer a Aristóteles, habría llegado en sus últimos años a ser tan absorbente que casi se sobrepondría a su misma concepción de las Ideas; por lo que, si bien nunca abandonando del todo ésta, la revestiría de la expresión y el simbolismo matemáticos. Lo que se confirmaría con el tes-

(53) *Menón*, 81d.

(54) FRAILE: *O. c.*, t. 1, p. 287. "Cette tendance à une sorte de réalisation mythique et imaginative des idées est peut-être un écueil de la philosophie de Platon; mais on voit comment elle dépend de la théorie de la reminiscence qui est elle-même une condition de la science. Le mythe et la science, si elle veut dépasser les hypothèses mathématiques, sont liées d'un lieu indissoluble (BREHIER: *O. c.*, t. 1, p. 118).

(55) Cf. J. PEPIN: *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris, Alcan, 1958), pp. 112-121.

timonio de Teofrasto, según el cual "Platón coloca en primer lugar los números en la jerarquía de los seres que dependen de sus principios, y después las Ideas" (56).

Pero en sus diálogos nada se encuentra que pueda justificar este doble testimonio de Aristóteles y Teofrasto. Más que de Platón, es doctrina de discípulos suyos, como Jenócrates y Espeusipo, a los que posiblemente mirara la crítica aristotélica (57).

Para Platón las Matemáticas nunca alcanzaron la categoría de ciencia perfecta; de ella se sirve el filósofo como instrumento —uno de tantos y no el principal— para sus procesos dialécticos. Es cierto que siempre le atrajeron su precisión y exactitud, y que los contactos con los círculos pitagóricos —sobre todo durante su estancia en la Magna Grecia— no faltaron en la vida de Platón. Pero nunca se dejó arrastrar por el formalismo numérico. Todo lo más, sentirá "una admiración lírica por el simbolismo de los números y de las figuras. Más que extender a la filosofía los métodos y los resultados de la Matemática, Platón extiende a la Matemática los caracteres de la poesía". En la *República*, al aproximar a los mitos y las leyendas las expresiones matemáticas, éstas le sirven para dar a aquéllos un "carácter de religiosidad y arcana solemnidad" (58).

Aristóteles

Aristóteles reaccionó contra el idealismo de su maestro. La verdadera realidad no debemos buscarla en un mundo ideal, sino en

(56) TEOPRASTO: *Met.*, frag. XII, 13.

(57) Cf. A. TRENDELENBURG: *Platonis de ideis et numeris doctrinam ex Aristotele illustrata* (Leipzig, 1826); L. ROBIN: *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (Paris, Alcan, 1908); G. GENTILE: *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele* (Pisa, 1930); G. MILHAUD: *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédécesseurs*, 2 ed. (Paris, Vrin, 1934); STEFANINI: *O. c.*, t. 2, pp. 378-411.

(58) STEFANINI: *O. c.*, t. 1, p. 257. "On a souvent confondu le Platonisme avec le Pythagorisme, qui ramène toutes les choses à la quantité dont il fait l'élément universel. C'est méconnaître entièrement le caractère propre du platonisme, dans lequel la notion de la qualité a la première place, tellement que l'existence même semble s'évanouir dans les qualités qui la déterminent. Apercevoir partout la qualité, sans laquelle rien est intelligible, et qui est par conséquent la part de la pensée dans les choses, tel est le but de Platon. Loin de remener tout à la quantité, il ramène la quantité elle-même, comme tout le reste, à la qualité qui la domine et la rend saisissable pour la pensée... La quantité n'est donc rien en elle-même, tant qu'on ne la soumet pas à des déterminations et à des limites, tant que la qualité ne vient pas lui donner une forme" (FOUILLE: *O. c.*, t. 1, pp. 129 y 131-132).

este mundo de las realidades concretas; son ellas las que tienen el ser, sin depender en él de esos arquetipos ultrasensibles que imaginaba Platón. Cuando en el libro VII de los *Metafísicos* se proponga determinar lo que hay de substrato entitativo, propio y consistente, determinado, en las cosas —su *oúsia*—, lo buscará y determinará dentro de la misma realidad sensible.

En razón de ello, su noción del conocimiento y la ciencia se sitúa en un polo opuesto al concebido por Platón. En la concepción de éste, sin llegar a destruir ni negar totalmente la realidad física, se establece cuando menos contraposición con su inteligibilidad, encontrándose ésta pura en la esfera de las Ideas separadas. En cambio, según Aristóteles, allí donde más realidad directa se encuentra, allí hay más inteligibilidad radical. En consecuencia, tal inteligibilidad debe considerarse como realizada en la naturaleza concreta o física, donde la entidad se encuentra de hecho y directamente; y, como ésta, la inteligibilidad de la cosa tiene unidad en sí y por sí misma; sin necesidad de un elemento ulterior unificante (59).

Nuestro proceso de conocimiento, por tanto, no tendrá un carácter evasivo hacia una esfera de realidades puras ideales, al modo de la Dialéctica platónica; ni mucho menos tendrá nada que ver con la reminiscencia pitagórico-platónica. En el *De Anima* deja bien establecida la unidad de la forma del vivir y su relación a un cuerpo determinado. La experiencia es el punto de partida del conocer: "Es manifiesto que nosotros tenemos que conocer por medio de la experiencia lo primero que conocemos" (60). Nuestro conocimiento seguirá un proceso de ahondamiento en los estratos inteligibles del ser, para encontrar en su substrato sustancial el foco primigenio que irradia al todo la luz de su inteligibilidad: lo accidental —el *esse* no en sí mismo, sino en otro— sólo ilumina momentáneamente, por razón de su radical impermanencia; lo esencial es lo que de modo permanente ilumina, y en razón de lo cual los accidentes mismos son inteligibles.

En esta concepción de la ciencia los mitos no pueden tener el lugar preeminente que ocupan en la filosofía de Platón. Para Aristóteles los mitos son la forma primitiva de la filosofía (61), la primera explicación que dieron los hombres a los fenómenos naturales que

(59) *Met.*, VII, 4, 1029b19-1030a11.

(60) *An. Post.*, II, 19, 100b4.

(61) *Met.*, I, 2, 982a11.

provocaron su admiración —admiración que da origen a la filosofía—. "Y así puede decirse que el amigo de los mitos (*φιλόμυθος*) es en cierta manera amigo de la sabiduría (*φιλόσοφος*), puesto que el asunto de los mitos es lo maravilloso" (62).

Jaeger tiene interés en destacar esta simpatía aristotélica por los mitos antiguos, viendo en ella uno de los puntos de vinculación del joven Aristóteles a las concepciones de su maestro. En un principio tomaría la opinión común o el juicio dado por una personalidad eminente, y buscaría fundar en ella la noción propiamente racional y filosófica con el motivo de verdad en ella implicada (63). Por ejemplo, en el caso de la reminiscencia, "Platón había fundado con el mito de la anámnesis su gran descubrimiento lógico del *a priori*. El joven Aristóteles empieza caminando sobre la vía de este mito sin autorizarse a considerar como pura metáfora esta forma representativa, que encontramos como dogma fundamental en el *Menón* y en el *Fedón*. En el momento en que vió claro el carácter específicamente lógico del pensamiento puro e interpretó la reminiscencia como fenómeno psicofísico, negó al entendimiento la capacidad de la anámnesis y dejó caer por tierra la idea de la preexistencia y de la inmortalidad" (64).

Sea de ello lo que fuere, el mito nunca fue para Aristóteles el término último en que la ciencia establece la formulación definitiva de una verdad. La Lógica, que Aristóteles dejó firmemente establecida, marcha por cauces distintos. Y entre sus estructuras formales, los signos tienen un lugar propio.

En la Lógica se trata no solamente de los procesos racionales que llevan a una demostración rigurosa, sino también de aquellos otros que se basan en proposiciones probables y que, en consecuencia, concluyen sólo en verosimilitud o probabilidad.

(62) *Met.*, I, 2, 982a11-19.

(63) W. JAEGER: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*. Trad. italiana de G. Calogero (Firenze, La Nuova Italia, 1935), p. 60.

(64) *Ib.*, p. 66; cf. pp. 197-198, 435-436. Sobre la actitud de Aristóteles relativa a los mitos y alegorías puede consultarse: P. DECHARME: *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au tems de Plutarque* (Paris, 1904), pp. 239-241; D. S. MARGOLIOUTH: *The Homer of Aristotle* (Oxford, 1923); J. CROISSANT: *Aristote et les mystères* (Liège-Paris, Bibl. Fac. Phil. et Lett. Univ. Liège, 1932); J. M. LE BLOND: *Logique et Méthode chez Aristote. Etude sur la recherche des principes dans la Physique aristotélicienne* (Paris, Vrin, 1939), pp. 262-266; PEPIN: *O. c.*, pp. 121-124; S. MAÑERO: *Función del mito y de la creencia religiosa en la Teología de Aristóteles*, *Revista de Filosofía*, 20 (1941), 281-317.

Esta probabilidad puede provenir del saber que una cosa, *ut in pluribus*, así ocurre o deja de ocurrir, que es ello lo que se acostumbra a hacer; por ejemplo, que se odia a los envidiosos y se ama a los amables. Pero también se puede establecer por signos (*σημείον*). Así de la palidez de una mujer, el hecho de que se encuentra en estado (65).

El silogismo que se basa en estas proposiciones recibe por Aristóteles el nombre *entimema* (*ἐνθουμημα*) (66), que con el *ejemplo*, tiene empleo predominante en el discurso retórico; en el que no siempre se puede llegar a la certeza, pero al que se debe exigir el máximo de verosimilitud y probabilidad en sus conclusiones. "Llamo entimema —dice el Estagirita— al silogismo de la retórica; ejemplo, a la inducción de la retórica" (67). El arte retórico se define, en efecto, como "la facultad de descubrir especulativamente lo que en cada caso puede ser propio para persuadir" (68). Es, por consiguiente, "una sección de la dialéctica y su semejante" (69). La dialéctica en sentido restringido aristotélico, no es ya —ni con mucho— la ciencia suprema que quería Platón; su objeto son, precisamente, estos racionios probables.

Discurso retórico es el discurso judicial; en él sólo en pequeño número se pueden establecer premisas necesarias; pues los juicios se establecen principalmente sobre acciones humanas, es decir, sobre acciones que no provienen de un principio que obra con necesidad, sino libremente (70).

En ocasiones —como dijimos— la verosimilitud o probabilidad de estos juicios está en razón de que así ocurren las cosas con la mayor frecuencia. Mas no se debe considerar esta mayor frecuencia en absoluto, sino basta que sea relativa a la materia y a la persona en referencia: si ésta persona, en circunstancias análogas a la que se considera, se ha desenvuelto siempre de igual manera, establecién-

(65) *An. Priora*, II, 27, 70a.3-9.

(66) El significado de este nombre es hoy día distinto. No se aplica ya a la argumentación que de proposiciones verosímiles, probables o por signos, deduce una conclusión probable; sino al silogismo imperfecto en que se sobreentiende una de las premisas: Predro es racional, luego es risible.

(67) *Rhet.*, I, 2, 1356b4; cf. *An. Post.*, I, 1, 71a9-11. Véase W. D. Ross: *Aristote. Versión francesa* (Paris, Payot 1930), pp. 62 y 375 ss.

(68) *Rhet.*, I, 2, 1355b25.

(69) *Rhet.*, I, 2, 1356a30-31.

(70) *Rhet.*, I, 2, 1357a22 ss.

dose una relación de universal a particular (71). No basta, por eso, para la refutación de los contrarios en juicio público, con determinar sobre la necesidad de sus conclusiones; sino que se precisa también determinar sobre su verosimilitud (72).

Otras veces esta probabilidad proviene de signos. Unos establecen relación de lo singular a lo universal; por ejemplo, si damos como señal de que los sabios son justos el que Sócrates era sabio y justo; o de que un hombre está enfermo el hecho de que tiene fiebre. Otros la establecen de lo universal a lo particular, por ejemplo: es índice de que tiene fiebre el que su respiración es rápida (73). Pueden ser o anteriores a un suceso o a una cosa, o posteriores, según que dándose el signo se impliquen éstos como ya dados anteriormente o vengan a ser luego; o puedan darse el signo y la otra realidad significada a un mismo tiempo.

Pueden referirse no sólo a un hecho, sino también a una omisión, según que la presencia de la realidad-signo lleve consigo el realizar o no realizar, el haber o no haber realizado algo (74).

Lo verosímil y el signo, aunque den lugar a entimemas, no se identifican. Lo primero es una proposición que en razón de que así ocurre la mayor parte de las veces, es probable; el signo quiere ser una premisa demostrativa, necesaria o probable. De ahí que en los *Analytica Priora* (75) se detenga a examinar las condiciones formales para que su inclusión como premisa de un silogismo sea válida.

Para ello se requiere que lo que es signo sea el *medio* en el silogismo; es decir, cuya extensión es menor que la de uno de los términos y mayor que la del otro, a fin de que, a través de él, se pueda establecer en la conclusión la ilación de estos dos extremos: que el silogismo, por lo tanto, pertenezca a la primera figura. Así el hecho de segregar leche los pechos de una mujer es signo, del que rectamente se concluye en silogismo, que ha concebido. (La que tiene leche ha concebido; esta mujer tiene leche; luego ha concebido). Para

(71) *Rhet.*, I, 2, 1357a34-35.

(72) *Rhet.*, II, 25, 1402b33-34.

(73) *Rhet.*, I, 2, 1357b1-2, 10-12, 17-19.

(74) *An. Priora*, II, 27, 70a10 ss. Y, sobre todo, *Rhet. ad Alex.*, 12, 1430a. Es sabido que esta última, aunque figuraba en el *Corpus aristotelicum*, ha sido rechazada como apócrifa, y aunque ahora reivindicada por Zürcher —con algunas otras— como de las más auténticas y entre aquellas en las que menos ha intervenido la labor de Teofrasto, los críticos siguen considerándola —las conclusiones de Zürcher no son, ni con mucho, definitivas— como no auténtica.

(75) *An. Priora*, II, 27, 70a10 ss.

ello sólo se requiere la verdad de las proposiciones, siendo el silogismo insoluble por ser universal.

En cambio, si el signo no tiene esta extensión media, no se puede concluir rectamente de él en ningún silogismo. Necesariamente el silogismo es establecería según la segunda o la tercera figura. Mas para el silogismo en la segunda figura se requiere una menor negativa; por eso la existencia del signo en la proporción menor no concluye. De ahí que aunque toda mujer que ha concebido esté pálida, no podamos deducir lógicamente del hecho de que una mujer lo está, el que haya concebido. Y tampoco podemos concluir del signo según la tercera figura, porque esta figura no concluye en universal. Así, no porque Pítaco (que es sabio) sea honesto, es necesario por ello que también los otros sabios lo sean. "Aunque una proposición sea verdadera, no por eso podemos deducir de ella un silogismo" (76) —dice a este propósito en la Retórica.

De ahí que Aristóteles establezca esta distinción entre los signos: a) el signo simple, que en el silogismo tiene condición de extremo, bien sea como sujeto en las dos proposiciones del antecedente (así en la tercera figura), bien sea como predicado (en la segunda figura); y b) el signo ciertísimo o necesario, que sirve de término medio en el silogismo, haciendo las veces en una proposición de sujeto y en la otra de predicado, al que llama *tecmerion* (τεκμήριον, de τέμαρ, señal, índice, signo; y τέρα, último, extremo acabado) (77), "pues *tecmerion* dicen que es lo que hace saber; y tal es en grado máximo el medio..., pues en grado máximo es probable y verdadero el que concluye por la primera figura" (78).

En el lugar citado de los *Analytica Priora* se preocupa Aristóteles todavía por determinar cuando se da este signo necesario y ciertísimo. Este signo —dice— responde a la propia *passio* de un género de cosas, y lo podemos inferir de la naturaleza de éstas. También en los vivientes; "pues se supone que conjuntamente padecen el alma y el cuerpo". Si a una *passio* específica responde una manifestación externa que no se encuentra en las demás cosas o afecciones, tenemos en ella un signo necesario de aquella; pues el signo es así propio,

(77) *Rhet.*, I, 2, 1357b13.

(77) *Rhet.*, I, 2, 1357b9-10.

(78) *An. Priora*, II, 27, 70b1-5 "Entre los signos, el que es necesario es el *tecmerion*; el que no es necesario no tiene nombre que responda a esta diferencia" (*Rhet.*, I, 2, 1357b3-4).

porque es propia afección de todo el género, no propio de solo el individuo. En cambio, si la correspondencia se da con un conjunto de manifestaciones, de la existencia de una de estas manifestaciones no podemos determinar la existencia de la *passio* (79).

Hay otros signos individuales que se refieren sólo al sujeto concreto y que, por tanto, no valen en el silogismo para establecer conclusión de valor científico, pero que sirven para el reconocimiento (*αναγνωρισιν*) de la identidad de su portador. Con este fin son usados en la epopeya y en la tragedia; y de ellos trata Aristóteles en la Poética con abundancia de ejemplos de la literatura. Así la cicatriz que le hace a Ulises ser reconocido por su nodriza y por los pastores, en la Odisea. De estos signos unos son congénitos "como la lanza con que nacen los terrígenas"; otros adquiridos, bien impresos en el cuerpo, como las cicatrices, o bien exteriores y separados, como los collares, etc. De estos signos el artista puede usar con mayor o menor acierto. Menos fuerza artística tienen cuando es el mismo personaje el que los enseña para hacerse reconocer, pues entonces muestra o dice "lo que quiere el poeta, no lo que exige la fábula" (80).

Todavía Aristóteles avanza más, dentro de sus disquisiciones lógicas, en la investigación filosófica del signo. Si en lo hasta ahora expuesto se ha mantenido en las propiedades del signo que podíamos decir más externas, al establecer la naturaleza de la palabra, en cambio, profundiza en su constitutivo formal, en su propia razón significativa. Con su análisis de la palabra, Aristóteles nos deja un apretado esquema de los primeros y fundamentales conceptos para una Gramática filosófica (81). De paso no pierde la ocasión para con-

(79) "Es propio de la filosofía el poder descubrir a veces alguna cosa de necesario donde se presentan algunos signos" —se lee en los *Physiognomica* (2, 807a9-10), otra de las obras del *Corpus aristotelicum* repudiada por la crítica y que Zúroher ha intentado reivindicar como auténtica.

(80) *Poet.*, 16, 1454b16 ss.

(81) Sobre la inclusión de estos análisis en Lógica puede verse la interpretación de Santo Tomás: "Nomen et verbum magis interpretationis principia esse videntur, quam interpretationes. Ille enim interpretari videtur, qui exponit aliquid esse verum vel falsum. Et ideo sola oratio enuntiativa, in qua verum vel falsum invenitur, interpretatio vocatur... Non autem hic [in Peri Hermen] agitur de nomine et verbo, nisi in quantum sunt partes enuntiationis. Est enim proprium uniuscuiusque scientiae partes subiecti tradere, sicut liber iste, et quae sit necessitas istius, et quem ordinem teneat inter Logicae libros" (*In Peri Herm.*, Proem., 2). "Quia Logica ordinatur ad cognitionem de rebus sumendam, significatio vocum, quae est immediata ipsius conceptionibus intellectus, pertinet ad principalem considerationem ipsius; significatio autem litterarum, tanquam magis remota, non pertinet ad eius considerationem, sed magis ad considerationem grammatici" (*Ib.* 1, lect. 2, 13).

tradecir críticamente las concepciones naturalísticas del *Cratilo* de su maestro, aunque sin hacer referencia explícita a ellas. Las palabras —y mucho menos las sílabas o las simples letras— no tienen una significación determinada por su misma naturaleza, sino en virtud de un acuerdo que establecen los hombres. Las actitudes corporales y las reacciones mímicas son distintos según las personas, respondiendo a sus caracteres individuales; son verdaderas imágenes de sus afecciones; tienen, por así decirlo, un carácter objetivo. Las palabras, en cambio, por ser signos convencionales, son iguales para todos aquellos que hablan la misma lengua.

Las palabras o términos orales son significativos de las *passiones* del alma, y de modo particular de las concepciones intelectivas. La palabra escrita es signo de la oral. A su vez, los conceptos o afecciones del alma lo son de las cosas (82).

Las partes de la elocución son: letra, sílaba, conjunción, artículo, nombre, verbo, caso y oración. La letra o elemento último (*στοργεῖον*) "es una voz indivisible... de que se puede formar pronunciación articulada", distinguiéndose en esto último de los sonidos, también indivisibles, que emiten los animales. Se divide en vocal, semivocal y muda. La primera es la que sin adición alguna tiene sonido inteligible. La semivocal sólo impelida con otra se pronuncia, como la *σ* y la *ρ*. Es muda la letra que comportando una conjunción a otra, no tiene sonido por sí misma, pero se hace perceptible acompañada de otra que lo tiene; así la *γ* y la *δ*.

La sílaba es una voz carente de significación y se compone o de sola vocal, o de ésta unida a una semivocal, o de muda unida a una letra que tiene sonido por sí misma. También la conjunción aislada está desprovista de significación, que ni estorba ni establece una composición significativa; pero que puede establecer una unión entre distintos sonidos significativos, formándose una expresión significativa única. Igualmente el artículo carece de significación, pero muestra el principio o el fin o la distinción de otra palabra (83).

El nombre (*ὄνομα*) y el verbo (*ρῆμα*) son ya por sí mismos significativos, voces con una significación determinada en virtud de un acuerdo, convención o arbitrio entre los hombres (la *vox significativa ad placitum*, que traducían en la Edad Media), cuyas partes —sílabas

(82) *Perih.*, I, 1, 16b27; 17a17.

(83) *Rhet.*, 20, 1456b20-1457a9.

o letras— aisladas, ningún sentido tienen por ellas mismas, sino que todo el conjunto es el sujeto de significación. El nombre significa sin relación al tiempo; el verbo, en cambio, junto a la referencia a un sujeto, *consignifica* el tiempo. Por ejemplo, *vida* no indica el cuando, pero *vive* indica que se da en este momento. Un genitivo, ablativo, etc. en el nombre, un pretérito o un futuro en el verbo, no son, respectivamente, ni nombres ni verbos nuevos, sino *casos* del nombre y del verbo (84).

Si ni las letras ni las sílabas tienen en sí mismas —aisladas— significación, es inútil la descomposición del vocablo en estos sus elementos últimos para la búsqueda de su significado.

Aristóteles no encuentra tampoco interés en la etimología o historia de la palabra, pues no cree que ayude a la comprensión de su significado. Si éste se establece convencionalmente, por acuerdo entre los hombres, lo que antes para ellos haya significado un vocablo, no quiere decir que siga significándolo ahora. No obstante, el Estagirita, que ha estructurado toda una terminología precisa y cerrada para los conceptos fundamentales de la filosofía, sabe de la utilidad que reporta el establecer las palabras derivadas en función del significado primigenio de sus raíces (85).

La elocución u oración (*λόγος*) es un compuesto de sonidos significativos, de cuyas partes algunas significan por sí mismas. No siempre implican una relación temporal, pues pueden darse elocuciones sin verbo, por ejemplo, en las definiciones.

La elocución es una o bien porque designa una sola realidad —como en la definición de hombre: animal racional—, o bien porque aun siendo muchas se unen en un solo conjunto. En este último sentido la *Iliada* es elocución una (86).

Y de igual manera que se da en ocasiones aprehensión intelectual sin que implique aun verdad o falsedad, y otras, en cambio, necesariamente lleva consigo o una u otra, en virtud de la composición o división que establece la facultad; así también en las palabras y aun en las elocuciones. Una palabra aislada —como un concepto aislado—, sea nombre o verbo, no implica ni verdad ni falsedad, en contra de lo que sentía Platón. Al decir hombre o blanco, o curaba o enfermaba, significó ya algo, pero no todavía su existencia o no

(84) *Perih.*, I, 2-3, 16a15-16b21; *Rhet.*, 20, 1457a10-22.

(85) Cf. LE BLOND: *O. c.*, pp. 266-267.

(86) *Rhet.*, 20, 1457a23-30; *Perih.* I, 4, 16b26-17a8.

existencia que los haga ser falsos o verdaderos. Igualmente una elocución deprecativa es elocución, pero tampoco supone verdad o falsedad. Sólo la oración o elocución enunciativa es aquella en que se da verdadero o falso (87).

Aristóteles se preocupó todavía de la naturaleza psicofisiológica de la palabra. La *voz* (φωνή) —dice en *De anima* (88)— es un sonido que emiten ciertos animales. No decimos *voz* al sonido que producen las cosas inanimadas, a no ser metafóricamente, como al hablar de la voz de la lira u otro instrumento musical. Tampoco es voz todo sonido producido por un animal; muchos son los que no tienen capacidad para emitirla: todos aquellos que carecen de sangre y, también, los peces. Y la razón es clara. Pues para ello se requiere hacer vibrar el aire en el interior; de ahí que sólo posean voz los animales que reciben el aire en ellos. Ahora bien, el aire es necesario a la vida para regular el calor interior del animal, lo que realiza mediante la respiración; y para emitir la voz. Esto último no pertenece ya al *esse* del animal, sino al *bene esse*. La voz se produce mediante el choque del aire respirando contra la traquearteria (89). Pero siempre se produce mediante un movimiento del alma motriz", que reside en estas partes" (pulmón y corazón), acompañado de una representación, que presta significado al sonido. "Porque la voz es ciertamente un sonido provisto de significación, y no solamente el ruido del aire respirando, como en la tos: de hecho es un choque —producido por medio de este aire, del aire contenido en la traquearteria contra la tráquea misma. Y la prueba está en que no podemos hablar ni durante la inspiración ni durante la expiración, sino sólo cuando retenemos la respiración; pues los movimientos se efectúan con el aire retenido" (90). Es decir, al impulso del alma motriz y bajo el efecto de una representación, de los pulmones parte con fuerza el aire retenido, que empuja al aire contenido en la traquearteria contra las

(87) *Perih.*, I, 2-4, 16a18 ss. Notemos al margen que en los *Physiognomica* (especialmente en el cap. 3) se encuentra un conato de lo que hoy día se entiende por *semántica*. Cf. sobre el tema A. Guzzo: *Significare e dire in Aristotele*, *Filosofia*, 8 (1957), 195-214.

(88) *De anim.*, II, 8, 420a5-421a6.

(89) Es difícil establecer en Aristóteles una distinción precisa entre la traquearteria (ἀρτηρία) y la garganta (φαρυγγα). De igual manera la faringe y la faringe son designadas con el mismo vocablo: φάρυγξ (Cf. TRICOT: *Aristote: De l'ame*. Trad. y notas [Paris, Vrin, 1934], p. 120, nota 6).

(90) *De anim.*, II, 8, 420b31-421a2.

paredes mismas de la tráquea, produciéndose así un sonido significativo.

Las funciones de los labios y la lengua para el lenguaje las desarrolla en el *De partibus animalium* y en la *Historia animalium*. En los animales los labios tienen como función conservar y proteger los dientes. En el hombre, además, juegan un papel importante para la emisión de las palabras; sus labios son, por eso, blandos, carnosos, capaces de entreabirse más o menos en muy distintas posiciones. Igualmente la lengua sirve en los hombres para la percepción del gusto, como en los animales —el *esse*—, y para la locución —el *bene esse*—. "En efecto, el lenguaje que enuncie la voz, es un conjunto de letras; mas si la lengua no fuese como es, y si los labios no estuvieran húmedos, sería imposible pronunciar la mayor parte de las letras; pues unas exigen un movimiento de la lengua, otras una aproximación de los labios" (91). Prueba de ello es la dificultad o imposibilidad que experimentan para emitir ciertas sílabas, los que padecen algún defecto de lengua o de labios.

También los animales se sirven de ellos para hacerse comprender entre sí, emitiendo sonidos según la perfección de su lengua y sus labios. En razón de esta perfección "unos lo realizan mejor que otros, hasta tal punto que parece se dan entre ellos ciertas especies en que se instruyen mutuamente" (92).

Ahora bien, examinando las palabras tenemos que en ocasiones una misma palabra significa cosas o realidades distintas, sin que entre ellas establezcamos más unión que la dada al nombrarlas con un mismo vocablo. Es decir, estamos en los dominios de lo equívoco. Tenemos entonces la palabra homónima o equívoca. Otras veces, en cambio, para una misma realidad o un mismo aspecto de la realidad, contamos con diversas palabras, que, por tanto, no difieren —o apenas difieren accidentalmente— en su significado. Son los nombres sinónimos. Cuando la diferencia es la sola establecida por el caso en que se declinan, llamamos a las palabras parónimas o denominativas. Por último, en razón del vínculo especial existente entre algunas realidades específicamente distintas, y para expresar lo que ellas tienen de común, usamos un mismo nombre al que damos un contenido o significación análogo.

(91) *De part. anim.*, II, 16, 660a4-8; cf. 17, 660a14 ss.

(92) *De part anim.*, II, 17, 660b1; cf. *Hist. anim.*, I, 13, 498a28; III, 1, 518a1.

Pero no sólo los vocablos, sino también los conceptos son unívocos o análogos, según el modo de su referencia a las diversas realidades que representan.

Los conceptos y términos análogos tienen su fundamento, en última instancia, en la *proporción* ontológica que entre sí guardan algunos seres, en una cierta semejanza que les une en medio de sus diferencias. Semejanza proporcional que todos tienen entre sí en la categoría suprema de ser (93).

Para la filosofía aristotélica es fundamental esta referencia del conocer y del expresarse a la realidad ontológica. Los conceptos y las palabras que los expresan, en tanto tienen valor cognoscitivo en cuando se adecuan a la realidad, confluyendo así los tres en la unidad del *logos*.

El lenguaje implica esta referencia al objeto: hablar es *decir algo* (λέγειν τι) (94). Y suponemos al mismo tiempo la distinción entre la substancia (οὐσία) y sus accidentes o pasiones (πάθη οὐσίας). Pues en la oración o proposición se establece referencia a una cosa de la cual se afirma o niega algo, y a otra que es la afirmada o negada de aquella (sujeto y predicado) (95).

Tanto en el puro movi­lismo sin substrato permanente esencial, como en el quietismo estático, compacto y siempre igual a sí mismo del ser, se hace imposible el lenguaje humano.

"Examinemos —dice Aristóteles— cómo hablan los que dicen que todo es uno" (96); para concluir que les es imposible expresarse. En cualquier frase está significada la multiplicidad del ser; aun al afirmar su unidad. Si decimos *el ser es uno*, al suponer que su significación es rigurosamente única es necesario conceder que lo uno es distinto del ser en cuanto ser, es decir, que no es ser. Así tendríamos que en la proposición *el ser es uno*, lo que en definitiva afirmamos es que *el ser es no-ser* (97).

(93) *Phys.*, I, 2, 185a21; *Met.*, IV, 2, 1003a34; V, 7, 1017a24; VI, 2 1026a23; VII, 1, 1028a10; IX, 10, 1051a34. Cf. S. RAMIREZ, O. P.: *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, Ciencia Tomista, 24 (1921), 20-40; 195-214; 337-357; FRAILE: *O. c.*, t. 1, pp. 431-433; G. REALE: *L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la "tavola" dei significati di esso secondo Aristotele*, Riv. di Fil. Neo-Scolastica, 56 (1964), 289-326.

(94) *Met.*, IV, 4, 1006a13.

(95) Cf. D. PESCE: *Logica, linguaggio e comunicazione nel libro della Metafisica di Aristotele*, Atti XII Congr. Inter. di Fil. Venezia 12-18 Sett. 1948, vol. 9 (Firenze, Sansoni, 1960), 193-198.

(96) *Phys.*, I, 2, 185a21.

(97) *Phys.* I, 3, 186a34 ss.

De igual modo en el movilismo absoluto. Si no existe distinción entre el sujeto del cambio y éste, no es posible establecer una elocución a su propósito. No podríamos afirmar, por ejemplo, que el hombre que estudia se hace letrado, pues no existe adecuación ninguna entre el hombre que comenzó a aprender y el que ahora tiene el conocimiento de la doctrina, siendo todo un cambio sin sujeto. Si, en consecuencia, al establecer esa proposición decimos algo, ello se debe a que "el hombre subsiste cuando se torna letrado, y es todavía hombre" (98).

En consecuencia, para que el lenguaje humano sea factible, es decir, con verdadero valor significativo y no una simple combinación de sonidos, se requiere la multiplicidad estable y determinada de la sustancia y, al mismo tiempo, su distinción con respecto a sus accidentes o pasiones (99).

Al monismo de Parménides con su concepción del ser uno, compacto y homogéneo, y al pluralismo atómico de Demócrito o el movilismo absoluto de Heráclito, Aristóteles contrapone la analogía del ser, "la noción más familiar de todas" (100). "El ser —dice—se toma en muchas acepciones, pero siempre por relación a su término único, a una misma naturaleza (*πρὸς ἓν*). No es una simple homonimia, sino que así como todo lo que es sano se refiere a la salud, una cosa porque la conserva, otra porque la produce, otra porque es señal de la salud, otra, finalmente, porque es capaz de recibirla..., así también

(98) *Phys.* I, 7, 190a10; *Met.* V, 7, 1017a10 ss.; IV, 4, 1007a20 ss.

(99) "C'est de cette manière encore que, dans les *Métaphysiques*, Aristote procède contre les partisans d'Héraclite, pour établir la réalité de la substance: il insiste alors sur le fait que toutes les prédications ne peuvent être accidentelles et que toute proposition où un accident est pris comme sujet grammatical, suppose une proposition fondamentale, où c'est la substance qui est le sujet: les jugements, en effet, qui, en apparence, affirment un accident d'un autre accident, ne se comprennent qu'en référence à une substance qui sert ainsi de lien entre les deux accidents; ainsi le jugement *le juste est instruit*, n'est intelligible que si l'on pense aux deux jugements *Socrate est juste* et *Socrate est instruit*: c'est là le type fondamental et pleinement naturel de l'affirmation, dont tous les autres sont dérivés et d'où ils tirent leur valeur. Aristote en revient ici, on le voit, aux remarques sur le langage qu'il opposait aux partisans de l'unité absolue et de l'immutabilité de l'être, et qu'il utilise maintenant contre les tenants du mobilisme et de la multiplicité: le verbe être, qui est le lien de tout langage, comporte une variété ordonnée, relative à un sens premier et absolu: *analogie* de l'être, hiérarchie des manières suivant lesquelles *il est dit*, qui suggère et vérifie la distinction entre l'accident, être relatif, et la substance, être absolu" (LE BLOND, *O. c.*, pp. 317-318).

(100) *Phys.*, I, 2, 185a21.

el ser se toma en múltiples acepciones, pero en cada una de ellas toda denominación se hace por relación a un principio único'' (101).

En ocasiones la proporción se basa no en semejanza entitativa, sino externa; bien sea en razón de la imagen o en razón de la actividad; es decir, en razón de una semejanza en la apariencia externa o de una semejanza en el modo de operar. Tenemos entonces la proporción o analogía metafórica.

Si aplicamos no ya un nombre común a las dos realidades así análogas, sino el propio de una de ellas a la otra, nos encontramos en el dominio de la metáfora. O basta simplemente con que el nombre común análogo sea el propio de una de las realidades y sólo con analogía metafórica se predique de los demás analogados. Ello da lugar a uno de los géneros de la metáfora. ''Metáfora es la traslación a una cosa de un nombre que designa otra, ya sea el del género a la especie, ya el de la especie al género; o de una a otra especie; o bien por analogía. Pongo como ejemplo del género a la especie: *Paróseme la nave*, siendo así que tomar puerto es una especie de pararse. De la especie al género: *Más de diez mil hazañas hizo Ulises*, donde diez mil significaba un número grande, de que usa Homero aquí en vez de muchas. De una especie a otra especie: *El alma le sacó con el acero...* Traslación por analogía se da cuando entre cuatro cosas la segunda es a la primera como la cuarta a la tercera, por lo que se podrá poner la cuarta por la segunda y la segunda por la cuarta; y a veces también se añade el término al cual se refiere la palabra reemplazada por la metáfora. Explicándome con ejemplos, hay la misma relación entre la copa y Dionisos que entre la rodela y Arés; se le dirá, pues, a la rodela, la copa de Arés, y a la copa, la rodela de Dionisos. Igualmente, lo que es la tarde con respecto al día, eso es la vejez respecto a la vida; por lo que se podrá decir: la tarde vejez del día, y la vejez tarde de la vida... En algunos casos no hay nombre que exprese la analogía, pero todavía se les puede aplicar por semejanza; v. gr., al arrojar la simiente se le dice sembrar, más no hay nombre para indicar la acción del sol que arroja su lumbré; sim embargo, con respecto al sol, el lanzar su luz guarda la misma proporción que el sembrar para el sembrador. De ahí que se haya dicho: *sembrando una luz divina*. De otra manera se puede usar aun este modo de metáfora: después de haber designado una cosa por un nombre que es propio de otra,

(101) *Met.*, IV, 2, 1003a34 ss.

se niega una de las cualidades propias de aquel; por ejemplo, al llamar a la rodela copa de Arés, se añadiría: *pero sin vino*" (102).

La metáfora es para Aristóteles el más perfecto de los medios expresivos con que cuenta la Poética y lo que mejor manifiesta el ingenio del artista; "pues aplicar bien las metáforas es percibir adecuadamente las semejanzas de las cosas" (103).

Con la doctrina de la analogía Aristóteles nos da el fundamento —lógico y ontológico— que permita establecer el constitutivo último del signo; con su doctrina del compuesto sustancial humano y el modo de su conocer sensitivo-intelectivo, la base en que fundamentar la consideración psicológica acerca de la percepción del signo; lo que unido a su concepto del hombre como animal social, exigirá la instrumentalidad de los signos para la mutua comunicación entre ellos.

Los estoicos

Si para Aristóteles el fin de la filosofía era la contemplación de la verdad, en la corriente estoica, en cambio, no es sino la práctica de la virtud. A la que definen como el acto razonable por excelencia, conforme a la naturaleza del hombre y a la naturaleza de las cosas. En razón de su panteísmo racionalista, según el cual todas las cosas tienen como fondo común la Razón o *Logos*, la virtud viene a ser, en definitiva, el acatamiento de esta Razón universal. Todas las disciplinas filosóficas quedan por ello subordinadas a este arte supremo que es el ejercicio de la virtud. "Trátase de la lógica y de la teoría del conocimiento, o de la moral, la física o la psicología, consiste en todo caso en eliminar lo irracional y no ver más que obrar, en la naturaleza como en la conducta, a la pura razón... Es una y la misma razón la que, en la dialéctica, encadena las proposiciones consecuentes a las antecedentes, en la naturaleza liga conjuntamente todas las causas, y en la conducta establece entre los actos un perfecto acuerdo" (104).

(102) *Poet.*, 21, 1457b6 ss.

(103) *Poet.*, 22, 1459a7-8.

(104) BREHIER: *O. c.*, t. 1, pp. 298-299.

La Lógica estoica es una Lógica nominalista. No se trata, como en Aristóteles, de una disciplina que regula la función racional, que estudia los elementos del proceso racional y su recta combinación para concluir en nueva verdad; sino que es —en un claro retroceso hacia los sofistas— el arte de persuadir y convencer. Busca alcanzar a través de palabras o *signos*, lo pensado o *significado*.

Crisipo divide, en consecuencia con ésto, la Lógica o Dialéctica en dos partes: la primera, *σημαινόμενα*, concerniente a lo significado, y la segunda, *σημαίνοντα*, concerniente al significante (105). El signo (*σημείον*) para los estoicos es una señal, un indicador, y especialmente una señal verbal por la que se representa algo.

Diógenes Laercio nos dice que los estoicos dividían la Lógica en dos partes: una que trata de las cosas que se significan; y otra, de las voces. La primera subdividida en los tratados siguientes: a) de las fantasías o imágenes; b) de las cosas de ellas dimanadas y expuestas mediante palabras, axiomas, o que se expresan por sí mismas, por géneros y especies; y c) el tratado de los tropos, de los silogismos y los sofismas nacidos de voces y cosas.

En la segunda parte tratan la palabra escrita y las partes del razonamiento, el solecismo y barbarismo, los poemas, las anfibologías, "la misma dulzura de la voz de la música, y aun, en sentir de algunos, sus terminaciones, divisiones y palabras" (106).

Distingúan la voz (*φώνη*) de la palabra (*λόγος*). La primera es cualquier sonido o eco que hiere el aire (o bien los mismos oídos); la palabra, en cambio, es sólo la voz *literata* o bien articulada. Los animales pueden emitir voces; sólo el hombre emite palabras, pues sólo en él las voces salen ordenadas y proviniendo de la mente.

Pero no todas las palabras son significativas; para que haya palabras basta la articulación de un sonido. La oración y el razonamiento, en cambio, son siempre significativos (107).

En sentir de Zenón, "hay un *verbo interno*, *verbum mentis* (*λόγος ενδιαθετος*), que es una cualidad intrínseca de la misma alma. Otro *verbo exterior*, prolativo, pronunciado, expreso (*λόγος προφορικός*), que es la palabra en vías de pronunciación. Y, finalmente, la voz (*φώνη*), o la palabra que suena, produciendo en el aire un choque o una conmoción (*πεπληγμένον αέρα*). La verdad se expresa en una pala-

(105) DIOG. LAER., VII, 43, 62.

(106) DIOG. LAER., VII, 32-33.

(107) DIOG. LAER., VII, 40-41.

bra, interna o externa. Y, como se ve por las etimologías, todas las palabras tienen un sentido natural primario, que no depende de la arbitrariedad. Un niño, o un inconsciente, pueden decir por casualidad lo *verdadero* (τὸ ἀληθές). Pero la *verdad* (ἡ ἀλήθεια) solamente es tal cuando el sabio la enuncia en forma de proposición (ἀξίωμα)" (108).

Según Sexto Empírico, los estoicos incluyen en la *cosa significada* lo verdadero y lo falso, en cuanto que unen el *significado*, el *signo* y el *objeto*. El signo es la voz; el significado es aquello que expresa la voz, no exterior, sino interior, tal como nosotros lo entendemos y que no alcanzan a entenderlo los extranjeros que ignoran la lengua. El objeto es lo que se halla fuera (109).

Haciendo desde su postura escéptica el juicio de las teorías que llama "dogmáticas", y recogiendo las doctrinas de Menesidemo, nos dice que los estoicos dividían los objetos en preevidentes y en no-evidentes. Estos, a su vez, los subdividían en absolutamente no evidentes, ocasionalmente no evidentes y naturalmente no evidentes. Los pre-evidentes son aprehendidos de modo inmediato, y los absolutamente no evidentes son imposibles de ser aprehendidos en modo alguno. Por eso no se dan signos de ninguno de ellos. "En cambio, requieren signos sugestivos (ὀπομνηστικά) los objetos ocasionalmente no evidentes, y signos indicativos (ἐνδεικτικά) los objetos naturalmente no evidentes. El signo sugestivo es aquel que, estando asociado mentalmente con la cosa designada de un modo claro en el momento de su percepción, nos sugiere (aun cuando tal cosa permanezca no evidente) la cosa asociada con él y no percibida en el mismo momento. Tal el humo cuando denota el fuego. El signo indicativo es aquel que no está claramente asociado con la cosa significada, pero que representa un signo o señal de ella por su propia naturaleza. Tales los movimientos corporales en tanto que signos del alma. Por eso el juicio indicativo es un juicio antecedente en un silogismo hipotético" (110).

(108) FRAILE: *O. c.*, t. 1, p. 585.

(109) SEXT. EMPIR.: *Adv. math.* VIII, 11.

(110) J. FERRATER MORA: *Signo*, en su *Diccionario de Filosofía*, 4 ed. (Buenos Aires, Sudamericana, 1958), pp. 1236c-1237a. Cf. SEXT. EMPIR.: *Hyp. pyr.*, II, 97-103. Sexto Empírico rechaza ésta —y toda— concepción del signo: el signo no es ni sensible ni inteligible; luego no puede darse (*Adv. Math.*, II, 275). Para todo lo referente al signo dentro de la Lógica y la Teoría del conocimiento de los estoicos, véase E. ELORDUY, S. J., *La Lógica de la Estoa* Revista de Filosofía 3 (1944), 7-65; 221-265.

Ahora bien, ¿cómo puede el espíritu humano alcanzar a través del signo el objeto significado? Para los estoicos —muy entrañados en ésto dentro del espíritu griego— lo semejante no puede ser conocido sino mediante lo semejante. Según Sexto Empírico, Posidonio, comentando el *Timeo* de Platón, afirmaba que "lo mismo que la luz no puede ser percibida sino por la vista que es semejante a ella (*φωτοειδούς*), así también la naturaleza de las cosas en su totalidad debe serlo por la facultad que le es connatural" (111).

Pero no debemos pensar en un intelectualismo socrático, platónico o aristotélico. Los estoicos son funcionalmente empiristas y sensualistas; en última instancia, materialistas. Mas un materialismo conjugado con su racionalismo panteista, universal e integral. Los conceptos, que vienen al término de la operación mental —las *nociones comunes*— y las *anticipaciones de la razón* —que se forman espontáneamente en todos los hombres— son abstraídos de la representación o de la imagen; son incorpóreas y, por consiguiente, sin existencia fuera de la mente. También los signos son mentales, no corpóreos. De ahí que la relación de signo a significado sea una relación entre dos términos incorpóreos, inexistentes; no entre dos realidades (112).

Epicureismo

La Filosofía es, para Epicuro, "el ejercicio que por la palabra y el discurso procura una vida feliz" (113). La base ontológica de esta filosofía se encuentra en el atomismo de Demócrito; su finalidad es la consecución de la felicidad en cuanto posible en esta vida. Si nada nos inquietasen el ánimo los fenómenos de la naturaleza y los meteoros y el temor a la muerte, no tendríamos necesidad de la Filosofía.

Epicuro la dividía en tres partes: Canónica (de *κανόν*, regla), Física y Ética. La primera constituye como una introducción a todo el conjunto doctrinal; La Física considera todo lo referente a la na-

(111) SEXT. EMPIR.: *Adv. Math.*, VII, 93.

(112) Cf. J. CHEVALIER: *Histoire de la pensée*, t. 1 (Paris, Flammarion, 1955), pp. 420-425; 714-715.

(113) SEXT. EMPIR.: *Adv. Mathem.*, XI, 169.

turaleza, y la Ética trata de las cosas que se han de elegir o evitar en orden a la consecución de la felicidad (114).

La Canónica no se identifica con la Lógica. De hecho Epicuro manifestó un evidente desprecio por la Dialéctica, a la que califica de "cosa superflua" (115). En la Canónica se trata de la Teoría del conocimiento y los criterios de la verdad. La sensación es para Epicuro la única fuente de conocimiento. De la superficie de los cuerpos —constituidos por átomos que se mueven en torbellino dentro de espacios vacíos— se desprenden unos efluvios (εἰδῶλα, ἀπορροιαί), compuestos también por átomos, sutilísimos y sumamente veloces, que penetran a través de los poros hasta los órganos de los sentidos, produciendo en ellos impresiones al modo que el sello lo hace sobre la cera. Si estos efluvios provienen de cuerpos próximos las impresiones son más nítidas y fuertes; en cambio, si provienen de objetos lejanos, las impresiones que causan son débiles y confusas, pues se alteran y deforman en el choque con otras imágenes. Algunos de estos átomos ascienden hasta la bóveda celeste, desde donde vuelven rebotados y mezclados entre sí, deformándose, otra vez hasta la tierra, dando origen en nosotros a las percepciones confusas y extravagantes de los sueños (116).

Los criterios de verdad, en consecuencia, se reducen a la evidencia sensible. Estos criterios son tres: la *percepción sensible* (αἴσθησις), que se refiere a objetos presentes y es siempre verdadera, aunque en ocasiones pueda ser confusa debido al modo como se reciben los efluvios de las cosas; las *pasiones* (πάθη), o sensaciones de placer y dolor que estos objetos presentes producen, y que es el criterio del bien y del mal, de lo que se debe aceptar o evitar; y la *anticipación* (προληψις).

Después de haber recibido muchas veces la impresión sensible de una cosa, su sensación se graba en la memoria, y luego, un signo cualquiera de ella nos evoca su recuerdo. Es lo máximo a que alcanza el sensismo epicúreo en la línea del conocimiento universal. Cuan-

(114) DIOG. LAER., X, 29-30. El texto de Diógenes Laercio sobre Epicuro, y todos los fragmentos —de fuentes directas o indirectas— de las obras de éste se encuentran en EPICURO: *Opere*. Introduzione, testo critico, traduzione e note di Arrighetti (Torino, Einaudi, 1960).

(115) DIOG. LAER., X, 31. "In Logica iste vester plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est. Tollit definitionem; nihil de dividendo ac partiendo docet. Non quomodo efficiatur concludaturque ratio tradit, non qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur ostendit" (CICERON: *De finibus*, I, 16, 39; cf. I, 7, 22; *Acad. Prior.*, II, 30, 97).

(116) DIOG. LAER., X, 48 ss.

do oigo la palabra *hombre*, por ejemplo, si anteriormente he percibido con los sentidos a muchos hombres, se evoca en mí la imagen de la figura y de las características que le son comunes a los humanos. Si antes no hubiese visto muchos hombres, tal palabra no daría lugar en mí a ningún género de asociación. Es decir, la palabra o signo provoca en mí la imagen sensible sin necesidad de que se repita de hecho la sensación. "No podríamos nombrar cosa alguna si primero no conociésemos mediante la anticipación sus caracteres" (117).

En virtud de una cierta analogía con lo pasado, podemos así *prever* lo futuro, sirviéndonos los recuerdos para establecer esta previsión. O también para *inferir* las cosas lejanas que quedan fuera del campo de nuestra percepción directa. "Primeramente, oh Herodoto, es preciso tener bien claro el significado de las palabras, para que podamos por relación a él, juzgar de las opiniones y de lo que es objeto de inquisición o presenta dificultades, a fin de que no todo en nosotros sea confuso, procediendo hasta el infinito en las demostraciones, y no quedemos sólo en lo huero de las palabras. Si supiéramos a qué cosa referir el objeto de nuestra búsqueda y el de la dificultad y de la opinión, de ello se seguiría necesariamente el que podamos discernir la noción fundamental que toda palabra reclama sin necesidad de demostración" (118). De ahí que, según el testimonio de Cicerón, Epicuro insistiese tanto en la consideración del significado de las palabras (119).

En uno de los fragmentos del libro *De natura* (120), Epicuro plantea el problema relativo al surgir y a la organización del pensamiento según esquemas lógicos en razón del proceso lenguaje-pensamiento. En las palabras que se refieren no a cosas, sino a pensamientos y estados de ánimo, la naturaleza da el primer impulso para una búsqueda de los orígenes y criterios de juicio implicados en estos pensamientos y estados de ánimo. Una vez realizado este conocimiento, es decir, una vez tomada conciencia del criterio de juicio, es ya fácil extenderlo a todos los casos análogos en que sea necesario y posible. Donde esta posibilidad general así adquirida, se vuelve a un examen más ceñido de los pensamientos y estados de ánimo que me-

(117) DIOG. LAER., X, 33.

(118) DIOG. LAER., X, 37-38.

(119) "Epicurus crebro dicit diligenter oportere exprimi quae vis subiecta sit vocibus" (*De finibus*, II, 2, 6).

(120) Ed. Arrighetti, pp. 352-354.

diante las palabras que los expresan habían provocado el primer impulso hacia esta búsqueda racional (121).

Epicuro se interesa por el origen del lenguaje. Los hombres poseen por naturaleza órganos apropiados para la emisión de sonidos articulares. El sonido no se produce mediante la vibración del aire, sino mediante una emisión de partículas que parte de aquel que emite la voz, el sonido o rumor, o de cualquiera otra cosa que cause la sensación auditiva; se difunde en el aire entre aquellos elementos que tienen con ella semejanza cualitativa y pueden establecer juntos una particular unidad, y tiende a reproducir esta correspondencia y unidad cualitativas en el sujeto que los percibe. Sin esta continuidad de propiedades sensibles no podríamos tener percepción veraz (122).

Aparte de esta facultad para emitir sonidos, la causa del habla es doble: física y psicofisiológica. Proviene, por una parte, de las cosas mismas significadas; lo que explica según su concepción atomista de la realidad. Las cosas tienen de alguna manera voz (y es a ella a la que debe atender el filósofo, y no a la palabrería superflua de los dialécticos) (123). Según el modo de ser de cada cosa, sus efluvios, unidos a las representaciones anteriores o simultáneas que de ella se tienen, provocan en los órganos vocales los sonidos correspondientes. Por eso afirmaba que toda palabra tiene en sí misma un significado que le es connatural y evidente por sí mismo a todos (124).

Por otro lado, los hombres sufren afecciones y reciben impresiones cognoscitivas (*φαντάσματα*); bajo su impulso emiten sonidos que conservan el fuego de esos afectos y la viveza de tales representaciones (125). No debemos admirarnos de ello —dirá más tarde Lucrecio en bellos versos—, pues los mismos animales lanzan al aire sus voces matizadas por iguales sentimientos de dolor, de miedo o gozo.

...quid in hac mirabile tantoperest re,
si genus humanum cui vox et lingua vigeret,
pro vario sensu varia res voce notaret?
cum pecudes mutae, cum denique saecla ferarum
dissimilis soleant voces variasque ciere,
cum metus aut dolor est et cum iam gaudia gliscunt (126).

(121) Así la interpretación de Arrighetti en nota al texto en cuestión (*L.-c.* p. 580).

(122) *DIOG. LAER.*, X, 52-53.

(123) *DIOG. LAER.*, X, 31.

(124) *DIOG. LAER.*, X, 33.

(125) *DIOG. LAER.*, X, 75.

(126) *LUCRECIO: De rerum natura*, V, v. 1054 ss.

Niega Epicuro que en un principio los nombres de las cosas se hayan establecido en razón de un acuerdo entre los hombres. En virtud del impulso de esas afecciones y representaciones fue como hicieron salir de una manera particular el aire, estableciéndose las distintas voces (127). Lucrecio, de modo más preciso, indicará que fue un sentido utilitario el que les impulsó a esta denominación, moviéndoles el natural instinto a indicar con palabras las diferentes cosas, al modo como los niños las señalan con el dedo :

...Et utilitas expressit nomina rerum,
non alia longe ratione atque ipsa videtur
protrahere ad gestum pueros infantia linguae,
cum facit digito quae sint praesentia monstrent (128).

Y como las condiciones fisiológicas y psicológicas son diversas entre los distintos pueblos, en razón de los diferentes lugares que habitan, de ahí que también en ellos sean diversas las voces con que manifiestan sus estados de ánimo y con que denominan las cosas (129). Es decir, que los diferentes factores de raza, clima y lugar, con sus exigencias peculiares, han determinado particulares características fisiológicas y psicológicas que motivaron ya desde un principio, cuando la emisión de sonidos era puramente espontánea, una diversidad en el lenguaje de los pueblos.

Finalmente, una vez reunidos en grupos sociales y experimentada ya de un modo incipiente la gran utilidad del lenguaje para la mutua comunicación, con el fin de hacer ésta más clara y precisa, breve y permanente, es cuando establecieron los hombres en cada nación, por acuerdo común, las expresiones en particular y los nombres de las cosas. Y quien llegaba al descubrimiento de una nueva cosa, todavía no vista o conocida por los otros, formaba un nombre para darla a entender: nombre dictado en ocasiones por la natura misma de ésta; y otras, en virtud de un razonamiento que aconsejaba denominarla de tal modo (130).

(127) DIOG. LAER., X, 75.

(128) LUCRECIO: *De rerum natura*, V, v. 1027 ss. Cf. J. CAMPOS, *Sch. P.: El origen del lenguaje en Lucrecio*. Revista Calasancia, 2 (1956), 447-462.

(129) DIOG. LAER., X, 75-76.

(130) DIOG. LAER., X, 76.

Con Epicuro tenemos, pues, una consideración del fenómeno lingüístico que no se encuentra circunscrita ya en sus premisas, dentro del ámbito exclusivo de la lengua griega, con observaciones agudas que le acercan a las modernas concepciones sobre el origen y desarrollo del lenguaje. En este punto, sin embargo, su influencia puede decirse nula. Ni los lógicos ni los retóricos o gramáticos tuvieron en cuenta su doctrina particular sobre el tema.

FR. FERNANDO SORIA, O. P.