



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN LETRAS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**El signo lingüístico en Aristóteles.
Aproximación a su teoría**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRA EN LETRAS
(LETRAS CLÁSICAS)

P R E S E N T A

NAZYHELI AGUIRRE DE LA LUZ

T U T O R

Dr. OMAR D. ÁLVAREZ SALAS
IIFL. UNAM

MÉXICO, D. F., JUNIO 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Un ritual de vocablos sin sombra.

Huidobro

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis representa más de dos años de trabajo, en los que varias personas me han acompañado y me han brindado su apoyo, y a quienes no puedo menos que agradecerles.

En primer lugar, quiero agradecer a mi asesor el Dr. Omar Álvarez Salas, quien estuvo siempre pendiente de mi trabajo, además de alentarme y apoyarme para emprender otros proyectos académicos. Doy las gracias también al Dr. David Konstan por sus observaciones a mi tesis y por su atención y amabilidad durante mi estancia de investigación en la Universidad de Nueva York (NYU), visita que fue posible gracias al apoyo de la Beca CONACyT y de la Beca Mixta CONACyT. Del mismo modo, agradezco a mis lectores: el Dr. Ricardo Salles, el Dr. Mauricio Beuchot, el Dr. Jesús Araiza y el Dr. Bernardo Berruecos.

No puedo dejar de mencionar a las dos personas que con más cariño y dedicación han estado siempre dispuestas a ayudarme en todo, mis padres, Romualdo y Teresa. Agradezco también a Bertha Piedra por haberme abierto las puertas de su casa en Nueva York; a Raquel Salgado por darle una última ojeada a mi tesis; y a mis grandes amigos por su compañía y apoyo: Kinrha Aguirre, Rosa Loa, Andrés Motta, Alfredo de la Torre, Andrea Meza, Rafael Rodríguez, Carla Carpio, Omar Peral y Alejandro Zacatenco.

ÍNDICE

Introducción.....	9
Capítulo I. Antecedentes del pensamiento lingüístico aristotélico	13
1. Creación de la escritura: El primer análisis de orden lingüístico.....	15
2. Las primeras reflexiones en torno al lenguaje en Grecia.... ..	22
3. Los Presocráticos y el lenguaje.....	32
4. El <i>Cratilo</i> de Platón.....	41
Capítulo II. El signo lingüístico en Aristóteles.....	49
1. Aspectos fisiológicos del lenguaje y otros elementos.....	52
2. El aspecto psíquico del lenguaje humano.....	63
3. El signo lingüístico en Aristóteles.....	80
Capítulo III. Cognición y lenguaje.....	89
1. Desarrollo de la capacidad cognitiva.....	90
2. Cognición y Lenguaje.....	102
Conclusiones	107
Bibliografía.....	113

INTRODUCCIÓN

El uso de la palabra, desde los orígenes del hombre, debió de jugar un papel de primer orden para el éxito de la especie, su pervivencia en el mundo y su eventual predominio sobre todas las demás formas de vida sobre la tierra. No menor debió de ser su contribución para que surgieran formas complejas de organización social de los grupos humanos y, en general, para la constitución paulatina de una vida altamente civilizada. Por ello, no es extraño que, ya desde los tiempos más antiguos, se atribuyera al lenguaje un poder extraordinario y se viera incluso como un don divino; ni tampoco, que una de las grandes preocupaciones del pensamiento racional fuera el desentrañamiento de las potencialidades y el funcionamiento de ese misterioso instrumento.

En conformidad con la relevancia del lenguaje y con el interés que despertó ya en la Grecia clásica, el presente trabajo tiene como objetivo describir y analizar en detalle una etapa fundamental para la comprensión de dicho fenómeno, sobre el que se dio un gran desarrollo de especulaciones en la antigüedad, las cuales estuvieron conectadas con la exploración simultánea de otros campos del saber. Así pues, el tema central de esta tesis es explorar las concepciones aristotélicas sobre el lenguaje, con particular atención a reconstruir en su obra el desarrollo de una teoría del signo lingüístico. Sin embargo, antes de entrar de lleno en esta cuestión, se ofrecerá un breve panorama de los antecedentes en terreno griego de los trabajos del filósofo de Estagira.

El primer capítulo busca esbozar la trayectoria formativa de las reflexiones sobre el lenguaje que se hallan en Grecia en la época anterior a Aristóteles, con el ánimo no de agotar la materia —pues no se puede dar aquí una exposición de cada una de las etapas previas— sino de mostrar los avances que precedieron la entrada en escena del Estagirita. Sobre las aportaciones de estos pioneros griegos de la lingüística se tratará de manera sintética, por

cuestiones de economía de espacio y para no distraer demasiado del objetivo principal. Con todo, se ofrecen y analizan los ejemplos representativos del inicio de un pensamiento de orden lingüístico¹ en Grecia, para mostrar cómo la tradición que desembocó en Aristóteles no nació con Platón y su *Cratilo*, como muchas veces se afirma, sino que es muy larga y proviene de la época arcaica, tanto que en la época clásica aparecen ya bien consolidadas las dos posturas teóricas sobre el carácter del lenguaje: el naturalismo y el convencionalismo. La selección de los pensadores que se abordarán en este capítulo está dirigida a poner de relieve que el principio de convencionalidad del lenguaje humano, en que Aristóteles sustenta su teoría de la significación lingüística, había comenzado a gestarse mucho tiempo atrás. De tal modo que se expondrán en primer lugar los pasos que debieron de dar aquellos primeros lingüistas anónimos de la antigüedad, a quienes se debe el supremo invento de la escritura. Asimismo, se hará un repaso de las reflexiones lingüísticas que se encuentran dentro de los poemas homéricos y hesiódicos, sobre las que, a su vez, se asentarán las especulaciones de los filósofos presocráticos. Entre éstos últimos, me concentraré específicamente, por su relevancia para el contexto presente, en las declaraciones pertinentes al lenguaje encontradas en Heráclito, Parménides y Demócrito. Para concluir con los antecedentes del pensamiento lingüístico de Aristóteles, sin pretender otra cosa que completar el cuadro histórico, ofreceré una síntesis de los planteamientos lingüísticos contenidos en el *Cratilo* de Platón. Cabe mencionar que la totalidad de las traducciones citadas en este trabajo son de la autora.

En el segundo capítulo se abordará la cuestión del signo lingüístico aristotélico, a partir de un análisis léxico, semántico y funcional de los términos que Aristóteles utiliza sobre todo en *De Interpretatione* 16a 3-9, que se comparará con pasajes de otros tratados – principalmente del *De Anima*– que resulten pertinentes para dilucidar dicha cuestión. Ahora bien, debido a que el concepto de signo lingüístico es una noción moderna, para esbozar la

¹ Con la expresión *pensamiento lingüístico* se hace referencia a aquellas ideas, reflexiones o especulaciones que tienen relación con el lenguaje, aunque, sin duda, la metodología y el tipo de análisis realizados en la antigüedad distan mucho de los llevados a cabo por la lingüística moderna.

concepción de Aristóteles se utilizará como punto de referencia teórico el modelo saussureano de signo lingüístico, tal y como han hecho otros estudiosos que han abordado el problema. A propósito de esto, se debe señalar que la comparación que se realizará entre el ginebrino y el filósofo griego no se apoyará en la equivalencia de los términos mismos que emplean respectivamente, sino en la identidad conceptual del modelo en su conjunto. Para reforzar esta comparación, se hará también un examen de la relación que existe entre el proceso de adquisición del conocimiento y los procesos psicofísicos que intervienen en el fenómeno de la comunicación lingüística. Así pues, en este segundo capítulo se definirá el valor y la función de los conceptos τὰ γραφόμενα, τὰ γράμματα, τὰ ἐν τῇ φωνῇ, σύμβολα, σημεῖα y παθήματα dentro de *De Int.* 16a 3-9, así como el tipo de relación que guardan entre ellos.

Finalmente, para conectar los procesos lingüísticos con los cognitivos, en el tercer capítulo se presentará una breve descripción de la teoría aristotélica del conocimiento, con énfasis en su papel dentro de la adquisición y uso del lenguaje. A partir de esto, se buscará delimitar de manera aún más precisa el uso del término παθήματα en el pasaje en cuestión del *De Interpretatione*, así como proponer también una lectura e interpretación congruentes de los términos πράγματα y ὁμοιώματα, completando con ello la reconstrucción de un modelo de signo lingüístico aristotélico.

CAPÍTULO I.

ANTECEDENTES DEL PENSAMIENTO LINGÜÍSTICO ARISTOTÉLICO

La sofisticación de los planteamientos teóricos en torno al lenguaje que se encuentran en Platón y Aristóteles, quienes con mucha frecuencia son señalados por los estudiosos modernos como los primeros en abordar estas cuestiones, puede explicarse indudablemente como el resultado de una larga tradición de pensamiento que les preparó el terreno. Por tal motivo, si se quiere entender con mayor precisión el alcance de las propuestas de estos dos filósofos en cuanto a la naturaleza y a las funciones del lenguaje, es necesario tener claro el panorama intelectual previo a sus reflexiones en este campo. En este sentido, se debe apuntar, en primer lugar, que los griegos más antiguos cultivaban y organizaban el conocimiento de una manera muy distinta de cómo se suele hacer hoy en día, de modo que, desde la perspectiva moderna, se tiene a menudo la impresión de que, en los pensadores pre-platónicos —y todavía en el propio Platón—, saberes considerados ahora de tipo específicamente técnico y científico se encuentran diluidos en obras que en nuestros tiempos corresponden a diferentes géneros literarios, así como de que, incluso tras la aparición del tratado especializado (s. VI a.C.), se encuentran todavía mezclados en una misma obra conocimientos y disciplinas pertenecientes a ámbitos muy distintos según los parámetros actuales.

Así pues, si bien es cierto que algunas de las ciencias y disciplinas, que actualmente se configuran como sectores del saber plenamente consolidados y autónomos con objetos de estudio bien delimitados, no tenían una fisonomía igualmente definida para los pensadores activos en la época arcaica de Grecia, también es cierto que en sus propuestas se encontraba ya la semilla que las originaría. Entre estas disciplinas se puede contar la lingüística que, como bien apunta

Bernabé Pajares¹, en la antigua Grecia no constituyó objeto autónomo de reflexión, a pesar de que, desde las primeras manifestaciones poéticas que se han conservado hasta nuestros días, se atestigua la existencia de una serie de especulaciones inspiradas en una refinada intuición lingüística. Junto a éstas especulaciones de contenido lingüístico, es válido mencionar también el desarrollo de varios sistemas de escritura fonética, a saber, el silabario cretense Lineal A, del que surgiera posteriormente a mediados del II milenio a. C. el silabario Lineal B, y más relevante todavía, por sus innovaciones, la adaptación del alfabeto consonántico semítico para convertirlo en un sistema de escritura sumamente apto para codificar la lengua griega, cuyas vocales era vital representar, dada su importancia para los procedimientos morfológicos característicos de las lenguas indoeuropeas. Todo ello es, sin duda, reflejo del alto grado de análisis lingüístico llevado a cabo tanto por los antiguos poetas griegos como por aquellos anónimos escribas de alrededor del siglo VIII a. C.².

En este mismo orden de ideas, se debe mencionar, además, a aquellos primeros filósofos griegos, quienes se vieron motivados tanto por esas primeras reflexiones en torno al lenguaje que se encuentran *in nuce* en la épica como por la innovadora tecnología de la escritura que se estaba difundiendo a grandes pasos en Grecia. Es así que el presente capítulo estará dedicado a ofrecer un breve panorama de la tradición que antecedió al pensamiento aristotélico y que, sin lugar a dudas, le proporcionó los elementos necesarios para que pudiera dar forma a una de las primeras teorías conocidas sobre la significación lingüística.

¹ Bernabé Pajares (1998, 307-309).

² Jeffery (1961, 1-42).

1. CREACIÓN DE LA ESCRITURA: EL PRIMER ANÁLISIS DE ORDEN LINGÜÍSTICO

La invención de un sistema de signos gráficos capaz de codificar otro sistema de signos tan complejo como una lengua humana, representa un alto grado de desarrollo en el análisis del lenguaje, tanto que, como señala Fischer³, dicho proceso debió pasar por diferentes etapas antes de aparecer con todas las cualidades de un sistema de escritura completamente constituido, a saber: (1) tener como finalidad la transmisión de mensajes lingüísticos en tiempo y lugar diferidos, es decir, sin necesidad de la presencia simultánea del emisor y el receptor, (2) estar formado por un repertorio cerrado de signos gráficos, utilizados por convención para representar en forma visual una lengua, que sean reproducibles sobre una superficie durable o transitoria, transportable o fija, para (3) codificar mensajes cuyo contenido lingüístico y semántico sea recuperable por un receptor distante sin intervención del emisor, previo entrenamiento en el uso del código común empleado⁴. En este sentido, las marcas hechas sobre diferentes tipos de superficies con una finalidad mnemotécnica, icónica, calendárica o numérica están muy lejos de ser un sistema de escritura, pues, por un lado, su potencial para la transmisión de mensajes es muy limitado y, por otro, aquello que representan no tiene relación necesaria y directa con mensajes verbalizables en una lengua.

Las representaciones pictográficas, en cambio, son un sistema de comunicación relativamente más complejo, pero, al igual que los anteriores, no están en relación directa con la lengua, y por tanto, tampoco se pueden considerar como un sistema de escritura, sino que, más bien, se las puede catalogar en el ámbito de los sistemas de comunicación semasiográfica, a la que pertenecen, entre otras, las señales de tránsito, la notación musical y la simbología utilizada en las indicaciones para casos de emergencia. En la actualidad se pueden encontrar ejemplos

³ Fischer (2001, 12).

⁴ Para la definición de un sistema de escritura integral tomé en cuenta los criterios presentados por Fischer (2001, 12), así como la definición de escritura proporcionada por Woods (2010, 18).

cotidianos de este tipo de comunicación gráfica no verbalizable en las indicaciones para los casos de emergencia o en los instructivos de armado, pues, justamente, el hecho de que no remitan directamente a un código lingüístico hace que el mensaje sea asequible para los receptores sin importar su lengua nativa, aunque, por razón natural, los contextos y el grado de complejidad de este tipo de mensajes son bastante limitados.

En aras de mostrar la complejidad del análisis lingüístico que implicó la creación de los primeros sistemas de escritura, a continuación presentaré de manera sintética los procesos por los que, según estudios actuales, debieron haber pasado los inventores de la escritura. Para dar comienzo a esta explicación debemos partir de las primeras representaciones gráficas del hombre y apuntar sobre ellas que, si bien algunas veces llegaron a conformar sistemas de representación simbólica, consistían todavía en marcas icónicas independientes de las lenguas; esto equivale a decir que, aunque esos primeros sistemas de representación gráfica tenían el mismo objetivo de la lengua de expresar los objetos del mundo, no mantenían un vínculo directo con ella⁵.

En términos prácticos, el concepto “sol” podía ser representado por la marca gráfica de un círculo con rayos en sus bordes, pero esta marca gráfica, en un principio, no tenía como finalidad representar la imagen fonético-acústica /sol/, sino sólo la idea correspondiente. Sin embargo, la constante asociación de una misma idea con una representación gráfica, por un lado y, por otro, la posibilidad de conectarla con la unidad lingüística utilizada para referirse a dicha idea en una lengua dada, hizo que, en algunos casos, se creara un vínculo entre la representación gráfica de un concepto y la unidad lingüística correspondiente al mismo. Esto dio origen a los llamados ideogramas, representaciones gráficas ligadas a conceptos o ideas designadas generalmente por unidades léxicas mínimas, esto es, palabras completas. Retomando el ejemplo anterior, esto significaría que la marca gráfica de un círculo con rayos en sus bordes representaría tanto el

⁵ Sobre esta cuestión, se puede consultar Fischer (2001) y Woods (2010).

concepto “sol” como la palabra /sol/, y entre más se afianzara esta última relación, la asociación icónica de la marca gráfica con el concepto se haría más débil, a tal grado que llegaría el momento en que el círculo con rayos remitiera principalmente a la fonación /sol/ y no directamente al concepto “sol”.

A medida que se desarrolla este mecanismo de representación fonográfica, la independencia de la representación gráfica con respecto del concepto le permitirá simbolizar también objetos o conceptos cuyas designaciones en la lengua en cuestión sean homófonas (o casi). Pongamos por caso que un triángulo representara el concepto designado en español por “vela”, que se refiere a la pieza de tela que, extendida en los mástiles de algunas embarcaciones, capta la fuerza del viento para darles impulso; en el momento en que la representación gráfica del triángulo estuviera completamente ligada a la imagen acústica /bela/, sería capaz de remitir también al objeto de cera que sirve para alumbrar y a la forma de tercera persona del singular del presente de indicativo del verbo “velar”, pues estos conceptos o ideas diferentes comparten su designación a través de la imagen acústica /bela/. A partir de esto, se puede decir que la fonetización de las grafías les dio la posibilidad de representar unidades lingüísticas mayores, como en el llamado principio de *rebus* (representación silábica). Así pues, en el ejemplo anterior, el logograma (es decir, aquel signo que representa una palabra sin hacer referencia a su pronunciación) correspondiente a la palabra /sol/, en conjunción con otros logogramas sería capaz de representar otras unidades léxicas, como /soledad/, /soldado/, /crisol/, etc⁶.

Para los fines de este trabajo, se han venido describiendo los procesos que contribuyeron al establecimiento de la escritura en forma lineal, pero se debe señalar que el paso de una etapa a otra ocurrió paulatinamente, de tal modo que los diferentes tipos de representación gráfica de la lengua que hemos mencionado —ideografía, logografía, pictografía y fonografía en sentido

⁶ Woods (2010).

estricto (con uso de silabogramas y signos alfabéticos)⁷— llegaron a coexistir en un mismo tiempo y espacio; es decir, aun cuando un sistema de representación pictográfica o ideográfica hubiera evolucionado hacia una forma de escritura fonética, podía continuar haciendo uso de pictogramas, marcas mnemotécnicas e ideogramas, al lado de los nuevos signos dotados de valor fonético, como de hecho pasa en la mayoría de los sistemas de escritura propiamente dichos (silábicos, alfabéticos, etc.), en los que persiste el uso de signos de tipo logográfico e ideográfico, principalmente⁸.

En el caso particular de la escritura sumeria⁹, conocida como cuneiforme por estar constituida de signos grabados con un instrumento en forma de cuña, se trataba de un sistema que en su origen era logográfico, pues cada uno de los símbolos que lo conformaban representaba una palabra o un grupo de palabras, y como además se daba el caso de que las palabras del sumerio tendían a ser monosilábicas, esto propició que los logogramas tuvieran, por un lado, un valor como representación de unidades léxicas y, por otro, llegaron a adquirir un valor fonético independiente de cualquier significado, en virtud del cual, a través del procedimiento *rebus* al que nos referimos arriba, podían formar parte de representaciones fonéticas de otras nociones u objetos con cuyas designaciones no tenían ninguna analogía formal ni de carácter semántico o lógico, sino sólo una similitud fonética parcial o total. Aunque la mayoría de los logogramas mantenían una relación de semejanza entre la representación gráfica y el concepto representado, aun así existía también un grupo reducido en los que dicha relación era de carácter más bien arbitrario, por estilización o esquematización paulatina de la representación gráfica. Aunado a este refinado sistema de representación, la posibilidad de usar un mismo logograma para dos

⁷ Los fonogramas, ya sean de carácter silábico o alfabético, se oponen a los ideogramas (signos que representan una idea o mensaje completo), a los logogramas (signos que representa una palabra) y a los pictogramas (signos que toman la forma de una imagen simplificada de la cosa representada), pues estos tres últimos tipos de signos no hacen referencia a la pronunciación. Cf. Harris (1986, 32).

⁸ Senner (1990, 5-7).

⁹ Woods (2010, 43).

objetos designados por signos verbales homófonos dio origen a una nueva forma de representación en el sistema, los fonogramas. Éstos son representaciones gráficas carentes de significado léxico, nuevos signos a través de los cuales se podían representar no sólo los elementos de la lengua que tienen significado exclusivamente gramatical, sino sobre todo las unidades prosódicas mínimas o sílabas. Con este último paso se inició el proceso que habría de tener como resultado la formación de una escritura silábica, la cual conserva el uso de logogramas¹⁰.

Entre los sistemas de escritura silábica que surgieron después de la cuneiforme¹¹, se encuentra el sistema proto-semítico, que dio origen a la escritura fenicia, así como los silabarios *Lineal A y B*, que fueron sistemas desarrollados y utilizados en el ámbito del Egeo, con foco en Creta, aunque por lo menos el segundo se extendió también a la Grecia continental, para el registro del griego micénico¹². Más tarde, gracias a la adecuación que los griegos hicieron del sistema de escritura fenicio, surgió una de las tecnologías más influyentes en el mundo entero, la escritura alfabética, que al igual que las innovaciones anteriores significó un gran logro intelectual, pues, aunque con la implementación de la escritura silábica ya se había alcanzado un alto nivel teórico en la descomposición de los elementos formantes de la lengua, todavía no se había llegado a identificar las unidades mínimas distintivas de la lengua, como ocurrió en los sistemas alfabéticos, los cuales son capaces de reproducir con bastante fidelidad el sistema fonológico de una lengua. Esto se debe a que los sistemas alfabéticos tienden a aislar los fonemas, es decir, aquellos elementos combinatorios mínimos que, por sus oposiciones,

¹⁰ Senner (1990) y Woods (2010).

¹¹ De hecho, la escritura cuneiforme sumeria, que era apta para representar la estructura monosilábica de los lexemas sumerios, al ser adaptada a la representación de lenguas diferentes, principalmente de flexión, como el acadio, el hitita y otras más, evolucionó gradualmente hasta convertirse en un sistema casi puramente silábico, de lo que es muestra la escritura cuneiforme monumental desarrollada para el antiguo persa, cuyo ejemplo más claro son las inscripciones de Behistún mandadas grabar por Jerjes el Grande. Woods (2010, 29-108).

¹² Bernabé Pajares (2006, 70-82).

determinan distinciones en las unidades de orden superior, con el reconocimiento de un signo diferente en cada caso (como /casa/ que se opone a /tasa/ por la sustitución de un solo fonema). Esta nueva forma de representación trajo consigo una considerable reducción en el número de signos que conformaban un sistema de escritura, lo cual, según algunos estudiosos, se traduce en la liberación de la mente humana de la memorización y da pie a nuevas formas de análisis del pensamiento¹³.

En síntesis, las diferentes transformaciones que experimentaron las primeras representaciones gráficas hasta convertirse en sistemas integrales de escritura, sin duda, se cimentaron en el reconocimiento y la aplicación intuitiva de los principios de arbitrariedad y linealidad del signo lingüístico¹⁴, así como en la organización imitativa de la doble articulación de la lengua¹⁵. De acuerdo con lo expuesto en este apartado, los sistemas de escritura nacieron como representaciones gráficas figurativas que fueron volviéndose cada vez más abstractas hasta que dejaron de tener una relación de semejanza con los objetos y nociones representados, de igual manera que ocurre en la lengua, donde, en términos de Saussure, no existe una conexión motivada entre el significado y el significante¹⁶. En cuanto al principio de linealidad y la doble articulación, parece natural suponer que la especialización que fueron adquiriendo los elementos gráficos de los sistemas de escritura respondía a un perfeccionamiento en la reproducción de las unidades mínimas de la lengua.

¹³ Senner (1990, 5).

¹⁴ Saussure (2011, 107-108) explica que el significante tiene un carácter lineal, pues los elementos que conforman una cadena de voz no ocurren simultáneamente en el tiempo, sino que están dispuestos uno tras otro, y “este carácter aparece inmediatamente cuando se los representa mediante la escritura y se substituye la sucesión en el tiempo por la línea espacial de los signos gráficos”.

¹⁵ “Es, pues, manifiesto que el lenguaje humano es no sólo articulado, sino doblemente articulado, articulado en dos planos, aquel en el que, para usar los términos del lenguaje cotidiano, los enunciados se articulan en palabras, y aquel en el que las palabras se articulan en sonidos”. Cf. Martinet (1971, 10). El primero de los planos mencionados por Martinet corresponde a la primera articulación y el segundo, a la segunda articulación.

¹⁶ Véase el tercer apartado del segundo capítulo de este trabajo.

Si se observa la estructura de los sistemas de escritura alfabética, se notará que su gran funcionalidad radica en que se basa en la imitación de los principios constitutivos y articulatorios de las lenguas humanas, principalmente, en la convencionalidad del signo lingüístico y en la doble articulación de la lengua, de modo que, también, un sistema de escritura alfabética se conforma de un número limitado de elementos discretos sin significado autónomo, que se suceden linealmente, al igual que las unidades de segunda articulación de la lengua o fonemas que representan en último análisis (por lo menos en tendencia), con los que comparten la capacidad de formar unidades de primera articulación, plenamente significativas, las cuales, a su vez, se pueden combinar para construir un número ilimitado de mensajes. Lo anterior se refleja en el uso del término griego γράμμα, que en un principio designaba únicamente cada una de las marcas gráficas que se usaban para representar la lengua visualmente, es decir la “letra” individual, mientras que su plural (γράμματα), designa el sistema de escritura como conjunto de tales signos gráficos; sin embargo, por la dualidad funcional de su representación, γράμμα pudo designar también cada una de las emisiones vocales de segunda articulación o fonemas, hasta convertirse en un vocablo que tenía el significado de elemento que pertenecía tanto a una realidad gráfica como sonora¹⁷.

Así pues, afirmar que la ciencia del lenguaje es un producto de la modernidad es arrebatar su gran mérito a los creadores de los primeros sistemas de escritura, pues, si bien aquellos primeros lingüistas no dejaron prolijos ni eruditos tratados sobre los procesos y fenómenos del lenguaje, dejaron esas obras trascendentales en las que se pone de manifiesto el reconocimiento que alcanzaron de los principios fundamentales de la lengua: los sistemas de escritura que todavía hoy están en uso, a muchos miles de años de su creación primera.

¹⁷ Véase el segundo apartado del segundo capítulo de este trabajo, especialmente la n. 3.

2. Las primeras reflexiones en torno al lenguaje en Grecia

De manera simultánea, e incluso con anterioridad a la labor lingüística que estos escribas anónimos llevaron a cabo al conformar los primeros sistemas de escritura, surgieron las primeras especulaciones de orden lingüístico que se encuentran diluidas dentro de la tradición poética, de las que se tiene testimonio gracias a Homero¹⁸ y a Hesíodo. Ciertamente, las ideas sobre el lenguaje que aparecen plasmadas en las obras de estos poetas no nacen de inquietudes meramente lingüísticas, sino que forman parte de una explicación cosmogónica y cosmológica del mundo, o bien, tienen un fin de orden estilístico; no obstante es innegable que en ellas subyacen reflexiones que tienen por objeto el lenguaje mismo, razón por la cual parece válido considerarlas antecedentes importantes de las especulaciones lingüísticas venideras. Así, por ejemplo, en Homero y Hesíodo se pueden distinguir con claridad dos tópicos de la primitiva especulación lingüística que serán retomados una y otra vez por pensadores posteriores, a saber, la etimología y la polisemia.

En Homero, la polisemia da lugar a una explicación basada en una distinción entre una lengua divina y una humana, de lo cual se encuentran cuatro ejemplos en la *Iliada* y dos más en la *Odisea*,¹⁹ en estos dos últimos casos no se presenta como tal una duplicación de términos, sino se trata más bien de dos vocablos, μῶλυ y πλαγκταί, que no tienen su contraparte en la lengua humana, pues pertenecen únicamente al ámbito divino²⁰. Respecto a esta dicotomía entre lengua divina y lengua humana, los estudiosos mantienen diferentes posturas para explicar su origen: algunos afirman que refleja la divergencia entre la lengua litúrgica y la común; otros proponen

¹⁸ Kirk (1990, 59) explica que el proceso de composición en la poesía oral dista mucho del llevado a cabo en la poesía escrita, de modo que aunque a Homero se le sitúa en entre los s. IX y el VIII a.C., es decir poco antes de las primeras inscripciones alfabéticas en Grecia, la escritura no tuvo influencia en sus poemas ni, en general, en la tradición literaria, sino hasta un siglo después de su aparición. Sobre esta cuestión véase también Kirk (1962, 72-82).

¹⁹ *Il.* I 403; II 813-14; XIV 290-1; XX 74; *Od.* X 305; XII 61.

²⁰ Según Clay (1972, 129-132) estos casos no sólo implican la existencia de una lengua de los dioses y una de los hombres, sino que, además, refleja la limitación del conocimiento humano frente al divino.

que es una división basada en la diglosia que se produjo entre hablantes de griego y de otra lengua anterior; y una tercera hipótesis la atribuye a una mera tradición mitológica²¹. Uno de los pasajes más emblemáticos de este fenómeno se encuentra en *Il. XX 73-74*:

...μέγας ποταμὸς βαθυδίνης,
ὄν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον.
...el gran río de remolinos profundos,
al que los dioses llaman Janto y los hombres Escamandro.

La mención de esta doble denominación es prueba de la formación de una conciencia lingüística, que condujo a pensadores posteriores a hacer un análisis más minucioso sobre la cuestión; sin embargo, la distinción homérica entre una lengua de dioses y una de hombres no se debe considerar como una propuesta ingenua; pues, por una parte, como se mencionó en líneas anteriores, las reflexiones lingüísticas de los primeros poetas y pensadores griegos no tenían como fin la explicación de la lengua, sino del mundo y, por otra, a partir de este planteamiento surgieron varias propuestas relacionadas con el carácter del lenguaje, tales como la postura naturalista y la polémica sobre la corrección de los nombres que Platón expone ampliamente en el *Cratilo*²². Asimismo, esta distinción homérica de una lengua para los dioses y otra para los hombres constituye quizá un aspecto de la concepción antigua, ya presente en varios poetas arcaicos y retomada con argumentos particularmente fuertes en Parménides, sobre las limitaciones del hombre para comprender la realidad trascendente. En efecto, como se expondrá más adelante, el pensador eleático tematiza en el plano lingüístico el topos arcaico de la incapacidad humana (ἀμηχανίη), cuando habla de un error que induce en los hombres la creencia de que los nombres que aplican habitualmente a las cosas, más que etiquetas convencionales, son

²¹ Calderón Felices (1982); Gera (2003, 52-53).

²² Platón, *Crat.* 391d1-e3.

herramientas que captan verdaderamente la esencia de la realidad y permiten el completo acceso a ella.

A propósito de esta postura tradicional acerca de la congruencia entre la realidad esencial de las cosas y el nombre que las designa, es digno de mencionar un episodio del Canto IX de la *Odisea*, en que aparece también un juego de palabras que resulta muy relevante para la cuestión sobre la corrección de los nombres y el poder que se deriva de conocerlos. En este conocido episodio que ocupa la mayor parte de dicho canto (IX 105 ss.), Odiseo logra engañar al cíclope Polifemo con el uso de un nombre falso, Οὔτις, que significa Nadie. Ahora bien, este juego verbal no es tan sólo un recurso narrativo que pone de relieve el ingenio del protagonista, sino que también es reflejo de una larga tradición en la que el nombre y lo nombrado mantienen una relación de identidad, a tal grado que conocer el nombre significa conocer también el objeto mismo que es nombrado. En otras palabras, el nombre da acceso total e irrestricto a la esencia de la cosa, de donde viene también el tabú aplicado en determinadas culturas a ciertos nombres, cuya pronunciación podría invocar una *parousía* indeseable o desencadenar una potencia insospechada e incluso maligna, por lo que son sustituidos por nombres alternativos o eufemismos²³. En consonancia con lo anterior aparece el desenlace del pasaje mencionado, pues justamente cuando Odiseo, tras privar al Cíclope de la vista, le revela su nombre, le otorga, sin saberlo, poder sobre él²⁴. De modo que, aunque aquí no se hable de una lengua de dioses y de hombres de manera explícita, la dicotomía entre nombres verdaderos y falsos parece estar ligada

²³ El caso emblemático es la prohibición de pronunciar el nombre propio de Dios entre los antiguos hebreos, que usan en su lugar remplazos eufemísticos, así como tampoco se debe pronunciar el nombre del ente maligno, en cuyo lugar se usan sustitutos —como Satán, que significa “adversario”, “enemigo”. De igual forma, los pueblos eslavos, que sentían un temor reverencial por el oso, para no invocar su temible presencia al llamarlo por su nombre, lo designaron con el eufemismo “comedor de miel” (*medved*, en ruso), que acabó por desplazar la denominación antigua de dicho animal.

²⁴ Brown (1966). Gera (2003, 2-17) hace una descripción detallada acerca de los diferentes usos y costumbres lingüísticos que se pueden encontrar en este mismo pasaje.

a la idea de una doble denominación, donde los nombres dados por la divinidad serían las designaciones verdaderas o correctas.

Hesíodo, por su parte, no elabora de manera explícita en ningún pasaje la distinción mencionada por Homero entre una lengua de dioses y una de hombres, y de hecho, en *Th.* 195-197, ofrece como válido tanto para los hombres como para los dioses un mismo nombre de la diosa Afrodita:

...τὴν δ' Ἀφροδίτην
ἀφρογενέα τε θεᾶν καὶ εὐστέφανον Κυθήρειαν
κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνδρες

... la llaman Afrodita,
como diosa nacida de la espuma y Citérea de hermosa corona,
tanto los dioses como los hombres

No obstante, el énfasis en la uniformidad de la designación para la diosa por parte de los dioses y de los hombres señala, justamente, la existencia de dicha dicotomía, que en algunos casos puede desaparecer. En este sentido, Gera (2003, 46-48) apunta que, en la idea mitológica hesiódica, la escisión entre estos dos lenguajes, humano y divino, formaría parte, también, del castigo que Zeus dio a los hombres a causa de los engaños cometidos por Prometeo; pues, según explica la estudiosa, durante la Edad de Oro, el hombre vivía lleno de tranquilidad y goce, tal como ocurre en la narración del Génesis acerca de Adán y Eva; sin embargo, tras las faltas de Prometeo, la humanidad fue condenada a abandonar este modo de vida paradisiaco y a enfrentarse a una vida de fatigas. El castigo divino para los hombres se concretiza en Pandora, la primera mujer (*Erga*, 59-63):

ὡς ἔφατ': ἐκ δ' ἐγέλασσε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτι τάχιστα

γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν
καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἴσκειν
παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον

Así dijo y se echó a reír el padre de los dioses y de los hombres.

Y ordenó al famoso Hefesto mezclar cuanto antes
tierra con agua, infundirle voz²⁵ y el vigor
humanos y darle una figura encantadora de doncella
semejante en rostro a las diosas inmortales

y continúa en vv. 77 y ss.:

ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργεῖφόντης
ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπικλοπον ἦθος
τεῦξε Διὸς βουλῆσι βαρυκτύπου: ἐν δ' ἄρα φωνὴν
θῆκε θεῶν κῆρυξ, ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα
Πανδώρην, ὅτι πάντες Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες
δῶρον ἐδώρησαν, πῆμ' ἀνδράσιν ἀλφιστῆσιν.

Y entonces, el mensajero Argifonte plantó en su pecho
engaños, palabras lisonjeras y un carácter rapaz,
por voluntad de Zeus el del trueno estruendoso y, luego, el heraldo
de los dioses la dotó del habla y dio a esta mujer el nombre
de Pandora, porque todos los que tienen morada olímpica
le obsequiaron un don, pesar para los hombres que se alimentan de pan.

Es así que, para Gera, el final de la convivencia armoniosa entre los hombres y los dioses
representa, a su vez, el inicio de la cultura, pues, gracias a Prometeo y a Pandora, la humanidad
cambia su forma de vida con la introducción del fuego, de los sacrificios humanos, del
matrimonio, de la reproducción sexual y de la agricultura²⁶; de modo que, siguiendo esta lectura,

²⁵ Ver más adelante en el texto.

²⁶ Lavine (2003, 48).

no parece raro interpretar en *Erga*, 61 (ἄνθρώπου θέμεν αὐδὴν) que Hesíodo se esté refiriendo también a la capacidad del lenguaje en los humanos, como elemento civilizador junto a los antes mencionados.

En esta misma elaboración del mito de Pandora, aparece un elemento interesante para nuestro estudio, la etimología de Pandora que, al estar conformada por los vocablos πᾶν (todo) y δῶρον (don, obsequio), se presta a dos interpretaciones²⁷: una de ellas es la que sugiere Hesíodo mismo, es decir, que el nombre de Pandora se debe a que todos los dioses le dieron un don; la otra es que ella misma es un obsequio que los dioses hicieron a los hombres para su desgracia. Ahora bien, puesto que las lecturas no se excluyen mutuamente, se podría pensar que Hesíodo deja esa ambigüedad interpretativa de manera voluntaria²⁸. Sin embargo, un detalle de este pasaje que es mucho más relevante para determinar la concepción del lenguaje propia de Hesíodo es que el dios Hermes, cuya figura está ya firmemente asociada con la labor interpretativa de codificación/ decodificación aplicada al lenguaje (es decir, con la operación del ἐρμηνεύειν), es quien en este pasaje, además de otorgarle a Pandora la facultad del habla efectiva o φωνή (por más que esté cargada de connotaciones negativas en el sentido de ‘engaño’ o ‘engatusamiento’), la bautiza con un nombre que capta la verdadera esencia de su ser. De esta forma, Hermes es el *nomenclator* divino que etiqueta a Pandora con su nombre ‘correcto’, cosa que revela en Hesíodo una concepción naturalista del carácter del lenguaje²⁹.

Asimismo, cabe notar que la αὐδὴ infundida en Pandora por Hefesto, quien actúa como si fuera un ‘ingeniero’ en robótica, es la facultad de hablar en general, a diferencia de la φωνή, que

²⁷ Vianello (1980, CCLXXXIII, n. a los vv. 81 y 82) presenta las diferentes posturas al respecto.

²⁸ Obsérvese que πῆμα aparece como aposición a δῶρον, por su mayor cercanía, pero *ad sensum* lo es para todo lo anterior, incluida γυναικα. En cambio, la interpretación ‘etimológica’ del nombre Pandora se mantiene en ambos casos, con cualquiera de las dos posibilidades arriba mencionadas.

²⁹ Vianello (1980, CCLXXXIII, n. al v. 80).

es la realización sonora particular de dicha facultad, otorgada por Hermes, el ‘intérprete’ y manipulador del lenguaje, que actúa como una especie de ‘programador’³⁰.

A partir del ejemplo anterior se puede observar que la práctica etimológica en Hesíodo se aleja mucho de los estudios modernos, pues no consiste en un análisis rigurosamente científico y objetivo de las palabras; de hecho, a diferencia de los lingüistas actuales, omite por completo cualquier consideración diacrónica, y se enfoca sólo en las similitudes sincrónicas formales y, en cierta medida, también en las semánticas. Desde la perspectiva de los estudios actuales en este campo, el método de análisis etimológico utilizado por los antiguos carece de objetividad; no obstante, se debe tomar en cuenta que la finalidad de estos ejercicios no era descubrir el origen de las palabras en términos lingüísticos, sino establecer relaciones de orden semántico que captaran y transmitieran la naturaleza de una persona, cosa o situación, o bien que contribuyeran a presentar una explicación cosmogónica coherente³¹. Este tipo de práctica se encuentra también en Homero, por ejemplo en *Od.* XIX 5-409:

τὴν δ' αὖτ' Αὐτόλυκος ἀπαμείβετο φώνησέν τε:
‘γαμβρὸς ἐμὸς θυγάτηρ τε, τίθεσθ' ὄνομα ὅτι κεν εἴπω:
πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὀδυσσάμενος τόδ' ἰκάνω,
ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξίν ἀνὰ χθόνα πουλυβότειραν:
τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομα ἔστω ἐπώνυμον:

Y Autólico, respondió a su vez a ésta y dijo:

“Yerno e hija míos, pónganle el nombre que les diré:
puesto que odiado³² llego yo aquí
por muchos hombres y mujeres sobre la fecunda tierra,

³⁰ Ver P. Vianello (1980, CCLXXX, n. al v. 61).

³¹ Bernabé Pajares (1998, 313-315) explora también en otros autores el valor cosmogónico de las etimologías.

³² La traducción del participio ὀδυσσάμενος por odiado sigue la lectura de Stanford (1952), quien, a través de una revisión detallada de las diferentes interpretaciones del verbo ὀδυσσάμενος en este pasaje, concluye que se debe interpretar con un sentido pasivo.

que se le aplique *Odiseo* como su nombre propio.

En los dos ejemplos anteriores se refleja la visión de los antiguos sobre una identidad entre el nombre y lo nombrado, sobre todo en los casos de seres animados; de modo que, a través de las explicaciones etimológicas, los poetas arcaicos definieron con mayor precisión a sus personajes, pues tales etimologías, además de presentar sus características inherentes, en muchos casos se extienden también a aspectos de la trama o del mito relativo. En el caso particular del nombre de Odiseo, la conexión establecida por los poetas con el participio ὄδυσσάμενος (“odiado”), como explica Stanford (1952), revela un motivo recurrente en los relatos relacionados con Odiseo, es decir, la animadversión que, inmerecidamente, provoca en otros. Así por ejemplo en la *Iliada* se encuentra el conocido pasaje en el que Odiseo, como parte de la embajada enviada para persuadir a Aquiles de deponer su ira, es injuriado por el Pelida³³; más adelante, aparecerá también repudiado por Áyax por haberle ganado en la competición por las armas de Aquiles³⁴; y, por último, no se ha de olvidar, que la *Odisea* completa tiene como motivo principal justamente la furia de Poseidón en contra del Laertiada.

Así pues, este tipo de práctica etimológica, además de marcar el inicio de las especulaciones de orden lingüístico, representa, sobre todo, una cosmovisión que confiere al nombre la capacidad de encarnar las características inherentes a lo nombrado y de definir su lugar dentro del mundo. Pero, retomando, el tema principal de este trabajo, vale la pena mencionar otro tipo de manipulación lingüística que hace Homero, muy cercano a la etimología: se trata de un ejercicio de derivación, como en *Il.* VII 138-141, donde explica el significado del sobrenombre de Ereutalión:

³³ *Il.* IX 308.

³⁴ *Od.* XI 541.

... τὸν ἐπίκλησιν κορυνήτην
ἄνδρες κίκλησκον καλλίζωνοί τε γυναῖκες
140 οὔνεκ' ἄρ' οὐ τόξοισι μαχέσκετο δουρί τε μακρῷ,
ἀλλὰ σιδηρεῖη κορύνη ῥήγνυσκε φάλαγγας.

... a éste con el sobrenombre de *macero*
llamaban los hombres y las mujeres de hermosa cintura
a causa de que no luchaba con el arco ni con la lanza larga,
sino que rompía las falanges con una férrea *maza*.

A diferencia de los pasajes anteriores, éste último no explica un significado “oculto” o arcano, sino más bien, se trata de una explicación basada en un análisis morfológico del término, que aparece formado por la raíz nominal κορύνη (maza) y el sufijo -της (agente), morfema surgido de la especialización de un antiguo sufijo de agente -τηρ que indica el autor de una acción o el que tiene la función de realizarla, de modo que, para Homero, resulta transparente que la suma de sus componentes dé como resultado el nombre de aquel que utiliza como arma específica la maza. Sin embargo, cabe mencionar que el sufijo en cuestión normalmente se agrega a raíces verbales, de modo que podría tratarse aquí de un neologismo acuñado por Homero, basado en la analogía errónea con otras palabras que contienen el sufijo -της³⁵; así pues, independientemente de que la construcción de la palabra κορυνήτης resulte anómala, no cabe duda de que la explicación dada por Homero es fruto de un fino análisis morfológico³⁶.

Parece claro, pues, que las especulaciones sobre el lenguaje, así como los ejercicios etimológicos que se hallan en la épica griega son parte de una reflexión sobre la lengua que anticipa de modo interesante la lingüística, a pesar de haber sido desarrollada principalmente con

³⁵ Esta propuesta de explicación se sustenta también en el escaso uso de dicho término dentro de la literatura griega, pues sólo lo encontramos en este pasaje y en Paus. VII 11, 14, que es un eco evidente del pasaje homérico.

³⁶ El análisis morfológico, así como la formación de nuevas palabras a las que da lugar, es una práctica común entre los hablantes nativos de cualquier lengua, lo que llama la atención en el pasaje de Homero es que dicho análisis se haga de manera explícita.

la intención de ofrecer una explicación cosmológica, así como de dar razón de la naturaleza actual o verdadera de los nombres y de las cosas en general. En otras palabras, los poemas de Homero y Hesíodo poseen un sentido alegórico que escapa a los lectores posteriores; de hecho, ya en el siglo VI a.C. encontramos al primer comentarista de los textos homéricos, Teágenes de Regio³⁷, quien inaugura una disciplina semejante a la hermenéutica y a la filología actuales. En efecto, según se sabe a partir de un escolio a la *Iliada*, Teágenes se enfocaba en la exégesis del texto a través de la explicación alegórica de pasajes homéricos³⁸. Sobre este precursor de la hermenéutica, llama la atención que un escoliasta de Dionisio Tracio lo considere gramático³⁹:

διττὴ δὲ ἐστὶν ἡ γραμματικὴ· ἢ μὲν γὰρ περὶ τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὰς στοιχείων ἐκφωνήσεις καταγίνεται, ἥτις καὶ γραμματικὴ λέγεται παλαιὰ οὕσα καὶ πρὸ τῶν Τρωικῶν, σχεδὸν δὲ καὶ ἅμα τῇ φύσει προελθοῦσα· ἢ δὲ περὶ τὸν ἠλλητισμόν, ἥτις καὶ νεωτέρα ἐστίν, ἀρξαμένη μὲν ἀπὸ Θεαγένους, τελεσθεῖσα <δὲ> παρὰ τῶν Περιπατητικῶν Πραξιφάνους τε καὶ Ἀριστοτέλους.

Ahora bien, la gramática es de dos tipos: una, en efecto, se ocupa de la forma de los signos y la pronunciación de los sonidos, a la que se llama gramática por ser antigua y existir desde antes de la Guerra de Troya, pues casi procede junto con el desarrollo natural; en cambio, aquella que concierne a la propiedad de lenguaje en griego, que es más reciente, comenzó con Teágenes y fue perfeccionada por los peripatéticos Praxífanos y Aristóteles.

El texto anterior no sólo provee información sobre Téagenes de Regio, sino que, además, ofrece la visión que se tenía entonces sobre la ciencia del lenguaje. En primer lugar, cabe resaltar, que también el autor del escolio considera que la creación de los sistemas de escritura da prueba de la existencia de una ciencia o disciplina propia del lenguaje; y, en segundo lugar, pero no menos importante, que esta primera ciencia del lenguaje, llamada gramática y enfocada inicialmente en el estudio fonético y fonológico, más tarde se desdobló en una segunda disciplina

³⁷ Cf. Tatian. 31 p. 31.16 Schw. (=Theag. 8 fr. 1 DK).

³⁸ Cf. Schol. Hom. *Il.* 20.67 (=Theag. 8 fr. DK).

³⁹ Schol. Dionys. Thrac. p. 164.23 Hilg. (=Thea. 8 fr. DK).

encargada de dilucidar el significado alegórico de la poesía. En este sentido, se podría inferir que, cuando habla de la continuidad de la gramática de Teágenes hasta los peripatéticos, con especial mención de Aristóteles, se refiere en particular a su tratado de la *Poética*.

A lo largo de este apartado se ha visto cómo, desde la época arcaica, se había dado ya en Grecia una reflexión sobre cuestiones relacionadas con el lenguaje, que dejó una huella importante tanto en el ámbito práctico, con el desarrollo de una tecnología tan refinada como el alfabeto griego, como en el campo de la especulación sobre el origen del lenguaje y su vínculo con la realidad, que se inclinó por una concepción naturalista, como se vio documentado en la tradición épica y en sus comentaristas. De todo esto habrían de surgir muchas ideas que alimentaron y, con frecuencia, provocaron una reflexión más profunda sobre el lenguaje en el seno de las primeras escuelas filosóficas, de lo que me ocuparé en el siguiente apartado.

3. Los Presocráticos y el lenguaje

Otra importante etapa en la conformación de un pensamiento lingüístico entre los griegos se halla, sin duda, en la filosofía. Tal es el caso de Aristóteles, quien, en aras de desarrollar una teoría sobre el conocimiento, se interna en el ámbito del lenguaje y ofrece, a lo largo de sus tratados, fragmentos dispersos de una reflexión muy profunda sobre los mecanismos del lenguaje, en cuyo fondo se percibe una teoría bastante completa sobre la significación lingüística, objeto de este trabajo. Asimismo, en los filósofos presocráticos⁴⁰ se atestigua la presencia contundente de una especulación de orden lingüístico, que si bien, como en el caso antes mencionado de la poesía épica, no es el fin último de sus reflexiones, sí es una parte fundamental dentro de su argumentación y planteamientos. Esta sección pretende ofrecer una ojeada de algunos planteamientos de los filósofos presocráticos relativos al lenguaje; por supuesto, no se trata de un

⁴⁰ Sigo el uso convencional basado en la decisión editorial de Diels.

estudio profundo y detallado del tema, sino tan sólo de señalar con el apoyo de algunos pasajes que en las especulaciones de los primeros filósofos se pueden vislumbrar indicios del convencionalismo, esto no significa que aquellos pensadores concibieran el lenguaje del mismo modo que Platón o Aristóteles.

Así, por ejemplo, en la doctrina heraclítica, que concibe el universo como un todo unitario⁴¹, en el que el proceso de cambio incesante tiene un carácter cíclico que mantiene inalterada la suma de sus componentes, se observan indicios del reconocimiento del principio de la convención lingüística, según la cual el lenguaje humano es incapaz de reflejar la realidad con fidelidad, puesto que está ligado a la percepción sensible y ésta, a su vez, es incapaz de aprehender la esencia de los objetos, cuyos cambios no son percibidos adecuadamente por los sentidos, que sólo retienen los extremos de sus transformaciones, en forma de opuestos, tanto que perciben como oposiciones polares aquello que en realidad (en el plano divino) es unitario, como aparece en 22 B 102 DK:

τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια

para la divinidad todas las cosas son bellas, buenas y justas; pero los hombres consideran unas justas y otras injustas.

La dificultad señalada por Heráclito para que la sede de la intelección en el hombre interprete correctamente los mensajes mandados por los sentidos queda expresada magníficamente en el siguiente fragmento (22 B 107 DK):

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

⁴¹ Álvarez (2009, 253-255).

Ojos y oídos de quienes poseen almas bárbaras son malos testigos para los hombres.

Los dos fragmentos citados muestran la idea heraclíteica sobre la unidad del universo y la imposibilidad humana de comprenderla en su totalidad debido a su condicionamiento sensible⁴², pues, por el hecho mismo de poseer diferentes sentidos se da una fragmentación de la recepción de un mismo objeto, fenómeno que puede estar en el origen de la concepción humana que reconoce la existencia de contrarios mutuamente excluyentes. De ahí la crítica del efesio a la concepción hesiódica que habla del día y la noche como dos entidades distintas e irreconciliables⁴³; pues ni el día ni la noche aparecen o desaparecen de un instante a otro, sino que, de manera gradual, la luz se intensifica o disminuye; por tanto, la distinción entre el día y la noche es una construcción humana basada en su percepción sensible, la cual sólo es capaz de captar los extremos del proceso o del ciclo de transformaciones.

A partir de lo anterior se puede colegir que, para Heráclito, el lenguaje no poseía un vínculo natural con la realidad, o por lo menos no uno de semejanza, pues se infiere que si la concepción humana acerca del universo está condicionada por los sentidos, se sigue que el lenguaje también lo está, pues, por un lado, refleja una concepción basada en lo sensible, y por otro, él mismo se produce dentro del ámbito de lo sensible, en tanto que es un fenómeno acústico. En el siguiente fragmento (22 B 60 DK) se presenta la idea de Heráclito acerca de la identidad de los opuestos que supera la observación o designación triviales con una aplicación al lenguaje mucho más a la mano:

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ οὐτή.

⁴² Véase también 22 B 50 DK, fragmento en el que, además, aparece el concepto de λόγος que en el pensamiento heraclíteico desempeña un papel fundamental y que sin duda está relacionado con el lenguaje. Sobre la cuestión del λόγος en Heráclito, Guthrie (1962, 419-434) hace un interesante análisis que parte del uso en la tradición griega.

⁴³ 22 B 57 DK.

camino arriba y abajo son uno y el mismo.

El hecho de que una misma noción pueda ser visualizada como dos entidades contrarias demuestra, en primer lugar, que si el universo es una unidad estable en cuanto a estructura y a la suma total de sus componentes, la identidad de la vía ascendente y descendente indica que las transformaciones del Todo son cíclicas y que los procesos de cambio son reversibles, por lo que las designaciones de sus fases en términos del lenguaje humano serían sólo relativas⁴⁴ y, en segundo, que tanto la concepción binaria del mundo como el lenguaje que la representa no son capaces de retener la esencia de la realidad. Sobre la cuestión del carácter del lenguaje se tiende a reconocer una declaración más contundente en el fragmento 22 B 48 DK:

τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος

El nombre para el arco es vida, pero su efecto es muerte.

Heráclito se sirve de la identidad formal entre los términos griegos βίος (vida) y βίός (arco), que sólo difieren por la posición del acento prosódico —que no se registraba en la época de Heráclito, de tal forma que ambas palabras se escribían ΒΙΟΣ, dado que no existían las minúsculas—, que contrasta con la diferencia de significados entre ambos vocablos para poner de relieve que la comprensión banal de la lengua, por parte de los hombres, no les permite penetrar en la esencia verdadera del universo⁴⁵. Para la mentalidad común, las parejas de palabras día y noche, arriba y abajo, bueno y malo, son reflejo de oposiciones binarias que marcan y limitan su comprensión de la realidad. Heráclito, en cambio, invita a pensar que tales contrastes son sólo

⁴⁴ Álvarez (2009, 253).

⁴⁵ En contraste con esta idea, en el fr. 22 B 32 Heráclito hace un vínculo semántico entre los términos Ζεύς y ζῶή a partir de sus semejanzas formales, en otras palabras, propone un vínculo natural entre el lenguaje y la realidad. De modo que, como se mencionaba al principio de esta sección, no se debe atribuir a estos filósofos teorías posteriores, aunque esto no niega que en sus planteamientos se encuentre la semilla de dichas teorías.

aparentes y se anulan en la unidad última de todas las cosas, como demuestran de manera flagrante algunos términos (como ΒΙΟΣ) en que, en una sola imagen acústica o gráfica, coinciden y se neutralizan dichos opuestos⁴⁶.

Una idea bastante similar a la del efesio sobre la unidad del universo y la incapacidad humana para comprenderlo en su totalidad se encuentra en el poema de Parménides, quien también sustenta su doctrina en una reflexión acerca del lenguaje, que, en opinión de algunos estudiosos, es mucho más profunda⁴⁷. Así pues, dentro del poema de Parménides se encuentran cuatro referencias explícitas sobre el establecimiento de los nombres⁴⁸, de los que resulta transparente la postura convencionalista que el filósofo mantiene respecto del carácter del lenguaje. La operación equívoca de aplicar una denominación a cada cosa reconocida por los “mortales” en su yerro aparece primeramente en 28 B 8.38-41 DK:

...τῶι πάντ' ὀνόμασται⁴⁹
ὄσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶν φανὸν ἀμείβειν.

Por esto, todas las cosas han sido nombradas,
cuantas los hombres establecieron persuadidos de que eran verdaderas:
llegar a ser y perecer, ser y no ser,
cambiar de lugar y variar de luciente color.

A partir de los vv. 38-39 se desprenden dos procesos fundamentales para la comprensión humana del mundo, a saber, el establecimiento o discernimiento de los objetos del mundo y la

⁴⁶ Álvarez (2009, 254).

⁴⁷ Cf. Bernabé Pajares (1998, 320) y Solano Dueso (2011, 32).

⁴⁸ 28 B 8.38, B 8.53, B 9.1 y B 19.3 DK.

⁴⁹ Sigo la lectura de Woodbury (1975, 147-149): τῶι πάντ' ὀνόμασται (dada por el manuscrito E de Simplicio) en lugar de πάντ' ὄνομα(α) ἔσται, establecida por Diels (a partir de una referencia lúdica en Plat. *Teeteto* 180e, donde B8.38 parece citado de memoria bajo una forma algo anómala).

denominación de éstos. Una de las cuestiones interesantes de estos procesos es la ausencia de un orden ontológico, así como de un límite claro entre ellos, mientras que se pone de relieve la importancia de un vínculo indisoluble entre el proceso cognitivo y el lingüístico⁵⁰, como se explica más adelante en 28 B 8.53 DK, donde se expresa que los hombres establecieron dos maneras de nombrar y asignaron características a cada una: *σήματα ἔθεντο χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων*; es decir, la concepción humana acerca de la diversidad de los objetos del mundo se explica sólo a partir de la denominación; sobre este mismo fragmento, es importante señalar que en él se encuentra uno de los elementos fundamentales para la conformación y desarrollo de un vocabulario filosófico y lingüístico especializado, me refiero al término *σημα*, ya que éste, junto con sus derivados nominal *σημεῖον* y verbal *σημαίνω*, tendrá un papel central dentro de las teorías de la antigua Grecia relativas a la significación, como se expondrá en el siguiente capítulo. Ahora bien, retomando el problema de la denominación en Parménides, vale la pena citar el fragmento 28 B 8 35-36:

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν...

pues sin el ser, en el que está manifestado,
no encontrarás el pensar.

Pues en la cita anterior, como menciona Solana Dueso (2001, 32-34), aparece una de las grandes aportaciones de Parménides en cuanto al desarrollo de las reflexiones acerca del lenguaje, se trata de la introducción del pensamiento (*νοεῖν*), completando así el triángulo

⁵⁰ Owens (1975, 17) señala puntualmente: “Establishing the name would somehow mean giving the thing its specific character and individuality [...] What recapitulated by Fr. B 19,3 would have been a detailed explanation of the perceptible universe as a construct set up by human convention”.

semántico lenguaje-pensamiento-realidad⁵¹, que aparecerá también en la doctrina platónica y en la aristotélica con sus respectivas particularidades. En este fragmento se observa cómo, aunque el pensamiento y el lenguaje son un constructo humano para comprender la realidad, ésta última implica necesariamente la existencia del pensamiento y la del lenguaje, planteando una relación indisoluble entre estos tres elementos. A este respecto es importante mencionar que Parménides no niega la capacidad del hombre de conocer la realidad, simplemente señala que tanto el pensamiento como el lenguaje humano tienen ciertas limitaciones para realizar esa tarea, pero, al mismo tiempo son las únicas herramientas del hombre para acceder a la comprensión de la realidad. En otras palabras, todos los nombres se aplican a la realidad⁵², aunque no revelan la verdadera naturaleza de ésta. Así pues cuando el filósofo habla sobre una manera equivocada de nombrar no se refiere a la diversidad de nombres para los diferentes aspectos de la realidad, sino a la negación o a la predicación de cambio de cualquiera de estos nombres, pues ambas implican la negación del ser⁵³.

Esta idea del lenguaje como construcción humana incapaz de revelar la verdadera naturaleza del mundo se halla también en Empédocles⁵⁴ y Anaxágoras⁵⁵, quienes coinciden con Parménides en que los vocablos que forman parte de la lengua (griega, en este caso) no corresponden a una realidad trascendente. Ahora bien, entre los primeros filósofos griegos se dieron múltiples diferencias en cuanto a doctrinas y posiciones ideológicas; no obstante, al menos entre los pensadores mencionados a lo largo de este apartado, se encuentra un punto común, que resulta crucial para el desarrollo del pensamiento lingüístico posterior: indicios de la convencionalidad del lenguaje. Con todo, es evidente que, debido a sus intereses y

⁵¹ Ésta relación tripartita se puede observar también en 28 B 2.7-8 y B 6.1.

⁵² Sobre esta cuestión, Parménides recurre en 28 B 9.1 al mismo ejemplo que Heráclito, a propósito del día y la noche.

⁵³ Bernabé Pajares (1998, 320-325) hace un pertinente análisis sobre “el ser” y el verbo “ser” en Parménides.

⁵⁴ Cf. 31 B 8, B 9 y B 15 DK.

⁵⁵ Cf. 28 B 17 DK.

preocupaciones, la convencionalidad del signo lingüístico a la que aluden dichos pensadores no coincide de manera puntual con la que más tarde aparecerá en Aristóteles⁵⁶, ni mucho menos con la correspondiente concepción de la lingüística moderna. En efecto, para aquellos filósofos el objetivo de sus especulaciones estaba en explicar la naturaleza del universo, de modo que sus explicaciones sobre los procesos psico-físicos humanos, tales como la percepción, la intelección y la comunicación se hacían en función de solucionar dicha cuestión; en este sentido, no existía una separación tajante entre lenguaje y realidad, de modo que el lenguaje parece simbolizar en cierta medida la realidad. Por ejemplo, en Heráclito se puede apreciar que los elementos opuestos que se representan en la lengua no son sólo una construcción humana, pues los contrarios forman parte del universo mismo, donde interactúan dialécticamente uno con otro, por lo que no se da entre ellos una delimitación tan neta como lo hace parecer el uso lingüístico corriente⁵⁷. No obstante, se ha de hacer hincapié en que estas especulaciones sobre el lenguaje que se encuentran entre los pensadores presocráticos, son las que dieron origen tanto a las concepciones en el campo del estudio de la lengua como a su vocabulario especializado, a partir del cual los filósofos posteriores construyeron sus propias concepciones filosóficas y también sobre el lenguaje.

Antes de concluir este apartado, vale la pena hacer una revisión de la postura de Demócrito con respecto a estos temas, quien por cuestiones de mayor afinidad en cuanto a intereses de investigación y forma de practicarla se incluye en este grupo de pensadores, pese a que es bien sabido que fue prácticamente contemporáneo de Sócrates. Al igual que los filósofos, cuyas posturas sobre el lenguaje se discutieron arriba, Demócrito también considera que el lenguaje humano es incapaz de revelar la verdad de las cosas, pues es una construcción convencional. Es así que en el Fr. 68 B 117 DK leemos:

⁵⁶ Prier (1976) hace un estudio que caracteriza la metodología y la reflexión que los filósofos presocráticos hicieron respecto de las cuestiones del lenguaje y las diferencias que presentan con el pensamiento aristotélico.

⁵⁷ Cf. Álvarez (2009, 251).

Δημόκριτος δὲ τὰς ποιότητας ἐκβάλλων, ἵνα φησί ‘νόμοι ψυχρόν, νόμοι θερμόν, ἔτεῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν’ καὶ πάλιν· ‘ἔτεῃ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια.’

Demócrito, quien descartaba las cualidades [sc. percibidas por los sentidos], en aquel pasaje en que decía: “[sc. se llama] Por convención frío, por convención caliente, pero en realidad sólo hay átomos y vacío”. Dice al respecto en otro punto: “Nada sabemos en realidad, pues la verdad está en lo profundo”.

Si dejamos de lado la argumentación atomista, su propuesta resulta muy semejante a la de Parménides, en tanto que ambos afirman que la comprensión de la naturaleza del universo rebasa las capacidades sensoriales humanas, pues la comprensión de la realidad profunda con el intelecto, a lo que Demócrito llama “forma genuina”, está por encima de las percepciones de los sentidos, que él llama “forma oscura”⁵⁸, de modo que los nombres que el hombre común asigna a los objetos del mundo no están motivados ni demuestran su verdadera esencia. En síntesis, Demócrito comulga con la idea del lenguaje como constructo social y, de hecho, va más allá que sus predecesores en sus explicaciones lingüísticas, como se observa en 68 B 26:

ὁ δὲ Δημόκριτος θέσει λέγων τὰ ὀνόματα διὰ τεσσάρων ἐπιχειρημάτων τοῦτο κατεσκευάζεν· ἐκ τῆς ὁμωνυμίας· τὰ γὰρ διάφορα πράγματα τῶι αὐτῶι καλοῦνται ὀνόματι· οὐκ ἄρα φύσει τὸ ὄνομα· καὶ ἐκ τῆς πολυωνυμίας· εἰ γὰρ τὰ διάφορα ὀνόματα ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν πρᾶγμα ἐφαρμόσουσιν, καὶ ἐπάλληλα, ὅπερ ἀδύνατον· τρίτον ἐκ τῆς τῶν ὀνομάτων μεταθέσεως· διὰ τί γὰρ τὸν Ἀριστοκλέα μὲν Πλάτωνα, τὸν δὲ Τύρταμον Θεόφραστον μετωνομάσαμεν, εἰ φύσει τὰ ὀνόματα; ἐκ δὲ τῆς τῶν ὁμοίων ἐλλείψεως· διὰ τί ἀπὸ μὲν τῆς φρονήσεως λέγομεν φρονεῖν, ἀπὸ δὲ τῆς δικαιοσύνης οὐκέτι παρονομάζομεν; τύχη ἄρα καὶ οὐ φύσει τὰ ὀνόματα.

Demócrito sostenía que los nombres son convencionales y lo probaba con cuatro argumentos: la homonimia, pues hay objetos diferentes que son llamados con el mismo nombre, luego, los nombres no son por naturaleza; la polionimia, ya que si nombres diferentes se aplican a un mismo objeto y

⁵⁸ Fr. 68 B 11 DK.

esto una y otra vez, lo que es imposible; en tercer lugar, el cambio de nombre, pues, ¿por qué razón cambiaríamos el nombre de Aristocles por Platón o el de Tírtamo por Teofrasto si los nombres fueran por naturaleza?; finalmente, carencia de términos homólogos: ¿por qué a partir de “pensamiento” decimos “pensar”, pero de “justicia” no tenemos una palabra derivada? Por tanto, los nombres son fortuitos y no naturales.

Este segundo pasaje da testimonio de la perspicacia del pensamiento de Demócrito, ilustrado a través de un elaborado razonamiento que pone de relieve la convencionalidad del signo lingüístico. Sin embargo, a diferencia del fragmento del propio filósofo de Abdera citado arriba, así como de la argumentación realizada por los filósofos que discutimos anteriormente acerca de este aspecto, este pasaje presenta una demostración basada en un análisis totalmente lingüístico: la lengua comienza a explicarse a partir de los fenómenos que ocurren en ella, lo cual es transparente, sobre todo en la prueba de las palabras derivadas, pues se trata de un examen de palabras a partir de una analogía basada en la categoría gramatical, de modo que los referentes de los vocablos en cuestión quedan prácticamente excluidos de la explicación. Otra de las aportaciones que hace el filósofo para el desarrollo de la especulación lingüística es subrayar explícitamente la naturaleza convencional de lenguaje, sirviéndose de los términos νόμῳι⁵⁹, θέσει, τύχηι en oposición a φύσει, expresiones con las que Demócrito adopta una postura inequívoca ante las dos posturas existentes respecto a la naturaleza del lenguaje, aspecto sobre el que más tarde abundará Platón.

4. El *Cratilo* de Platón

Por último, antes de pasar a la teoría aristotélica sobre la significación lingüística, es necesario echar un vistazo al *Cratilo* de Platón, no sólo porque en él se presentan las dos hipótesis más

⁵⁹ Esta forma de indicar la convencionalidad de una designación se encuentra ya en Empédocles B 9, 5: ἢ θέμις <οὐ> καλέουσι, νόμῳι δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός.

importantes de la época clásica sobre el carácter del lenguaje —a saber, la naturalista, que considera que existe un vínculo motivado entre el nombre y lo nombrado, y la convencionalista, que propone que los nombres son impuestos a los objetos o conceptos de manera arbitraria, o bien, que quedaron conectados con ellos por azar⁶⁰—, sino porque, además, la teoría sobre el lenguaje del Estagirita es, en gran medida, una respuesta a la problemática planteada por Platón en este diálogo. Así pues, el presente apartado tiene como objetivo ofrecer un panorama general de las posturas sobre el lenguaje presentados por Platón en dicho diálogo, así como de las diferentes críticas que hace a tales posturas, que, como se verá más adelante, están dirigidas contra los sofistas, específicamente a Protágoras y a Pródico.

I

Como se mencionó en el párrafo anterior, el *Cratilo* presenta la oposición entre naturalismo y convencionalismo, el primero es atribuido al personaje que da nombre al diálogo y el segundo a Hermógenes. Así pues, Cratilo sostiene que los nombres contienen en sí mismos una definición de los objetos designados; en cambio, Hermógenes sostiene la opinión contraria (384a-c): la corrección (ὀρθότης) de un nombre se debe a la convención (συνθήκη/ὁμολογία) y no a su naturaleza (φύσις), como se observa en el hecho de que se pueda cambiar el nombre a un esclavo y que su nuevo nombre sea tan correcto como el anterior.

Tras este preámbulo, en el que se introduce el tema de la discusión y sus interlocutores —Cratilo, Hermógenes y Sócrates, quien servirá de mediador entre ambos puntos de vista—, Platón

⁶⁰ Si el propio Platón defendía en su diálogo alguna de estas dos hipótesis o ninguna es un problema todavía discutido por los estudiosos debido a la complejidad del texto y a su tono irónico; lo que sí parece claro es que gran parte de la crítica que hace a la postura convencionalista está dirigida también a la sofística, especialmente a Protágoras y a Pródico. Lorenz y Mittelstrass (1967, 1-20) sostienen que, para Platón, el lenguaje es por naturaleza, en tanto que es aprendido, pero por convención, en tanto que es enseñado, y que en realidad, el objetivo del *Cratilo* es hacer un programa de un lenguaje racional; mientras que Kretzmann (1971, 126-38) considera que Platón se inclinaba por el naturalismo.

se enfoca en rebatir la teoría de la convencionalidad de los nombres, apoyándose, en primer lugar, en vincular esta hipótesis con una postura relativista, ya que, según Hermógenes, cualquiera puede cambiar el nombre de un objeto y cada uno de esos nombres tendrá la misma validez. En otras palabras, para dar nombre a un objeto no es necesario ni siquiera un acuerdo mínimo entre el hablante y el oyente, lo que resulta en un relativismo tal que impide la comunicación; y, en segundo lugar, sustenta su crítica en la identificación del valor lingüístico con el veritativo, por el hecho de que en el diálogo se acepta que los nombres, además de ofrecer un significado léxico que posibilita la distinción entre los objetos del mundo, deben ser capaces de contener verdad, fenómeno inasequible en el caso de una posición tan radical como la expuesta por Hermógenes.

Es probable que los dos argumentos que presenta Platón en contra de la convencionalidad de los nombres se puedan refutar fácilmente desde el punto de vista de la lingüística moderna; sin embargo, dentro su contexto resultan muy útiles para comprender a fondo las preocupaciones del filósofo, así como los temas de discusión de aquellos pensadores. En cuanto a la cuestión relativista, por ejemplo, es claro que se trata en realidad de una crítica en contra de Protágoras (385e-386d), pues de hecho el razonamiento que hace Sócrates se puede enunciar como: si se rechaza la postura de Protágoras de que ‘el hombre es la medida de todas las cosas’, entonces, se ha de rechazar la postura convencionalista, pues aceptar que la esencia de las cosas no depende de la opinión (δόξα) (387a), sino que cada cosa la posee por naturaleza, implica que los nombres tengan también una esencia propia que no dependa ni de la opinión ni de la convención⁶¹.

⁶¹ Sedley (2003, 56-57) señala que la naturaleza de todas las cosas no se sigue necesariamente de la negación del planteamiento de Protágoras sobre “el hombre como medida de todas las cosas”, es decir que, incluso aceptando que la postura de Protágoras fuera errónea, se podrían dar casos de cosas que existieran por convención y no por naturaleza. Es así que, para comprobar de manera inequívoca que los nombres corresponden a aquellas cosas que poseen su propia naturaleza, Sedley sugiera la existencia de una proposición intermedia que afirma que las acciones se centran en la naturaleza de las cosas que intervienen en la acción, de tal suerte que el nombrar depende de la naturaleza de las cosas que nombra y no de alguna opinión o convención.

Mientras que, respecto a la segunda parte de la argumentación en la que se asocia el valor lingüístico con el veritativo, se puede decir que muestra un indicio de que el interés real de Platón no es tanto ofrecer una explicación sobre el funcionamiento del lenguaje, sino, más bien, investigar si el lenguaje humano es capaz de expresar lo verdadero.

Curiosamente, en seguida de estos planteamientos que refutan la convencionalidad de los nombres, se propone que el uso (νόμος) es el responsable de proporcionar los nombres a las cosas (388d) y, unas líneas más adelante, por medio de un juego de palabras se personifica la causa de los nombres con el término de legislador νομοθέτης (388e). Este razonamiento, en apariencia contradictorio, devela completamente las auténticas preocupaciones de Platón: la corrección, capacidad y pertinencia de los nombres para formar discursos verdaderos, así como para acceder al conocimiento. En este sentido, parece que el filósofo, más allá de intentar explicar la naturaleza del lenguaje humano, está en la búsqueda de un lenguaje capaz de acceder al conocimiento sin los equívocos del lenguaje cotidiano⁶²; es así que en 388b-c expone que, puesto que el nombre es “la herramienta que enseña διδασκαλικός y que distingue las esencias οὐσία”, tendrá que ser aquel que enseña διδασκαλικός, quien utilice mejor los nombres, esto es, el filósofo, cuestión que se corrobora más adelante en 390d cuando se refiere al dialéctico διαλεκτικός como el más capaz de juzgar la corrección de los nombres⁶³.

II

La crítica al relativismo por parte de Platón constituye, además, un testimonio sobre las teorías sofísticas en torno al lenguaje, específicamente sobre las ideas de Protágoras y de Pródico. Al primero de éstos dos se atribuye en el diálogo la “más correcta” (ὀρθοτάτη) teoría sobre los

⁶² Lorenz y Mittelstrass (1967, 1-20). Vid. supra n. 60.

⁶³ Sedley (2003, 62-74) aborda esta cuestión por medio de un minucioso análisis del término νομοθέτης o legislador.

nombres (391b-c)⁶⁴ que, aunque aquí no se describe⁶⁵, las indicaciones del *Protágoras* permiten suponer que debía de estar relacionada con el refinamiento del discurso.

Aunque es claro que, para Platón, las teorías protagóricas resultaban poco convincentes, aun así se debe tomar en cuenta que eso se debía, más que a una falta de seriedad de las reflexiones del sofista, a una diferencia ideológica entre estos pensadores, de modo que no se deben demeritar las aportaciones que Protágoras hizo en este campo del saber, pues además de una teoría de la corrección de los nombres, otras fuentes mencionan también que sostuvo (como Antístenes) la imposibilidad de contradecir en el discurso, la distinción de cuatro formas de discurso: plegaria, interrogación, respuesta e instrucción⁶⁶ y la distinción de tres géneros: masculino, femenino y “cosas”⁶⁷.

En cuanto a Pródico, también se lo relaciona en el *Cratilo* (384b) con una didáctica (venal) sobre la corrección de los nombres, la cual se ilustra en el *Protágoras*, donde aparece haciendo un análisis semántico basado en un método comparativo de términos aparentemente sinónimos que tiene como finalidad encontrar diferencias incluso mínimas entre el significado de los vocablos. A partir de esto, se puede inferir que para Pródico cada nombre correspondía a una sola cosa; es decir que no hay objetos que puedan tener dos o más nombres, sino que los casos de aparente sinonimia se dan a causa de un uso incorrecto que tiene su origen en la relación o semejanza que guardan los nombres en cuestión. Asimismo, respecto al uso de la etimología por parte de Pródico, aunque no hay testimonios que lo atestigüen de manera explícita, Baxter (1992,

⁶⁴ Baxter (1992, 150) incluso sugiere que la crítica de Platón alude a que la postura relativista de Protágoras es inconsistente con una teoría sobre la corrección de los nombres, pues, desde un punto de vista relativista, no existe la corrección de manera absoluta, por tanto, su idea de corrección de los nombres sólo sería válida para él mismo.

⁶⁵ Kerferd (1981, 68-69) propone que las reflexiones de Protágoras sobre la cuestión de la corrección de los nombres eran, en realidad, de orden prescriptivo y no descriptivo. Esta propuesta supone que el pasaje de las *Nubes* de Aristófanes, donde aparece Sócrates precisando el correcto género gramatical de algunos términos, es una alusión al método prescriptivo usado por Protágoras para determinar la corrección de los nombres.

⁶⁶ Diógenes Laercio IX 52-54 (= 80 A1 DK) menciona también la atribución a Protágoras de una división alternativa del discurso en siete categorías: narración, interrogación, respuesta, instrucción, recitación, plegaria, invocación.

⁶⁷ Arist., *Rh.* III 5, 1407b 6 (= 80 A27 DK).

153-155) señala que es muy probable que el sofista se hubiera servido de ella y que, incluso, parte del pasaje sobre las etimologías que aparece en el *Cratilo* sea una ataque de Platón contra Pródico.

Gracias a las breves alusiones que Platón hace a los sofistas en el *Cratilo* se infiere que, probablemente, apoyaron la postura de la convencionalidad del lenguaje y que esta hipótesis era parte de una teoría que se extendía a otros ámbitos del conocimiento. De modo que se debe señalar la importancia que este grupo de pensadores tuvo en el desarrollo de las investigaciones de orden lingüístico; pues, además de este tipo de reflexiones teóricas sobre el carácter del lenguaje, es bien sabido que se dedicaron en gran medida al perfeccionamiento del discurso, una de las aplicaciones prácticas en este campo del saber.

III

Después de este examen a la postura convencionalista, Platón presenta un extenso pasaje dedicado a un análisis etimológico con la finalidad de mostrar si los nombres tienen o no una relación natural con aquello que nombran. Desafortunadamente, como se mencionó al principio del capítulo, para el lector actual no resulta tan transparente en qué medida se trata de un juego burlesco. Sin embargo, al margen de esa cuestión, el pasaje con especulaciones etimológicas resulta de sumo interés para los estudios sobre el lenguaje en la antigüedad, pues en él se presenta un análisis lingüístico de orden semántico y morfológico.

Tras este ejercicio etimológico se abre paso al examen de la postura naturalista por parte de Sócrates y Cratilo, quienes parten de la definición de corrección de los nombres entendida como “aquello que indica (ἐνδείκνυμι) el objeto” (428e), es decir que presume la existencia de una relación motivada entre el nombre y la cosa nombrada, de lo cual, según Cratilo, se sigue que sólo se puede hablar de lo que existe y es verdadero (429e); a lo que Sócrates contrapone un

ejemplo que no exhibe un valor veritativo ni tampoco uno plenamente léxico, a saber, el saludo. Esta discusión, además de exponer la teoría naturalista, muestra cómo Platón ya comenzaba a diferenciar entre el nivel léxico, el valor veritativo y el pragmático, cuestiones que en Aristóteles serán definidas todavía con mayor detalle y que, de hecho, servirán para la construcción de su teoría sobre el lenguaje.

La crítica a la postura de Cratilo culmina con una indagación sobre la capacidad de los nombres para indicar las cosas, pues según esta teoría, los nombres son una especie de imitación de los objetos capaz de revelar lo que es la cosa, de tal manera que quien conoce el nombre conoce también lo designado; de hecho, según Cratilo, los nombres son la única vía para conocer la realidad. No obstante, Sócrates lleva esta hipótesis al extremo, tal como hiciera con la de Hermógenes, y explica que si los nombres fueran la única forma de conocimiento habría sido imposible en primer lugar conocer los nombres. A esto añade que, incluso si los nombres son imitaciones de los objetos, puede darse el caso de que un nombre haya sido mal puesto y no corresponda a la cosa que debería designar propiamente sino a alguna otra, de ahí que existan discursos falsos y discursos verdaderos.

IV

Finalmente, tras la exposición de ambas teorías, la conclusión del diálogo es que los nombres, con lo que probablemente Platón se refiera a la lengua en general, no son la mejor vía para acceder al conocimiento, pues pueden ser equívocos (438 d) respecto de la verdad; así pues, al tiempo que descarta el lenguaje como instrumento de conocimiento, propone una búsqueda de conocimiento de la realidad a partir de la propia realidad (439b), de ahí que dedique la última parte del diálogo a hacer una crítica a la teoría del flujo. En este sentido, las diferencias entre las reflexiones de Platón y las de Aristóteles sobre el lenguaje residen en la perspectiva desde la que

cada uno lo estudia: Platón realiza un examen acerca de la corrección del lenguaje en aras de encontrar la mejor forma de acceder al conocimiento; mientras que Aristóteles explica el funcionamiento del lenguaje, como parte de un engranaje de un mecanismo mayor que posibilita el conocimiento. No obstante esta diferencia, es evidente que los planteamientos aristotélicos sobre el lenguaje toman en cuenta y continúan las críticas de Platón a las teorías naturalista y convencionalista propuestas por sus predecesores.

Hasta aquí se ha hecho una revisión sobre los principales pensadores que precedieron a Aristóteles y que contribuyeron a la formación de su sistema filosófico, en el que, como veremos en el siguiente capítulo, se puede documentar ya una teoría bastante completa sobre la significación lingüística cuyo eje principal es la convencionalidad del signo. Dicha idea, sin embargo, como se ha expuesto en las páginas anteriores, comenzó a gestarse en las reflexiones de los pensadores y poetas arcaicos griegos. Así pues, en los dos capítulos siguientes se expondrá la visión aristotélica sobre los mecanismos de la significación lingüística, en la que se integra su teoría del conocimiento basada en la percepción sensorial con una teoría sobre la naturaleza del lenguaje humano.

CAPÍTULO II.

EL SIGNO LINGÜÍSTICO EN ARISTÓTELES

Los tratados tempranos de Aristóteles, sobre todo aquellos reunidos bajo el nombre de *Organon*, están dedicados al desarrollo de un sistema lógico por medio del cual se acceda al conocimiento; es así que, en las *Categoriae* y en el *De interpretatione*, el filósofo presenta los conceptos fundamentales para llevar a cabo esta tarea. El primero de estos dos tratados establece una clasificación de los objetos del mundo, que intenta ser objetiva y universal¹; mientras que el *De interpretatione* es un análisis de los elementos básicos del lenguaje, así como de las relaciones que entre ellos existen. Las dos primeras líneas (16a 1-2) plantean de manera esquemática los temas y la estructura del tratado:

Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστὶν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος.

Primero es necesario establecer qué es nombre y qué es verbo, luego qué son negación, afirmación, declaración y proposición.

Como se observa en estas breves líneas, el sistema lógico aristotélico se cimienta en un análisis de orden lingüístico, de modo que no resulta extraño que antes de proceder a la exposición de los dos primeros elementos básicos del lenguaje humano, nombre y verbo, Aristóteles aborde de manera concisa la relación entre lenguaje, realidad y pensamiento, como aparece en el *Int.* 16a 3-9 y que constituye el punto de partida de este trabajo. Durante un largo período la tradición aceptó, sin profundizar demasiado en ello, que el pasaje en cuestión daba

¹ Benveniste (1971) propone que el intento de Aristóteles por clasificar el mundo de una manera objetiva está condicionado por la estructura de la lengua griega, de modo que las categorías establecidas por el filósofo son, en realidad, categorías lingüísticas propias de su lengua.

testimonio de una teoría aristotélica sobre la significación lingüística; dicha postura se basaba, sobre todo, en la traducción y el comentario que hizo Boecio, más que en un estudio minucioso del pasaje. Por suerte, en las últimas décadas, se ha despertado de nuevo el interés en este tema, y de hecho, actualmente existe una fecunda discusión al respecto. Entre las opiniones más destacadas, se encuentra la de Ackrill (1963, 113), quien sostiene que, en el pasaje del *De Interpretatione* (16a3-9), se puede encontrar una teoría de la significación, aunque no suficientemente sólida; mientras que Kretzmann (1974) afirma que el pasaje sólo plantea la convención del significado lingüístico; en esta misma dirección, Irwin (1982, 265) explica que en el *Corpus Aristotelicum* no existe una teoría sobre la significación lingüística, sino una búsqueda por descubrir la relación entre las propiedades de los objetos reales y las palabras. El presente trabajo, en cambio, presenta argumentos a favor de la antigua tradición, con base en un examen detallado de los diferentes pasajes aristotélicos en que se tocan cuestiones afines, de tal forma que parece fundada la idea de que, en de *Int.* (16a3-9), Aristóteles expresa su teoría sobre la significación lingüística, que, sin duda, el filósofo habría de perfeccionar con el paso del tiempo.

El primer indicio de que *Int.* 16a 3-9 contiene una teoría de la significación se encuentra en el hecho de que en este pasaje aparecen de manera explícita los elementos básicos necesarios para confirmar la presencia de una teoría de esta índole, a saber, σύμβολον, τὰ ἐν τῇ φωνῇ, τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα, πράγματα y συνθήκη². Así pues, este estudio partirá del análisis de cada uno de estos elementos, tanto en este contexto como dentro de otros pasajes aristotélicos que resulten pertinentes para esclarecer la carga conceptual que les atribuyó Aristóteles. A continuación se

² Pues se puede ver en ellos una correspondencia con los elementos que conforman el signo lingüístico saussureano, así como la relación lenguaje, pensamiento y realidad que se propone en el triángulo de la significación de Ogden & Richards.

presenta el pasaje (*Int.* 16a 3-9) acompañado de una traducción que busca ser apegada al texto original, pero sin calcar necesariamente las expresiones de Aristóteles:

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἰ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταῦτά πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.	Así pues, los sonidos son símbolos de las afecciones del alma; y lo escrito, de los sonidos. Y, tal como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos; pero las afecciones del alma, de las que voz articulada son primordialmente signos, son las mismas para todos, y también los objetos, de los que éstas son simulacros, son los mismos para todos.
---	---

Aristóteles plantea que los componentes de las emisiones de voz humana, es decir, los sonidos articulados que encontraremos en otros pasajes, son una representación del pensamiento construida sobre la base de la convención humana, tal como ocurre con los sistemas de escritura, en los que por su diversidad y validez local resulta evidente que no existe una relación natural entre los signos gráficos y los sonidos, sino que su conexión se sustenta en la convención. La cuestión se vuelve más compleja cuando el filósofo explica que las afecciones del alma o estados mentales son compartidos por todos los hombres, y que éstos son imágenes o simulacros de los objetos del mundo, de modo que, para entender el sentido completo del pasaje, se requiere conocer también su teoría de la percepción y de los procesos cognitivos, pues Aristóteles los considera procesos íntimamente relacionados. Sin embargo, se dejará la revisión de dichos procesos para el siguiente capítulo de este trabajo; en el presente capítulo, en cambio, se hará un análisis de cada uno de los elementos que aparecen dentro de la teoría aristotélica de la significación lingüística, así como un esbozo de dicha teoría. En aras de alcanzar estos objetivos, a continuación se desglosan las proposiciones que contiene el pasaje en cuestión:

(1) Lo escrito (τὰ γραφόμενα) es símbolo (σύμβολα) de los sonidos (τὰ ἐν τῇ φωνῇ).

- (2) Las letras (γράμματα) no son las mismas para todos.
- (3) Los sonidos (φωναί) no son los mismos para todos.
- (4) Los sonidos (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) son símbolos (σύμβολα) de las afecciones del alma (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα.)
- (5) Los sonidos (φωναί) son primordialmente signos (σημεῖα) de las afecciones del alma (παθήματα τῆς ψυχῆς).
- (6) Las afecciones del alma (παθήματα τῆς ψυχῆς) son simulacros (ὁμοιώματα) de los objetos de la realidad (πράγματα).
- (7) Los objetos de la realidad (πράγματα) son los mismos para todos.

1. Aspectos fisiológicos del lenguaje y otros elementos

En el pasaje *De Interpretatione* 16a 3-9, objeto de este trabajo, se pueden distinguir, por una parte, los elementos fisiológicos del lenguaje –τὰ ἐν τῇ φωνῇ y φωνή–, junto con aquellos elementos que forman parte del lenguaje humano de manera secundaria –específicamente, la escritura–, y por otra parte se encuentran los elementos psicológicos que intervienen dentro de los procesos lingüísticos. Este primer apartado se enfocará en definir únicamente los elementos que pertenecen al primer grupo mencionado, dejando para la segunda parte del capítulo las cuestiones psicológicas que conlleva el lenguaje según Aristóteles.

I

En primer lugar, aparecen en las proposiciones (1) y (2) los términos τὰ γραφόμενα y γράμματα, que son interpretados por unos como equivalentes y por otros como términos distintos. Boecio, por ejemplo, en busca de conservar la literalidad, traduce τὰ γραφόμενα por “ea quae scribuntur”, que conserva el sentido pasivo del participio, y γράμματα por “litterae”; H. P. Cooke (1938) en

la traducción del *De Int.* publicada en la colección Loeb, por su parte, traduce τὰ γραφόμενα como “written words” y γράμματα como “writing”. Asimismo en español existen dos traducciones que diferencian entre los términos: Miguel Candel Samartín (1982) interpreta τὰ γραφόμενα como “la escritura” y γράμματα como “las letras”, mientras que, en la traducción de Alfonso García y Julián Velarde (1977), aparece de manera opuesta, τὰ γραφόμενα como “las letras” y γράμματα como “la escritura”. En contraste con esta distinción, Ackrill (1963) interpreta ambos términos como “written marks”, traducción en la que se destaca el significado original de la raíz γραφ-, surcar, y por extensión grabar, dibujar, escribir.

A partir de estas lecturas, parece claro que ambos términos pertenecen al mismo nivel, aunque entre ellos existe una ligera diferencia de matiz, que se apoya en la diferencia de categoría gramatical a la que pertenecen: τὰ γραφόμενα es un participio pasivo sustantivado, mientras que γράμματα es un sustantivo por naturaleza. En este sentido, es probable que Aristóteles, en el primer caso, pusiera énfasis en describir el proceso durativo de la acción concreta, como se puede ver en la traducción de Boecio, “aquello que está siendo escrito³”, mientras que, en la de Ackrill, se refiere más bien al resultado de dicha acción, es decir, las “las marcas escritas”. En cuanto a la traducción de H. P. Cooke, me parece que la versión con “words” es un poco arriesgada, pues implica un elemento significativo que no aparece en el término griego. Sin embargo, al margen de las propuestas de los autores mencionados, se debe reconocer que dentro del sintagma τὰ γραφόμενα pudiera integrarse un elemento implícito por el artículo, ya que en el *Corpus Aristotelicum* el participio γραφόμενος, -η, -ov desempeña casi siempre la función de adjetivo atributivo, por ejemplo en *Rhetorica* III 1 (1404a 28):

³ Es importante señalar que tanto el verbo griego γράφω como el verbo latino *scribo* tienen en sus orígenes el significado de rasgar, grabar, dibujar. Cf. Chantraine (1968, s. v. γράφω).

οἱ γὰρ γραφόμενοι λόγοι μείζον ἰσχύουσι διὰ τὴν λέξιν ἢ διὰ τὴν διάνοιαν.

Pues los discursos escritos tienen más vigor a causa de su estilo que de sus conceptos.

Cuando se habla de lo escrito, parece lógico pensar en las palabras, aunque el inconveniente de esta interpretación es que excluye la posibilidad de que se trate también de la representación gráfica de unidades mínimas sonoras o fonemas; en otras palabras, me parece más factible pensar que tras el artículo plural neutro se sobreentienda *στοιχεῖα*, más que *ὀνόματα* o incluso *λόγος*, sobre todo si se toma en cuenta que, en *Int.* 16a 3, está ligado al sustantivo *γράμματα*. Así pues, la lectura de Ackril por “written marks” resulta bastante adecuada con respecto al término *τὰ γραφόμενα*; no obstante presenta una deficiencia al presentar *τὰ γραφόμενα* y *γράμματα* como sinónimos idénticos, ya que este último término es un concepto mucho más definido, no se trata sólo del resultado de la acción de grabar algo, se trata del nombre para el resultado de un tipo de grabado específico. Un *γράμμα* es una marca que cuenta con características y funciones claramente definidas por una comunidad, y, por ende, el hecho de que Aristóteles lo use en plural refleja que se trata del conjunto de signos que un grupo de personas utiliza para representar las unidades mínimas distintivas sonoras de su lengua. En efecto, en *Met.* III 4, 1000a 1-4 se lee lo siguiente:

ὥσπερ οὖν εἰ τὰ τῆς φωνῆς ἀριθμῶ ἦν στοιχεῖα ὠρισμένα, ἀναγκαῖον ἦν ἂν τοσαῦτα εἶναι τὰ πάντα γράμματα ὅσαπερ τὰ στοιχεῖα, μὴ ὄντων γε δύο τῶν αὐτῶν μηδὲ πλειόνων.

Del mismo modo, entonces, si los fonemas de la cadena de voz fueran determinados en número, necesariamente existirían tantas letras como fonemas, pues no podría haber dos o más que fueran idénticos.

Este pasaje muestra la relación entre γράμματα y στοιχεῖα, donde el segundo término puede corresponder, quizá, al campo semántico cubierto por los conceptos modernos de ‘fonema’ y de ‘alófono’, en tanto que γράμματα aparece como un conjunto delimitado de elementos gráficos capaz de representar el inventario de elementos mínimos distintivos o los στοιχεῖα presentes en una determinada lengua humana. Por su importancia para nuestra propuesta interpretativa, de lo discutido a propósito de esta cita se retomará más adelante el indicio obtenido arriba de que el artículo neutro plural que en *Int.* 16a 3-9 precede a ἐν τῇ φωνῇ pudiera también contener una referencia implícita al término στοιχεῖα.

Retomando el asunto de la distinción entre γραφόμενα y γράμματα, parece pertinente aplicar de manera analógica la oposición particular-universal que se desprende del pasaje citado, pues, como se mostró, el participio pasivo γραφόμενα enfatiza el proceso gráfico de ir plasmando los signos de la escritura, en tanto que se refiere al trazado de los signos individuales, mientras que el sustantivo γράμματα remite al conjunto de signos que conforman un sistema de escritura, en tanto concepto totalizador y más bien abstracto. De modo que (1) y (2) podrían reformularse del siguiente modo:

- (1) Las grafías (τὰ γραφόμενα) son símbolos (σύμβολα) de los sonidos (τὰ ἐν τῇ φωνῇ).
- (2) Los sistemas de escritura (γράμματα) no son los mismos para todos.

II

La escritura propiamente dicha no forma parte del proceso lingüístico, pues es tan sólo un sistema artificial a través del cual se puede representar la lengua; es, como se dijo en el primer capítulo, un código que codifica otro código; sin embargo, Aristóteles lo utiliza como ejemplo para explicar el funcionamiento de la lengua, debido a que el carácter simbólico de la escritura presenta una fuerte analogía con los principios de la lengua. De manera más puntual, se puede

decir que la escritura busca representar gráficamente el aspecto sonoro de la lengua, tal como se explica en la proposición (1): las grafías (τὰ γραφόμενα) son símbolos de los sonidos (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), según un proceso que se analizará de manera detallada a lo largo de este capítulo. Así pues, habrá que dilucidar, primero, a qué se refiere Aristóteles con la expresión τὰ ἐν τῇ φωνῇ, ¿acaso son los στοιχεῖα de los que habla en *Met.* III 4, 1000a 1?

Como primer argumento, se puede invocar un pasaje del *De Int.*, donde parece que el filósofo opone implícitamente el término ἀγράμματος ψόφος a φωνή (16a 31):

ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα.

Pues los sonidos no articulados –como los de las bestias– también indican algo, ninguno de los cuales es un nombre.

Esta cita excluye que los ἀγράμματοι ψόφοι puedan tener una función simbólica o significado, como en cambio la tienen los ὀνόματα o elementos de primera articulación del lenguaje humano o φωνή, afirmación que se refuerza al observar *Int.* 16a 19: Ὅνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, así como *Int.* 16a 29-30: τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον, pasajes que se analizarán cuidadosamente en líneas posteriores. Ahora bien, puesto que resulta claro que tanto ψόφος como φωνή pertenecen al ámbito de la realidad sonora, se plantea la cuestión de qué expresa cada uno de los dos términos y en qué radica su diferencia. La cita anterior sugiere la distinción entre ἀγράμματοι ψόφοι, por un lado, sonidos que por no ser doblemente articulados no pueden ser representados por un sistema de escritura, y, por otro, aquellos ψόφοι que sí son susceptibles de ser representados por la escritura. De ello, se puede inferir que los que pertenecen a la última clasificación son los mismos τὰ ἐν τῇ φωνῇ mencionados en *Int.* 16a 3-9, lo que restringe el

sintagma τὰ ἐν τῇ φωνῇ al ámbito del lenguaje humano. Asimismo, en *De anima* 420b 5-35, Aristóteles aborda en una perspectiva amplia el concepto de φωνή y reafirma tanto la clasificación presentada en *Int.* 16a 31 del sonido no articulado o ψόφος, como la exclusividad de aplicación del concepto de φωνή al lenguaje humano:

En efecto, el sonido articulado (φωνή) es el sonido (ψόφος) de un ser animado, ya que ningún ser inanimado emite sonidos articulados, sino que, por su parecido, se dice que también los producen, como la flauta y la lira [...] Sin embargo, muchos de los animales no producen sonidos articulados, [...] pues el sonido articulado es un sonido de los animales que no se produce en cualquier parte del cuerpo, sino que todo lo que golpea algo y en algo produce sonidos articulados, mientras lo que golpee sea aire; lógicamente sólo aquellos animales que toman aire emiten sonidos articulados; [...] de modo que los sonidos articulados son un golpe del aire, que ha sido respirado por el alma y depositado en estas partes, contra la llamada tráquea; pues, no todos los sonidos de los seres vivos son voz articulada, como dijimos, pues los que tosen producen un sonido con la lengua, sino que es necesario que sea un ser animado el que, apoyado en la facultad de la imaginación, con un golpe < produzca el sonido >, pues la voz articulada es justamente un sonido con significado.⁴

A partir de estos pasajes es posible concluir que ψόφος es toda vibración sonora que surge del choque de un objeto contra otro, misma que puede ser producida en órganos o partes del cuerpo tanto de seres dotados de alma como de seres sin alma, pero sólo entre los seres animados se encuentra la voz articulada o φωνή que se caracteriza por: a) producirse a causa de un golpe de aire sobre la tráquea, b) estar ligado a través de un proceso simbólico a un significado y c) ser susceptible de representación por medio de un sistema de escritura; en este sentido, se podría restringir el concepto de φωνή al ámbito humano.

⁴ *De an.* 420b 5-35: ἡ δὲ φωνὴ ψόφος τις ἐστὶν ἐμψύχων· τῶν γὰρ ἀψύχων οὐθὲν φωνεῖ, ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα λέγεται φωνεῖν, οἷον αὐλὸς καὶ λύρα [...] πολλὰ δὲ τῶν ζώων οὐκ ἔχουσι φωνήν [...] φωνὴ δ' ἐστὶ ζώου ψόφος οὐ τῶ τυχόντι μορίῳ. ἀλλ' ἐπεὶ πᾶν ψοφεῖ τύπτοντός τινος καὶ τι καὶ ἐν τινι, τοῦτο δ' ἐστὶν ἀήρ, εὐλόγως ἂν φωνοίη ταῦτα μόνα ὅσα δέχεται τὸν ἀέρα. [...] ὥστε ἡ πληγὴ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐν τούτοις τοῖς μορίοις ψυχῆς πρὸς τὴν καλουμένην ἀρτηρίαν φωνὴ ἐστίν. οὐ γὰρ πᾶς ζώου ψόφος φωνή, καθάπερ εἶπομεν (ἐστὶ γὰρ καὶ τῇ γλώττῃ ψοφεῖν καὶ ὡς οἱ βήττοντες) ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινὸς (σημαντικὸς γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή).

No obstante lo anterior, en *Historia Animalium* 535a 27-b23, Aristóteles hace una distinción entre ψόφος, φωνή y διάλεκτος, en la que φωνή se refiere a los sonidos vocales producidos por aquellos animales que tienen pulmones, en tanto que ψόφος remite a los sonidos emitidos por los demás animales, mientras que διάλεκτος es el nombre que se aplica a la articulación de sonidos vocálicos y consonánticos, es decir, el habla; más adelante, en 536a 20-22, añade que el género de las aves produce φωνή y que incluso aquellas aves que poseen una lengua ancha son capaces de producir διάλεκτος. De ahí que Zirin (1980, 344) sostenga que, para Aristóteles, el aspecto sonoro del lenguaje humano es de orden fisiológico, de modo que también otros animales pueden producir sonidos con características muy semejantes a las de los sonidos del lenguaje humano. En otras palabras, la diferencia del lenguaje humano con respecto al de los animales en cuanto a la comunicación no reside en el aspecto fisiológico, sino en el cognitivo, en la medida en que el hombre es el único que posee νοῦς⁵.

Ahora bien, en el pasaje en cuestión del *De Interpretatione*, Aristóteles parece poner el énfasis justamente en la manera en que estos dos niveles del lenguaje humano, fisiológico y cognitivo, se relacionan. Sobre este punto, Platón sugería en su *Cratilo* la posibilidad —que muy probablemente tenía para él tan sólo carácter lúdico— de que las unidades mínimas sonoras (γράμματα)⁶ coincidieran con las unidades mínimas significativas, de modo que los fonemas contendrían un significado primario y general, como por ejemplo, movimiento o reposo, y a partir

⁵ Zirin (1980, 346).

⁶ Para Platón el término γράμμα parece tener el valor de unidad mínima gráfica y sonora, de modo que, por una parte, es equiparable al concepto moderno de grafía o letra y, por otra, al de fonema; cuando se refiere sólo a éste último significado es sinónimo del término στοιχείον. *Crat.* 393d-e: “sabes que, cuando nos referimos a los elementos [sc. “las letras”], pronunciamos sus nombres, no los elementos [sc. “los fonemas”] mismos, salvo en cuatro casos, la E, la Y, la O y la Ω. En cambio, para las otras vocales y consonantes, sabes que pronunciamos otras letras alrededor para formar sus nombres.” (ἀλλ’ ὥσπερ τῶν στοιχείων οἴσθα ὅτι ὀνόματα λέγομεν ἀλλ’ οὐκ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, πλὴν τεττάρων, τοῦ Ε καὶ τοῦ Υ καὶ τοῦ Ο καὶ τοῦ Ω: τοῖς δ’ ἄλλοις φωνήσῃ τε καὶ ἀφώνοις οἴσθα ὅτι περιτιθέντες ἄλλα γράμματα λέγομεν, ὀνόματα ποιοῦντες). Como se observa en la cita, para Platón, el término γράμμα está ligado, muchas veces, a un verbo que implica la realización oral, de modo que no parece coherente que su significado se ciña sólo a la representación gráfica. Esta terminología es adoptada y desarrollada más puntualmente por Aristóteles.

de éstos se podrían formar unidades morfológicas con significados más específicos. Aristóteles, probablemente atendiendo a este planteamiento, desarrolla una hipótesis contraria, que se asemeja a las teorías lingüísticas modernas, pues, en *Poet.* 1456b 20, sostiene que la unidad mínima de la λέξις o habla es el στοιχεῖον o elemento, que en términos de la lingüística actual, se puede interpretar como el fonema, a partir del cual se forman las sílabas, unidades prosódicas sin significado, es decir, φωνῆ ἄσημος.

El término στοιχεῖον no sólo se circunscribe al campo del lenguaje dentro del *Corpus Aristotelicum*, sino que aparece en diferentes ámbitos con ligeras variaciones en su significado, como se explica en *Met.* IV 3, donde para el uso del término στοιχεῖον⁷ con un valor cercano al de nuestro fonema basta revisar las primeras líneas de dicho capítulo (1014a 26-31):

στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαιρέτου τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωνῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνή καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνὰς ἐτέρας τῷ [30] εἶδει αὐτῶν, ἀλλὰ κὰν διαιρῆται, τὰ μόρια ὁμοειδῆ, οἷον ὕδατος τὸ μόριον ὕδωρ, ἀλλ' οὐ τῆς συλλαβῆς.

Se llama elemento al constituyente primero, de carácter inmanente, del que algo se compone y que, en cuanto a especie, no es divisible en una especie diferente, como, por ejemplo, los elementos de la voz [sc. “los fonemas”] a partir de los cuales ésta está constituida y que son las partes últimas en las que se descompone; en cambio, dichos elementos no pueden descomponerse en otras voces diferentes de ellas en especie, sino que, en caso de descomponerse, será en partes de la misma especie, igual que es agua una parte de agua, pero una parte de la sílaba no es sílaba.

Como se observa en el pasaje citado, Aristóteles utiliza el término στοιχεῖον en el sentido aproximado de nuestro concepto de fonema, con el fin de enfatizar el hecho de que se trata de la unidad mínima del habla, si bien, de hecho, en algunas ocasiones usa el término γράμμα con este

⁷ Para el uso de στοιχεῖον como elemento, véase Crowley (2005).

mismo sentido⁸. En cuanto a esta última consideración, es importante señalar que, a pesar de que en el *Corpus Aristotelicum* algunas veces el término γράμμα se refiere a la representación gráfica de los fonemas y otras, a los propios fonemas, existe una clara diferencia entre ambos conceptos, a tal grado que en ninguno de los contextos en que aparece el término existe la posibilidad de que tenga los dos valores. Así por ejemplo en *HA* II 12, 504b 2 γράμμα sólo puede ser interpretado como unidad sonora:

Μάλιστα δὲ τῶν ζῴων μετὰ τὸν ἄνθρωπον γράμματα φθέγγεται ἕνια τῶν ὀρνίθων γένη·

De entre los animales, algunas especies de aves son las mejores, después del hombre, en producir fonemas.

En esta cita no cabe la posibilidad de que el término γράμμα tenga el significado de signo gráfico, pues es el objeto del verbo φθέγγομαι, cuyo empleo implica la emisión de sonidos articulados; por tanto, es evidente que, en este contexto, γράμμα sólo puede referirse al fonema o unidad mínima articulatoria y no a su representación gráfica; además el hecho de tratarse de las aves como emisoras de γράμματα, descarta automáticamente la posibilidad de que el término se refiera a grafías. Por otro lado, una segunda cuestión importante dentro del pasaje sería dilucidar en qué radica el parecido de los fonemas con los sonidos producidos por las aves. Es probable que el filósofo mencione a esta especie de animales debido a que es capaz de producir una variedad de sonidos mayor que el resto de las especies animales, además de que muchos de los sonidos que emiten tienen armonía en su composición⁹, de tal suerte que se pueden distinguir

⁸ *HA* II 12, 504b 2; *PA* I 16, 660a 2.

⁹ En *Poet.* 420b 5, Aristóteles explica que los sonidos propios del ser humano φωναί se caracterizan por tener extensión ἀπότασις, tono μέλος y articulación διάλεκτος, rasgos que comparte con otro tipo de sonidos, tales como los que producen los instrumentos musicales y, aunque no lo menciona en este pasaje, se puede inferir que son estos mismos rasgos los que lo llevan a afirmar una semejanza entre los sonidos de las aves y los del hombre.

algunas secuencias sonoras; también, es probable que Aristóteles esté pensando en algunas especies de loros capaces de imitar el habla¹⁰. En este sentido, se podría caracterizar γράμμα como aquella unidad mínima discreta incluso del habla carente de significado¹¹.

Por el contrario, en *Int.* 16a3-9, es claro que el término γράμμα sólo puede tener el significado de representación gráfica, pues aparece en oposición a τὰ ἐν τῇ φωνῇ, que remite indudablemente al ámbito sonoro del lenguaje. Es evidente que en dicho pasaje se presenta una analogía entre la escritura y la articulación sonora, en la que incluso se puede observar una relación causal entre dichos ámbitos, como se muestra a continuación:

Puesto que (3) los sonidos (φωναί) no son los mismos para todos y (1) las grafías (τὰ γραφόμενα) son símbolos de los sonidos (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), entonces (2) los sistemas de escritura (γράμματα) <que los registran> tampoco son los mismos para todos.

A partir de lo anterior se puede inferir que el artículo neutro del sintagma τὰ ἐν τῇ φωνῇ remite a los elementos mínimos del habla, es decir a los fonemas que, en los propios términos aristotélicos vistos en uso en otros pasajes, serían designados como στοιχεῖα. Si aceptamos lo anterior, (1) tendría dos interpretaciones, una donde el plural neutro del sintagma τὰ ἐν τῇ φωνῇ representa el inventario de fonemas individuales de un sistema fonológico, y otra donde el plural implica el segmento de una cadena fonológica, es decir, una unidad significativa:

(1a) Cada una de las grafías (τὰ γραφόμενα) es símbolo de cada uno de los fonemas de un sistema fonológico (τὰ ἐν τῇ φωνῇ).

¹⁰ Zirin (1980, 341).

¹¹ En un trabajo anterior, Zirin (1974) coincide con esta lectura del término γράμματα como unidades discretas y lo opone a ἀγράμματοι ψόφοι unidades no analizables.

(1b) Un trozo de cadena de grafías (τὰ γραφόμενα) es símbolo de un segmento de cadena de fonemas que conforman una unidad léxica (τὰ ἐν τῇ φωνῇ).

Las interpretaciones anteriores no sólo no se excluyen mutuamente, sino que complementan su sentido, de tal suerte que, incluso si se toman ambos sentidos, el enunciado no presenta ninguna contradicción; y lo mismo parece valer para el término φωνή, como se observa a continuación:

(3a) El inventario fonológico (φωναί) no es el mismo para todos.

(3b) El segmento de fonemas en cadena que conforman una unidad léxica (φωναί) no es el mismo para todos.

Recapitulando, φωνή resulta ser una emisión vocal que, según la definición fisiológica ofrecida por Aristóteles, puede ser reconocida en todo aquel animal que produzca un sonido por medio de un golpe de aire sobre su tráquea; en cuanto a la φωνή que produce el ser humano, se desprende de ahí que tiene además los siguientes rasgos característicos: a) que se puede descomponer en unidades más pequeñas sin significado (στοιχεῖα), las cuales pueden ser representadas por un sistema de escritura, y b) que se articula en segmentos ligados a un significado a través de un proceso simbólico¹². Así pues, los términos φωνή y τὰ ἐν τῇ φωνῇ se pueden interpretar como voz articulada y sus elementos constitutivos, en tanto que son una cadena de unidades discretas mínimas sonoras sin significado, cuya secuencia, en el caso de la especie humana, da lugar a una unidad significativa. Por último, cabe señalar que el valor de estos términos en las proposiciones (4) y (5) se ve delimitado debido a que se encuentran en

¹² Zirin (1980) plantea que el término φωνή hace referencia al aspecto físico de la sonoridad, de modo que στοιχεῖον, συλλαβή, ὄνομα, ῥῆμα, λόγος son todos φωνή, aunque cada uno con sus particularidades. Sin embargo, me parece que, en *Int.* 16a 3 así como en *De an.* 420b, Aristóteles pone de relieve el rasgo del contenido significativo, de tal suerte que parece más pertinente interpretarlo en estos casos, por lo menos, como referido a unidades significativas.

relación con el término παθήματα, que sin duda constriñe el significado de φωναί y τὰ ἐν τῇ φωνῇ a segmentos de cadena de fonemas que conforman una unidad léxica. Esto es:

- (4) Los segmentos de cadena de fonemas que conforman una unidad léxica (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) son símbolos (σύμβολα) de las afecciones del alma (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα).
- (5) Los segmentos de cadena de fonemas que conforman una unidad léxica (φωναί) son primordialmente signos (σημεῖα) de las afecciones del alma (παθήματα τῆς ψυχῆς).

2. El aspecto psíquico del lenguaje humano

En el apartado anterior, se han discutido las cuestiones acerca de los elementos del lenguaje humano —y de su representación gráfica— que pertenecen a un orden físico, a saber, los sistemas de escritura y el aspecto sonoro de las lenguas. En este último, Aristóteles distingue dos niveles lingüísticos íntimamente unidos, el fonético-fonológico, que se abordó en el apartado anterior, y un nivel léxico-semántico en el que interviene también el proceso cognitivo, como se observa en (4) y (5).

La primera cuestión que se debe plantear aquí es si la afirmación contenida en la proposición (4) es equivalente a (5). Pues, si bien se pueden interpretar como idénticas, existen algunas diferencias de detalle en la terminología y los sintagmas utilizados por el Estagirita:

	(4)	(5)
(a)	τὰ ἐν τῇ φωνῇ	φωναί
(b)	Σύμβολα	σημεῖα
(c)	τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα	παθήματα τῆς ψυχῆς

Para las expresiones contenidas en el inciso (a), se concluyó en el apartado anterior que, si bien existe diferencia en su construcción sintáctica (pues en τὰ ἐν τῇ φωνῇ el núcleo del sintagma queda sólo implícito), ambas remiten a los mismos contenidos conceptuales; de modo que, en la

primera sección de este apartado, se abordarán los términos del inciso (b) σύμβολα y σημεῖα, de cuyo empleo anterior a Aristóteles se hará una breve revisión histórica, para después considerar las posiciones tomadas al respecto en Kretzmann (1974), por ser éste el estudio que desarrolla con mayor detalle el problema; y la segunda sección se enfocará en un análisis de las expresiones correspondientes al inciso (c), que se completará en el capítulo 3 de este trabajo, que versa sobre la relación entre el proceso de adquisición del conocimiento y el proceso del lenguaje.

I

Los términos σύμβολα y σημεῖα son cruciales para la interpretación del pasaje *Int.* 16a 3-9, de hecho, el sentido que la tradición ha atribuido a este pasaje descansa en gran medida en la traducción de Boecio, que vertió ambos con el vocablo latino *notae*. Sin embargo, una revisión acerca del uso de los dos términos revela diferencias sutiles entre ellos, por más que ambos pertenezcan a un mismo ámbito semántico.

Los vocablos griegos derivados del tema σημα- aparecen, en primer lugar, circunscritos al campo de las antiguas prácticas de orden ritual, mántico y profético. Ahora bien, aunque de esta esfera de la cultura griega no se conservan tratados técnicos, tenemos una cierta abundancia de testimonios sobre ella en la literatura y la filosofía¹³. No obstante, en las fuentes que dan testimonio del arte adivinatorio griego, tanto σῆμα como σημεῖον aparecen como un mecanismo de mediación entre la esfera humana y la divina, un vínculo que permite establecer la comunicación entre un orden superior y uno inferior; pues el lenguaje de los dioses y el de los hombres no es el mismo, sino que los dioses se sirven de los sonidos del lenguaje humano para

¹³ La falta de testimonios técnicos sobre esta materia se debe, probablemente, a que en la cultura griega había una disociación entre la escritura y la semiótica, pues, a diferencia de otros sistemas de escritura que conocieron una larga evolución en el seno de una misma civilización, como el cuneiforme sumerio-acadio o el jeroglífico egipcio, el alfabeto griego nació ligado de manera indisoluble a la representación de la lengua, debido a que se formó a raíz de la adaptación de sistemas fonográficos ya bastante avanzados.

codificar sus mensajes y poder transmitirlos a los hombres¹⁴; de ahí que los oráculos sólo sean inteligibles para aquellos que poseen el conocimiento necesario para decodificar los mensajes divinos. Es así que, cuando se encuentra el verbo σημαίνω relacionado con los oráculos, no tiene el mero valor de significar, sino, más bien, de dar indicios o señalar algo a través de un lenguaje obscuro y ambiguo, como atestigua el siguiente fragmento de Heráclito (22B 93 DK):

ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

El soberano cuyo oráculo está en Delfos no anuncia ni oculta, sino que indica veladamente.

En otras palabras, los oráculos contenían un significado literal en el que se escondía un significado cifrado o simbólico, que tenía que ser adecuadamente decodificado para llegar al verdadero mensaje de la divinidad¹⁵. Una consecuencia de dicha opacidad semántica de los oráculos —cuyo mensaje solía estar cifrado en forma de enigma compuesto por secuencias de versos hexamétricos de ambigua interpretación— se ve en el hecho de que, en ciertas ocasiones se entablaba una interacción dialéctica entre dioses y hombres a través de ellos, como se observa en un pasaje de Heródoto (VII 140-141), en el que se narra que, durante la invasión persa bajo las órdenes de Jerjes, los atenienses acudieron al oráculo de Delfos para conocer el destino que les esperaba por haber opuesto resistencia al invasor; cuando la pitonisa les vaticinó la destrucción total de su pueblo en una forma más bien enigmática, los atenienses, preocupados y desconsolados, volvieron al recinto para pedir a la divinidad un oráculo menos fatídico, que se materializó en un nuevo responso que concedía la supervivencia del pueblo ateniense¹⁶.

¹⁴ Manetti (1993, 15). Véase también el primer apartado del Capítulo I.

¹⁵ Manetti (1993, 17-19).

¹⁶ Manetti (1993, 32-33).

A este respecto es importante señalar que los signos adivinatorios no eran concebidos por los griegos como convencionales, ni siquiera en casos como el de la lectura de signos augurales en las entrañas de las víctimas, campo en el que se llegó a constituir un sistema artificial de interpretación. En efecto, como signos inspirados por la divinidad, no cabía duda de que guardaban una relación natural que sólo algunos hombres eran capaces de conocer, tal como sucede por ejemplo con los síntomas de las enfermedades, los cuales, a pesar de ser manifiestos para todos, no revelan su significado profundo más que a quienes tienen la capacidad de reconocerlos.

Por dicha razón, en el campo de la medicina griega se encuentran también abundantes testimonios de tales prácticas de decodificación semiótica de los signos visibles de las enfermedades (es decir, de sus síntomas). Éstas, junto con las prácticas de formulación e interpretación de oráculos descritas un poco antes, fueron la base para el desarrollo de teorías semióticas en el ámbito de la filosofía y de la retórica, a tal grado que, en varios tratados relativos a estas disciplinas, aparecen ejemplos tomados de la ciencia médica. A diferencia del arte adivinatorio, el arte médico fue bastante documentado en Grecia, cuya principal fuente está en el *Corpus Hippocraticum*, una colección de textos de varios autores que data, principalmente, de los siglos V y IV a. C., la cual ofrece una gran cantidad de textos sobre las teorías y las prácticas médicas de la antigüedad. En estos tratados aparece ya un modelo semiótico con una estructura definida —y que, además, admitía una comprobación empírica—, que se puede expresar de la siguiente forma: “si p , entonces q ”, donde la prótasis funge como signo de la apódosis¹⁷.

¹⁷ En el arte adivinatorio mesopotámico se encuentra ya un modelo de implicatura, en el que a partir de un hecho o fenómeno patente, se puede inferir la existencia de uno oculto, es decir que presentaba también la estructura “si p , entonces q ”; aunque, es importante señalar que en la mayoría de sus primeros tratados no existía una conexión lógica entre la prótasis y la apódosis; esto se dio sólo en los tratados más tardíos, cuando comenzaron a usar un método deductivo para interpretar los signos adivinatorios, el cual estaba basado en un complejo sistema artificial. Cf. Manetti (1993, 1-14).

Este modelo constituye, pues, un antecedente del razonamiento formal o λογισμός, e incluso se podría decir que es ya un tipo de λογισμός, pues no se trata de relaciones aleatorias o cimentadas en sistemas artificiales, sino de relaciones causales que se infieren de la observación de fenómenos fisiológicos¹⁸. Por otra parte, aunque el modelo semiótico del arte adivinatorio (μαντεύειν) difiere en gran medida de la operación de inferencia a partir de señales visibles —es decir, el τεκμαίρεσθαι de la ciencia médica—, tanto en el contenido como en el funcionamiento, se debe señalar que, durante mucho tiempo, el arte médico formó parte de las prácticas adivinatorias. Esto lo demuestra la figura del médico-vidente (ιατρόμαντις), que se dedicaba a buscar las causas divinas y ocultas de la enfermedad, de lo que queda todavía un testimonio muy famoso en las prácticas curativas sobrenaturales atribuidas a personajes como Pitágoras y Empédocles, que implican también el uso de capacidades adivinatorias y terapéuticas más allá del alcance y de la comprensión del hombre común¹⁹.

Más adelante, en Platón, se encuentra también el uso del verbo σημαίνω ligado al arte adivinatorio, o mejor dicho, a la comunicación entre la esfera de lo divino y la esfera de lo humano; además de aparecer ligado en ciertos contextos al verbo δηλόω (mostrar o develar), también se encuentran en ese ámbito semántico los sustantivos σημείον y τεκμήριον, ambos referidos a todo objeto, fenómeno o suceso, a partir del cual se puede inferir otro, de modo que, también aquí, hay una estructura de implicación inferencial: “si *p*, entonces *q*”²⁰. Así por ejemplo, en el caso de los ὀνόματα o segmentos denominativos del lenguaje humano (σημείον τῆς φωνῆς)²¹ formados por signos sonoros, éstos muestran la esencia de las cosas a que se refieren, en lo que radica una de las grandes diferencias entre el signo lingüístico platónico y el

¹⁸ Manetti (1993, 36-37).

¹⁹ Manetti (1993, 39).

²⁰ Manetti (1993, 53-69).

²¹ Plat. *Sof.* 262a.

aristotélico, pues para Platón los sonidos que conforman el lenguaje humano parecen ser motivados, es decir, guardan una relación natural con su referente, mientras que, para Aristóteles, el signo lingüístico es de orden convencional.

No obstante las diferencias teóricas de estos dos filósofos, el Estagirita utiliza el término *σημεῖον* en un sentido muy similar al descrito en las líneas anteriores, es decir como el indicio de la existencia de un objeto (*πρᾶγμα*), fenómeno o suceso. Sin embargo, a diferencia del ámbito médico y del sistema filosófico platónico, en Aristóteles hay un contraste entre los términos *σημεῖον* y *τεκμήριον*, dado que éste último aparece en sus tratados de lógica y retórica como un elemento central del entimema argumentativo, pues lo usa para referirse al término medio de un silogismo que da como resultado un razonamiento inequívoco²²; en cambio, *σημεῖον* es el término medio que puede dar lugar a una conclusión verdadera, pero no necesaria. Por ejemplo, el tener leche en el pecho es *τεκμήριον* de haber dado a luz; en cambio, estar pálida no es *τεκμήριον* de haber dado a luz, sino tan sólo *σημεῖον* de haber dado a luz, pues no se trata de un signo o síntoma exclusivo del parto. En otras palabras, se puede tomar en general *τεκμήριον* como ‘prueba’ y *σημεῖον* como ‘indicio’²³. De lo anterior, resulta claro que ninguno de los dos vocablos está relacionado con el ámbito lingüístico, por lo menos no de manera directa, sino que ambos vocablos se circunscriben a una teoría semiótica más general. En este sentido, parece lógico inferir que el Estagirita distinguía la significación lingüística del resto de la interpretación semiótica²⁴.

Según lo expuesto, se puede afirmar que, en la proposición (5) “los sonidos articulados (*φωναί*) son primordialmente indicios (*σημεῖα*) de las afecciones del alma (*παθήματα τῆς*

²² Véase Arist. *APr.* 72a; *Rh.* 1357b 4; *Rh.* 1402b 19.

²³ Cf. Manetti (1993, 77-84). *APr.* 70a-b. Cabe señalar que, en *De An.*, II 424a 17-24, aunque no aparece con un valor tan delimitado, es evidente que designa un vínculo natural o motivado.

²⁴ Cf. Kretzmann (1974, 7); Manetti (1993).

ψυχῆς)”, Aristóteles conserva el significado que Platón atribuía a σημεῖον, como una señal o indicación capaz de mostrar otra cosa. La diferencia en el uso que del término σημεῖον hacen los dos, radica en que, para Platón, se trata de un signo que, por una conexión natural, revela la esencia de otra cosa, mientras que, para el Estagirita, es simplemente un indicio de otra cosa, pero no es un signo inequívoco o infalible, como se mostró en el ejemplo anteriormente presentado de la palidez que puede indicar diferentes cosas. Así pues, por su uso y sentido se puede conectar el término σημεῖον con el verbo δηλόω, de tal suerte que, en *Int.* (16a 31), cuando Aristóteles explica que “los sonidos de las bestias también denotan (δηλόω) algo”, es probable que se refiera a que los sonidos de las bestias también son indicios de las afecciones del alma, y más específicamente de aquellas afecciones del alma en las que no interviene el intelecto, sino que están en relación con la percepción sensible o bien con las emociones. Hasta aquí parece válida la postura Kretzmann (1974, 8) de que Aristóteles utiliza el término σημεῖα en *Int.* 16a 3-9 para expresar que entre un sonido articulado y una afección del alma existe un vínculo natural y de que, en el pasaje en cuestión, el término σημεῖα se distingue del término σύμβολα justamente por su carácter de signo natural.

Sin embargo, antes de dar una interpretación concluyente para la proposición (5), es necesario analizar el valor del término σύμβολον; el cual designaba originalmente cada una de las dos mitades de un objeto, que eran separadas de manera deliberada con la finalidad de que, más adelante, el ajuste perfecto de las dos partes se convirtiera en una marca de identidad, es decir, que quien portaba una de las mitades en cuestión podía comprobar que era la persona que había celebrado un pacto (o su representante autorizado) o la que tenía derecho a una garantía o a una prestación; de ahí que, más tarde, se usara con el sentido de tratado, contrato o garantía²⁵; a partir

²⁵ Hdt. 6, 86; Plat. *Smp.* 191d.

de dichos sentidos, desarrolla desde antiguo el valor de presagio divino o portento²⁶, de donde deriva su uso en el sentido de código secreto, contraseña, consigna e incluso señal²⁷.

H. Bonitz (1980, art. σύμβολον), distingue en Aristóteles tres significados para el término σύμβολον, a saber, (i) parte o porción, (ii) pacto y (iii) sinónimo de σημείον. Es innegable que esta distinción es de gran utilidad para la comprensión de los pasajes citados; sin embargo, también es innegable que, entre dichos valores, no hay una diferencia de fondo, sino que todos ellos son en realidad una extensión semántica del significado etimológico de σύμβολον que se mencionó en el párrafo anterior.

Así pues, cuando Aristóteles usa σύμβολον con el valor (i) de parte o porción, se refiere específicamente a una de las dos mitades que conforman una unidad, como se observa en *Pol.* 1294a 35, donde se explica que la república (πολιτεία) ha de formarse de una parte de la democracia y de otra de la oligarquía²⁸; asimismo en *De Generatione Animalium* (722b 10-11) se da un uso análogo del término σύμβολον cuando el Estagirita expone la teoría de Empédocles sobre la reproducción de los animales, la cual consiste en que cada uno de los dos progenitores (el macho y la hembra) aporten una mitad del nuevo ser y a cada una de ellas se la llama σύμβολον²⁹. De modo que, Aristóteles utiliza en ocasiones el término σύμβολον para remitir a cada una de las dos mitades que integran un todo unitario³⁰.

²⁶ A. Ag. 144; Arq. 44.

²⁷ Ar. Plt. 278, Eur. *Ion* 1386.

²⁸ Cf. *Pol.* IV 9, 1294a 30 y ss.: τίνα δὲ τρόπον γίνεται παρὰ δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν ἢ καλουμένη πολιτεία, καὶ πῶς αὐτὴν δεῖ καθιστάναι, λέγωμεν ἐφεξῆς τοῖς εἰρημένοις. ἅμα δὲ δῆλον ἔσται καὶ οἷς ὀρίζονται τὴν δημοκρατίαν καὶ τὴν ὀλιγαρχίαν: ληπτέον γὰρ τὴν τούτων διαίρεσιν, εἴτα ἐκ τούτων ἀφ' ἑκατέρας ὥσπερ **σύμβολον** λαμβάνοντας συνθετέον.

²⁹ Cf. GA, I, 18, 722b 8-12: διὸ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἔοικεν, εἴπερ οὕτω λεκτέον, μάλιστα λέγειν ὁμολογούμενα τούτῳ τῷ λόγῳ [τό γε τοσοῦτον, ἀλλ' εἴπερ ἑτέρα πη, οὐ καλῶς]: φησὶ γὰρ ἐν τῷ ἄρρени καὶ τῷ θήλει οἶον σύμβολον ἐνεῖναι, ὅλον δ' ἀπ' οὐδετέρου ἀπιέναι, ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις, ἡ μὲν ἐν ἀνδρός ...

³⁰ En el resto de los pasajes citados por Bonitz (1980, art. σύμβολον, 1ª parte), también aparece el término σύμβολον con el significado expuesto en este párrafo. Cf. *Met.* II 4, 360a 26; *EE*, VII 5, 1239b 31; *GC*, II 4, 331a 24 y 34; 5, 332a 32.

La segunda acepción que da Bonitz para σύμβολον es la de (ii) pacto, en la cual resulta todavía más transparente su significado etimológico; pues, según se explicó, σύμβολον hacía referencia a cada una de las mitades de un objeto que conservaban los participantes de un contrato. Por ello, no parece extraño que el filósofo designe con este término al propio contrato o pacto celebrado³¹.

Respecto a la acepción (iii) de σύμβολον como sinónimo de σημεῖον, es probable que Bonitz esté siguiendo la lectura de Boecio sobre el *De Interpretatione*³², pues, de los siete pasajes que presenta en este apartado, tres pertenecen a ese tratado (*Int.* 16a 4; 24b 2 y 16a 28) y son congruentes con la traducción de Boecio; asimismo ofrece otras dos citas que están claramente relacionadas con cuestiones del lenguaje (*Ref. Sof.* 165a 8; *SS* 437a 15). En este sentido, se podría puntualizar que Bonitz, al igual que hizo Boecio, considera que, en las cuestiones del lenguaje, Aristóteles utiliza de manera indistinta los términos σημεῖον y σύμβολον. La pregunta que surge de aquí es: ¿cuál es la definición de estos términos en los casos mencionados? Ciertamente no se trata de la definición etimológica de σημεῖον ni de la que el Estagirita presenta en *A. Pr.* 70a-b, como tampoco se trata de las diferentes acepciones de σύμβολον que se indicaron en los párrafos anteriores. Se trataría en todo caso de un concepto que reúne los rasgos significativos de ambos términos (σημεῖον y σύμβολον), esto es, un signo que tiene su origen en la convención.

Así pues, a partir de la revisión realizada sobre los distintos valores de σημεῖον y σύμβολον, surgen dos posibles lecturas del pasaje *Int.* 16a 3-9: la sugerida por Boecio, según la cual dichos términos son utilizados como sinónimos, y una propuesta más reciente, cuyo representante más destacado es Kretzmann, que sostiene que el Estagirita reconocía dos especies

³¹ Cf. Bonitz (1980, art. σύμβολον, 2ª parte).

³² Cooke (1938), por su parte, en la versión de dicho tratado aristotélico publicada en la serie Loeb, traduce el término σύμβολα por “symbols” o “signs” y el de σημεῖα por “signs”.

de vínculo entre los sonidos articulados y las afecciones del alma, uno natural (σημεῖον) y otro convencional (σύμβολον). En torno a estas dos posturas versarán los siguientes párrafos, en los que se hará un análisis de la argumentación de Kretzmann, así como del estudio lexicológico de Bonitz, quien, como se dijo antes, continúa la interpretación de Boecio.

La tesis de Kretzmann supone que en *Int.* 16a 3-9 no existe una teoría general del significado ni siquiera en forma esquemática, ya que, según explica, dentro del pasaje en cuestión no hay ninguna mención o alusión sobre algún tipo de relación directa o indirecta entre los sonidos articulados y los objetos del mundo³³. El primer argumento que ofrece para sustentar tal postura es, justamente, la distinción entre σύμβολον y σημεῖον que encuentra en Aristóteles y en otros autores anteriores, según la cual el primer término se aplica a un signo artificial y el segundo a uno natural; dicho argumento se refuerza por medio de una limitación de la analogía entre los sintagmas τὰ γραφόμενα y τὰ ἐν τῇ φωνῇ, pues cuando se los compara, es evidente que ambos son signos de carácter convencional, τὰ γραφόμενα respecto de los sonidos articulados y τὰ ἐν τῇ φωνῇ respecto de las afecciones del alma. En cambio, la analogía se viene abajo si, en lugar de aplicar una relación de carácter convencional, se piensa en un vínculo natural (σημεῖα), pues, como expone Kretzmann, los sonidos pueden ser un síntoma de alguna afección del alma, pero las letras no pueden ser síntoma ni indicio de los sonidos articulados, pues para la escritura ni siquiera es necesaria la presencia de aquellos, además de que ésta perdura en el tiempo tras el momento inicial de su producción³⁴. En otras palabras, Kretzmann parece sugerir que, en *Int.* 16a 3-9, la primera parte del pasaje plantea una analogía entre las grafías y los sonidos articulados en tanto signos convencionales; mientras que, en la segunda parte, se presenta una analogía entre los sonidos articulados y las afecciones, en tanto signos naturales o bien, síntomas de otra cosa.

³³ Kretzmann (1974, 5).

³⁴ Kretzmann (1974, 5- 8).

Hasta aquí, la argumentación respecto a la distinción entre los términos σύμβολον y σημεῖον resulta bastante convincente para el pasaje que estamos analizando en detalle. Sin embargo, más adelante en el mismo tratado hay dos pasajes en que es innegable que ambos términos se refieren a un mismo concepto; en primer lugar, en *Int.* 16a 19-28, se dice acerca del nombre:

Ὅνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μὴδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον [...] τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἐστὶν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον·

Así pues, el nombre es un segmento de cadena de fonemas significativo por convención que no tiene la categoría de tiempo, ninguna de cuyas partes es significativa por separado. [...] <El nombre tiene significado> por convención, ya que, entre los nombres, no hay ninguno que lo sea por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en signo.

En esta cita, aducida por Bonitz como prueba del uso sinónimo de los términos en cuestión, Aristóteles da a σύμβολον de manera explícita el significado de signo basado en la convención, pues se entiende que todo nombre (ὄνομα) debe ser un σύμβολον y todo σύμβολον implica por necesidad una convención. De modo que, conforme a este pasaje y a *Int.* 16a 3-9, no cabe duda de que σύμβολον mantiene en todo el tratado su valor de signo por convención. En cambio, determinar los alcances del término σημεῖον es una tarea más complicada, ya que su significado parece oscilar entre el valor de 'indicio' o 'signo' basado en una conexión natural y el de 'símbolo', como se ve en el mismo tratado aristotélico, pocas líneas más adelante (*Int.* 16b 6-8), donde define el vocablo ῥῆμα (verbo) de manera análoga a ὄνομα (nombre), pero esta vez se utiliza el término σημεῖον en el lugar y con el mismo valor que tiene σύμβολον en el otro caso:

Ῥῆμα δέ ἐστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρὶς, καὶ ἔστιν ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημείων.

Y el verbo es aquello que significa el tiempo, ninguna de cuyas partes significa por separado, y es siempre un signo de las cosas dichas respecto de otro.

De las dos citas anteriores, se sigue que ῥῆμα (verbo) es un signo del mismo orden que ὄνομα (nombre), sólo que, a diferencia de éste último, el verbo es capaz de indicar también la categoría de tiempo; es decir, que con estos pasajes queda demostrado que Aristóteles, en algunas ocasiones usaba de manera indistinta los términos σύμβολον y σημείον. Sin embargo, Kretzmann no concede demasiada importancia a esta cuestión y argumenta que, a pesar de que en estos lugares del *De Interpretatione* está atestiguada la sinonimia de estos vocablos, dicha equivalencia no vale para el pasaje *Int.* 16a 3-9; pues, según explica, el hecho de que el Estagirita use dos términos distintos en oraciones contiguas, aunado a la analogía entre las grafías y los sonidos articulados, indica que no se trata de dos términos para un mismo concepto, sino que la diferencia de vocablos refleja también una diferencia en los conceptos³⁵.

Así pues, según esta postura, Aristóteles toma el sentido etimológico de σύμβολον en la proposición (4) “los sonidos articulados (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) son símbolos (σύμβολα) de las afecciones del alma (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα)”, en tanto que existe una relación asociativa directa entre los sonidos articulados y las afecciones del alma, cimentada en una convención; en otras palabras, los sonidos, gracias a dicha convención, pueden representar o tomar el lugar de las afecciones del alma, del mismo modo en que las grafías pueden tomar el lugar de los sonidos articulados. Respecto a este punto, existe consenso entre la interpretación tradicional y la de Kretzmann, pues ambas posturas aceptan que el σύμβολον sólo se convierte en tal por medio de

³⁵ Kretzmann (1974, 7, n.10).

la convención (κατὰ συνθήκην) de que cierta afección del alma sea representada en la realidad sonora por cierto sonido articulado; en este sentido, Aristóteles rompe con la idea platónica de que el nombre revela la esencia de la cosa, pues el nombre está en lugar de la afección del alma. Ahora bien, es importante notar que, si bien los sonidos articulados están en lugar de las afecciones del alma, las afecciones del alma nunca están en lugar de los sonidos articulados, del mismo modo que los sonidos articulados no pueden estar en lugar de las grafías, pues las grafías constituyen un código con el que se pueden representar los sonidos, pero no al revés³⁶.

La diferencia que con respecto a la lectura tradicional del pasaje —desde Boecio— presenta la hipótesis de Kretzmann concierne al significado con que el término σημεῖον aparece en *Int.* 16a 3-9, ya que su interpretación implica que la proposición (5) no es una reformulación de la proposición (4); sino que en (5) el Estagirita establece una relación natural o motivada entre los sonidos y las afecciones del alma, mientras que en (4) señala una relación de carácter convencional entre dichos elementos. Asimismo, Kretzmann (1974, 7) sugiere también una nueva lectura del adverbio πρώτως que aparece en la proposición (5), la cual propone que dicho adverbio subraya la primacía de la relación motivada sobre la relación convencional, a diferencia de la interpretación tradicional que, según explica, señalaba la primacía de cualquier relación semántica entre los sonidos y las afecciones del alma sobre cualquier relación entre las afecciones del alma y los objetos del mundo. Así pues, en esta nueva lectura del pasaje, las proposiciones (4) y (5) pueden interpretarse como dos etapas distintas del proceso significativo del lenguaje, donde (5) indicaría el hecho de que, tal como en el caso de los animales, los hombres producen sonidos motivados por impresiones dejadas en el alma por la percepción sensorial o bien por las emociones, como se discutirá en el Capítulo 3. Dichos sonidos no poseen un contenido

³⁶ Kretzmann (1974, 6-7).

significativo, sino hasta el momento en que se liga un sonido particular a una afección del alma particular por medio de la convención; cuando sucede esto se obtiene como resultado un σύμβολον. Lo anterior conduce a reformular así (4) y (5):

(4) Los segmentos de cadena de fonemas que conforman una unidad léxica (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) son primordialmente indicios (σύμβολα) de las afecciones del alma (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα).

(5) Los segmentos de cadena de fonemas que conforman una unidad léxica (φωναί) son primordialmente indicios (σημεῖα) de las afecciones del alma (παθήματα τῆς ψυχῆς).

Hasta aquí, aunque ambas posturas, la tradicional y la ofrecida por Kretzmann, presentan argumentos válidos para sostener su interpretación, ninguno es concluyente y, de hecho, tampoco están en oposición; en todo caso, aceptar una distinción fina entre σύμβολον y σημεῖον sólo aporta elementos para afirmar que la teoría aristotélica es más amplia de lo que había considerado Boecio, pero sin invalidar la lectura de éste último. Ahora bien, para concluir este análisis, es necesario considerar el contenido conceptual de los sintagmas (c) παθήματα τῆς ψυχῆς y τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα, para luego confrontarlo con los valores del binomio terminológico (b) σύμβολον y σημεῖον.

II

Ciertamente, el uso del término παθήματα dentro de este pasaje representa una dificultad no menor para el intérprete, debido a la ambigüedad semántica del vocablo. Así pues, Ackrill sugiere en su comentario que, probablemente, Aristóteles trataba de referirse a las imágenes mentales que se originan gracias a la facultad sensorial y que, en este sentido, resulta algo desafortunado que, más adelante, en *Int.* 16a 10, se identifique este mismo concepto con el término νοήμα³⁷:

³⁷ Ackrill (1963, 113).

ἔστι δ', ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, ὅτε δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ·

Tal como, algunas veces, un pensamiento en el alma no tiene verdad ni falsedad, pero otras es necesario que le sea atribuido uno de los dos valores, del mismo modo también sucede con los segmentos de cadena de fonemas que conforman una unidad³⁸.

El planteamiento de esta analogía se basa en que, puesto que los sonidos articulados son símbolos de las afecciones del alma, llamadas aquí νοήματα, ambos se comportan de manera semejante respecto a las comprobaciones de orden veritativo; en otras palabras, ni los elementos léxicos ni sus referentes son susceptibles de ser calificados como verdaderos o falsos por sí mismos, sino sólo cuando en conjunción con otros elementos léxicos conforman una unidad mayor.

Sin embargo, sobre esta cuestión, Kretzmann puntualiza la crítica de Ackrill sobre el uso inadecuado del término νοήμα como sinónimo de πάθημα, y propone que, de hecho, el Estagirita se refiere a conceptos distintos con cada uno de los dos vocablos. Para demostrar lo anterior, Kretzmann se sirve de *De anima* (403a 2ss.) –donde se enlista la ira (ὀργίζεσθαι), el valor (θαρρεῖν), el deseo (ἐπιθυμεῖν), así como la percepción (αἰσθάνεσθαι) y el intelecto (νοῦς), como afecciones del alma³⁹– para afirmar que la proposición (6) “las afecciones del alma (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα) son simulacros (ὁμοιώματα) de los objetos de la realidad (πράγματα)” sólo se

³⁸ *Int.* 16a 10-12.

³⁹ *De An.* 403a 2 y ss.: ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς· τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ῥάδιον δέ. φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αἰσθάνεσθαι, μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν·

puede explicar si se considera que, en este pasaje, Aristóteles se refiere a la percepción con el término *παθήματα*⁴⁰.

El inconveniente que presenta la lectura de Kretzmann es que la percepción sensible pertenece a los particulares; mientras que, en su mayoría, los elementos del lenguaje tendrían que estar en relación con conceptos universales. En este sentido, me parece que, precisamente, Aristóteles utiliza el término *παθήματα* para señalar diferentes procesos dentro de la adquisición del conocimiento, a saber, la percepción y la intelección, los cuales son, a su vez, necesarios para el lenguaje. Así pues, en la proposición (6), *παθήματα* se puede referir a la percepción (que es siempre de objetos particulares), pero esto no puede darse en (4) “los sonidos (*τὰ ἐν τῇ φωνῇ*) son símbolos (*σύμβολα*) de las afecciones del alma (*τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα*)”, ya que, si fuera el caso de entender así, no se sostendría de ninguna manera el rasgo de convencionalidad; de modo que en (4) parece más pertinente interpretar *παθήματα* como pensamientos (*νοήματα*), que remite al ámbito de los universales.

Sobre esta distinción en el matiz semántico de *παθήματα* en los sintagmas en cuestión, Scott Carson (2003, 321) hace una precisión muy relevante sobre la fina variación de significado entre *τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα* y *παθήματα τῆς ψυχῆς*, puesto que, en griego, el dativo denota lugar en el espacio, mientras que el genitivo se utiliza cuando un sustantivo modifica a otro sustantivo; de modo que *παθήματα τῆς ψυχῆς* podría estar denotando un proceso relativo a la percepción, en tanto que hay un objeto externo que ejerce una acción sobre el alma, mientras que *τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα* puede referirse más bien a los pensamientos, ya que se trata de una afección que no está ocurriendo como proceso perceptivo, sino de un resultado ya elaborado que tiene una localización dentro del alma.

⁴⁰ Kretzmann (1974, 9).

En el siguiente capítulo se abordará más detalladamente el proceso de la adquisición del conocimiento en relación con los procesos del lenguaje; mientras tanto, para concluir el análisis semántico de los términos usados en *Int.* 16a 3-9⁴¹, me parece necesario retomar la cuestión de la probable validez de una sinonimia entre *σύμβολα* y *σημεῖα*, así como hacer una reformulación final, tomando en cuenta los aspectos analizados, de las siete proposiciones en que se analizó el pasaje del *De Interpretatione* presentado al principio del capítulo.

Como se mencionó en el apartado anterior, Kretzmann propuso que, en *Int.* 16a 3-9, el término *σημεῖα* tiene un valor distinto del término *σύμβολα*, pues el primero denotaría un signo natural. De este modo, (5) “los sonidos (*τὰ ἐν τῇ φωνῇ*) son primordialmente signos (*σημεῖα*) de las afecciones del alma (*τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα*)” debería ser interpretada en el sentido de que los sonidos articulados tienen un vínculo natural con las afecciones del alma, tal y como sucede con los sonidos que produce el resto de los animales, pues estos son indicios de algunas afecciones del alma, principalmente aquellas relacionadas con la percepción o las emociones. No obstante, al considerar lo discutido en la primera sección de este capítulo sobre los sonidos articulados, esto es, que incluso los elementos que conforman la cadena hablada son elementos basados en la convención, aunado a lo dicho un poco antes sobre el valor de *τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα*, me parece necesario descartar la posible interpretación de *σημεῖα* como “signos naturales” en el pasaje en cuestión, por lo que me inclino por aceptar la postura tradicional, en la que resulta prácticamente un sinónimo de *σύμβολα*.

⁴¹ El término *ὁμοιώματα* se abordará en el siguiente capítulo como un elemento dentro de los procesos de la percepción y de la adquisición del conocimiento.

3. El signo lingüístico en Aristóteles

A partir de lo que se ha discutido en este capítulo, se tienen ya los elementos para reconstruir el modelo de signo lingüístico aristotélico, por lo que, en aras de realizar dicha tarea, me parece necesario exponer previamente el modelo saussureano de signo lingüístico, de tal forma que sirva para sopesar la validez de mi interpretación de *Int.* 16a 3-9 como una teoría de la significación lingüística. Esta elección responde al hecho de que con Saussure se inaugura una nueva etapa en el estudio del lenguaje, en la que la lengua se concibe como un sistema de signos que constituye un todo coherente en el que cada elemento es solidario con todos los demás.

I

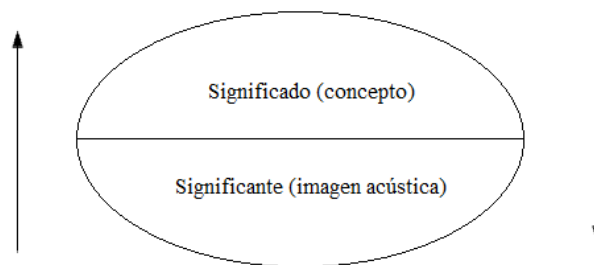
Los estudios anteriores a Saussure se centraban en la reconstrucción del indoeuropeo, o bien, de los estados más antiguos de las lenguas que de él surgieron, es decir, en el estudio del aspecto histórico de las lenguas. Saussure, en cambio, propone privilegiar el estudio sincrónico de las lenguas, a partir del cual se pueda llegar a una mayor comprensión del lenguaje humano. En otras palabras, la propuesta del ginebrino se desarrolla en torno a la idea de la lengua como sistema de signos.

Así pues, con el *Curso de lingüística general* de Saussure (1916) publicado por sus alumnos Bally y Sechehaye se inauguró una nueva disciplina basada en un modelo de signo lingüístico. Saussure rechaza de manera absoluta que la lengua sea una especie de diccionario, en el que cada término se corresponde unívocamente con un referente. En efecto, la producción de enunciados verbales por parte de un hablante implica, por un lado, tanto el conocimiento del vocabulario de una lengua y el significado de las palabras individuales como el de las reglas de funcionamiento o estructura interna del código que determina las formas posibles de sus combinaciones; por otro, el proceso de significación de los enunciados es mucho más complejo

que un simple proceso de nomenclatura o de suma de sentidos parciales de las palabras que los componen.

El signo lingüístico, según Saussure, está formado por un *significado* (concepto) y un *significante* (imagen acústica), con una relación entre estos dos elementos que pertenece al ámbito psíquico, es decir que en este vínculo no intervienen los objetos concretos. El significado, por su parte, es un elemento de carácter abstracto o puramente psíquico; mientras que el significante tiene un doble carácter, psíquico y físico: el aspecto físico se refiere a los sonidos articulados que el emisor profiere y el destinatario percibe, mientras que el psíquico se refiere a la imagen mental que estos sonidos evocan en la mente del oyente. Para clarificar el carácter psíquico del significante, Saussure alude a los diálogos internos que pueden producirse en la cabeza del individuo sin necesidad de emitir ni percibir ningún sonido.

El siguiente esquema tomado del propio *Curso de Lingüística General* ilustra el modelo saussureano de signo lingüístico.



Para Saussure, la relación entre significado y significante es recíproca, indisoluble y arbitraria. Recíproca e indisoluble porque, si bien se les puede caracterizar de manera individual, en términos prácticos, no es posible separar un significado particular de su significante correspondiente; por ejemplo, si separamos el significante 'árbol' del significado al que está ligado, deja de tener valor lingüístico, y viceversa.

La arbitrariedad del signo tiene un lugar preeminente dentro de la teoría saussureana, ya que, junto con la linealidad del significante⁴², constituye uno de los principios del signo lingüístico postulado por el lingüista ginebrino. De acuerdo con Saussure, existe una relación de arbitrariedad entre el significado y el significante debido a que el vínculo entre estos elementos no es natural sino convencional. A este respecto, hay que señalar que, en un artículo que trata sobre la caracterización del signo lingüístico, otro gran lingüista moderno, Émile Benveniste⁴³, advierte una inconsistencia en la teoría de Saussure, puesto que la relación de reciprocidad entre significado-significante impide que exista al mismo tiempo una relación de arbitrariedad. Sería, en términos de Benveniste, una relación necesaria, pues es inevitable que, dentro de la conciencia de un hablante, un significado no implique su contraparte significante y viceversa. De tal suerte, que la arbitrariedad del signo no se refiere al vínculo entre el significado y el significante, sino a la relación entre el signo y su referente.

II

A partir de lo anterior, se pueden equiparar los elementos mencionados por Aristóteles en el *De Int.* 16a 3-9 con aquellos que conforman el modelo saussureano de signo lingüístico. Así pues, los dos elementos que conforman el signo lingüístico saussureano, es decir, *significante* y *significado*, pueden identificarse con los conceptos aristotélicos de τὰ ἐν τῇ φωνῇ “sonidos articulados” y τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα “afecciones del alma” respectivamente. Pues, como se mencionó en líneas anteriores, τὰ ἐν τῇ φωνῇ hace referencia al aspecto sonoro de la lengua. En este contexto, cabe señalar una diferencia del concepto griego τὰ ἐν τῇ φωνῇ respecto del concepto saussureano *significante*: el primero responde únicamente a una realidad física,

⁴² Véase n. 14 del Capítulo 1.

⁴³ Benveniste (1971, 49-55).

mientras que *significante* implica también un aspecto psíquico que, en términos saussureanos, “aparece claramente cuando observamos nuestro propio lenguaje. Sin mover los labios ni la lengua, podemos hablarnos a nosotros mismos o recitarnos mentalmente un poema”⁴⁴. Asimismo, τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα, “afecciones del alma”, se puede identificar con el *significado*, en tanto que ambos conceptos remiten a una realidad de orden completamente psíquico; aunque también existe entre ellos una notable diferencia, pues, para Aristóteles τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα, “afecciones del alma” son ὁμοιώματα “imágenes o simulacros” de τὰ πράγματα “los objetos”, mientras que para Saussure el *significado* es un elemento abstracto que mantiene una relación arbitraria con el *significante* pero sin la intervención del objeto de referencia. En otras palabras, Saussure concibe la significación lingüística como un fenómeno psíquico que no toma en cuenta el referente concreto:

Es <ciertamente> una desgracia que se empiece por mezclar como un elemento primordial <este dato> de *los objetos designados*, que no forman ahí ningún elemento. No obstante, ahí no hay nada más que <el hecho de> un ejemplo mal escogido, y poniendo en lugar de ἦλιος, *ignis*, o *Pferd* alguna cosa como [], nos situamos más allá de esa tentación de remitir a algo externo⁴⁵.

El texto citado explica que el hecho de dar como ejemplo un signo lingüístico que remite a un objeto concreto de la realidad, como «fuego», no demuestra que haya una relación entre el objeto externo y el signo, ya que, cuando se pone como ejemplo un signo lingüístico que remita a un objeto abstracto o a un objeto imaginario, se evidencia que el objeto referido no tiene relevancia dentro del fenómeno lingüístico.

Así pues, aunque no existe equivalencia absoluta entre los conceptos aristotélicos y saussureanos que conforman sus respectivas teorías del signo lingüístico, es evidente que

⁴⁴ Saussure (2011, 102).

⁴⁵ Saussure (2011, 100, n. 38).

comparten rasgos esenciales; me refiero, en el caso de τὰ ἐν τῇ φωνῇ “sonidos articulados” y del *significante* de Saussure, al aspecto sonoro, y, en el caso de τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα “afecciones del alma” y el *significado*, a su carácter psíquico. Además de esto, es preciso mencionar que la relación entre τὰ ἐν τῇ φωνῇ y τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα es bastante semejante a la que existe entre *significante* y el *significado*. A este respecto, Saussure sostiene que los elementos del signo lingüístico “están íntimamente unidos y se requieren recíprocamente”⁴⁶, de manera análoga a como el Estagirita explica el vínculo entre τὰ ἐν τῇ φωνῇ y τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα en *Int.* 16a20-22:

Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον

Así pues, el nombre es una articulación vocal significativa por convención <en la que no hay la categoría de> tiempo, ninguna de cuyas partes es significativa por separado.

y continúa en 16a 27-29:

τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἐστίν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦσιν γὰρ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδὲν ἐστὶν ὄνομα.

<El nombre tiene significado> por convención, ya que, entre los nombres, no hay ninguno que lo sea por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en signo. Pues los sonidos no articulados —como los de las bestias— también expresan algo, ninguno de los cuales es un nombre.

Es decir que para que una cadena de sonidos articulados (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) sea significativa σημαντικὴ y, por tanto, nombre (ὄνομα), debe remitir forzosamente a alguna “afección del alma” (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα); de otro modo no se puede considerar cadena de sonidos articulados

⁴⁶ Saussure (2011, 103).

(τὰ ἐν τῇ φωνῇ), sino simplemente ψόφος “sonido no articulado”. A esta relación de reciprocidad se debe añadir uno de los principios básicos atribuidos al signo lingüístico saussureano: la arbitrariedad. Este principio consiste en que la relación entre significado y significante es inmotivada y está determinada por una convención, prueba de ello es la diversidad de lenguas, por ejemplo, dice: “el significado «bœuf» tiene por significante b-ö-f a un lado de la frontera y o-k-s (Ochs) al otro”⁴⁷. Este principio aparece también en el filósofo Estagirita, como se observa en *Int.* 16a 3-9, donde se hace alusión al mismo argumento de la variedad de las lenguas humanas, así como en *Int.* 16a20-22 y 16a 29-32, pasajes en los que se menciona de manera explícita el carácter convencional de los nombres por medio de la expresión κατὰ συνθήκην.

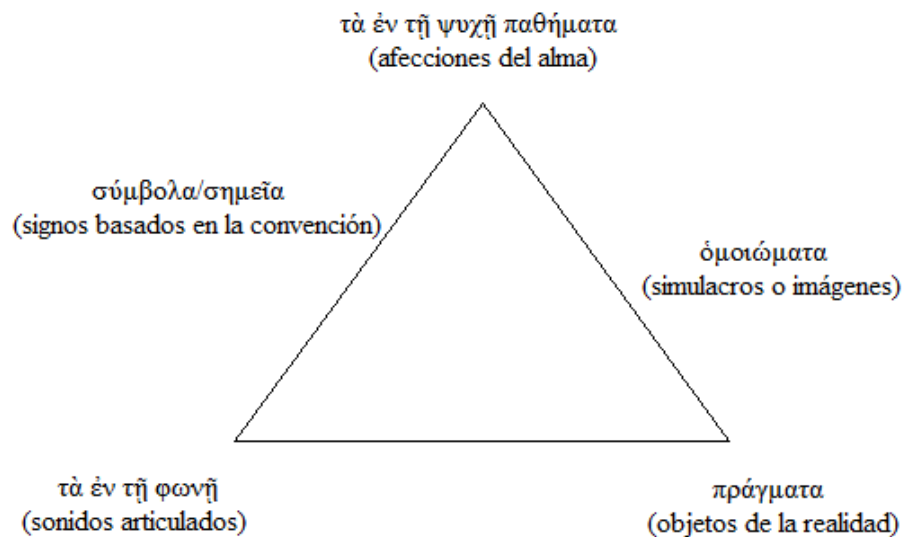
Ahora bien, la cuestión que queda por discutir es si la relación que guardan los objetos con los elementos del signo lingüístico es la misma para Saussure y para Aristóteles. Según la teoría saussureana, el signo en su totalidad guarda una relación de arbitrariedad respecto de su referente; mientras que, para el Estagirita, “las afecciones del alma” son “imágenes o simulacros” de los “objetos”. Es decir que “las afecciones del alma” no son algo totalmente abstracto y amorfo, como el significado, sino, más bien, un concepto que mantiene una semejanza con el objeto a que se refiere. Por lo tanto la relación entre la afección del alma de carácter perceptivo y el objeto concreto no es arbitraria, sino imitativa, por llamarla de alguna manera.

Con base en la interpretación anterior de los pasajes de Aristóteles, se puede establecer una analogía de signo lingüístico en el concepto de τὸ σύμβολον, pues éste, al igual que el *signo* de Saussure es una articulación entre dos elementos, τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα “afecciones del alma” y τὰ ἐν τῇ φωνῇ “sonidos articulados”, el primero, por su carácter totalmente psíquico, equiparable al *significado* y el segundo al *significante*, debido a su aspecto físico.

⁴⁷ Saussure (2011, 47).

Sin embargo, frente a estas coincidencias de Aristóteles y Saussure, encontramos una importante diferencia respecto a la arbitrariedad del signo, pues, como se mencionó arriba, Saussure plantea, aunque de manera velada, que entre el signo lingüístico y sus referentes no existe ningún vínculo natural, es decir que, si bien el signo puede ser representación simbólica de un objeto, dicha representación no es imitativa. En cambio, Aristóteles, a pesar de presentar en su concepto de σύμβολον la idea de representación por medio de la convención, mantiene la postura de que estos conceptos surgen por un proceso conectado con la percepción sensorial, en la que existe una relación de semejanza directa entre lo percibido y lo perceptible.

Así pues, tomando como base el triángulo semiótico de Ogden y Richards⁴⁸, el signo lingüístico aristotélico se puede representar de la siguiente manera:



Como se puede apreciar en el diagrama, el presente capítulo se ha enfocado en la relación convencional entre τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα “afecciones del alma” y τὰ ἐν τῇ φωνῇ “sonidos articulados”. Queda para el siguiente capítulo tratar la cuestión de la relación imitativa entre τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα o “afecciones del alma” y los πράγματα u “objetos de la realidad”, la cual se

⁴⁸ Ogden y Richards (1923, 1-23).

buscará explicar a partir de las teorías aristotélicas sobre el conocimiento y sobre la percepción. Como preámbulo a dichas cuestiones, se presentará a continuación una versión del pasaje *Int.* 16a 3-9 que tome en cuenta los aspectos analizados a lo largo de este capítulo:

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτα.

Así pues, los segmentos de cadena de fonemas que conforman una unidad léxica son signos de las afecciones del alma, y las grafías lo son de los sonidos articulados. Y, tal como los sistemas de escritura no son los mismos para todos, tampoco los sonidos que conforman un inventario fonológico son los mismos; pero las afecciones del alma –de las que los segmentos de cadena de fonemas que conforman una unidad léxica son primordialmente signos– son las mismas para todos, y también los objetos, de los que éstas son simulacros, son los mismos para todos.

CAPÍTULO III.

COGNICIÓN Y LENGUAJE

Abordar una teoría sobre la significación lingüística implica, de manera necesaria, tratar también sobre la teoría del conocimiento que le da fundamento, debido a la relación indisoluble que existe entre ambos procesos. Al respecto, resulta ilustrativo considerar el sentido del muy conocido aforismo de Ludwig Wittgenstein: “Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” (*Tract. log.-phil.* 5.6), que se puede glosar diciendo que sólo somos capaces de conocer aquello que podemos expresar por medio del lenguaje y, al mismo tiempo, sólo somos capaces de expresar aquello que conocemos. En efecto, si bien la adquisición y el desarrollo del lenguaje en los seres humanos pueden ser concebidos como una forma de adquisición específica de conocimiento, el lenguaje una vez interiorizado en el individuo se vuelve él mismo una herramienta indispensable para la adquisición y desarrollo de otros tipos de conocimiento, incluso de aquellos que a primera vista no parecen verbalizables, tanto que sin lenguaje parece excluida la posibilidad de alcanzarlos. Por ello, no resulta raro que Aristóteles, en aras de construir un sistema filosófico coherente y completo, desarrollara también una teoría cognitiva que, partiendo de la percepción sensorial y pasando por varios procesos psicofísicos que expone en diferentes puntos de su obra enciclopédica, se vincula de manera directa con su teoría de la significación lingüística.

Así pues, en la primera parte de este capítulo se expondrán los puntos esenciales de la teoría aristotélica relativa al proceso de adquisición del conocimiento, con sustento en los pasajes aristotélicos que resulten pertinentes, mientras que la segunda parte se enfocará en dilucidar la

relación que tiene dicha teoría con la formulación de unidades lingüísticas significativas en *De Interpretatione* 16a 3-9, pasaje que hemos analizado detalladamente en el capítulo anterior.

1. Desarrollo de la capacidad cognitiva

Para formular su teoría del conocimiento, Aristóteles comienza por explicar los elementos físicos y psicológicos que hacen posible la intelección; en este sentido, es importante destacar la reivindicación que hace el Estagirita del papel desempeñado en la adquisición del conocimiento por la experiencia individual del mundo material y sensible. En efecto, aunque considera que la facultad intelectual ocupa un lugar preponderante sobre el resto de las facultades del alma y que, gracias a ella el hombre, se distingue y se coloca en un nivel superior al resto de los animales, insiste también en señalar la necesidad de la percepción sensible para el desarrollo de aquellas facultades del alma que conducen a la intelección.

I

En términos simples, dentro del pensamiento aristotélico, la percepción constituye el primer vínculo y el más directo entre los animales y la realidad, pues a través de ella éstos pueden acceder a los objetos del mundo, tal como se colige a partir de *De Anima* 427b 13, donde se dice que la percepción de los objetos propios a cada sentido —como el sonido del oído y el color de la vista— siempre es verdadera. Asimismo, en un memorable pasaje de la primera página de la *Metafísica*, Aristóteles describe de manera sintética las fases y facultades que intervienen en el proceso de la adquisición del conocimiento:

Así pues, los animales (τὰ ζῷα) nacen con percepción sensorial (αἴσθησις) por naturaleza, pero no todos desarrollan la memoria (μνήμη) a partir de ésta, sino sólo algunos. Por esta razón, éstos últimos son más inteligentes (φρονιμώτερα) y con mayor capacidad de aprender (μαθητικώτερα)

que aquellos que no pueden recordar: pues, son inteligentes sin la capacidad de aprender todos aquellos que no pueden escuchar sonidos (como la abeja o cualquier otro género de este tipo de animales, si lo hubiera), mientras que pueden aprender aquellos que además de tener memoria tienen este sentido. Los demás animales viven con imágenes (φαντασίας) y recuerdos, y participan un poco de la experiencia (ἐμπειρία), los del género humano participan también de la técnica (τέχνη) y del razonamiento (λογισμοῖς), pues, a partir del recuerdo surge la experiencia para los hombres, puesto que muchos recuerdos de la misma cosa (πράγματος) se vuelven una experiencia. Y la experiencia parece ser semejante a la ciencia (ἐπιστήμη) y a la técnica, ya que tanto la ciencia como la técnica surgen de la experiencia en los hombres: pues, como dice Polo, la experiencia crea la técnica y la ausencia de experiencia, el azar. Así pues, la técnica surge cuando a partir de muchas representaciones (ἐννοήματα) de la experiencia se origina una noción universal (καθόλου) sobre cosas similares (τῶν ὁμοίων). [...] La experiencia es el conocimiento (γνώσις) de lo particular y la técnica de lo universal.¹

En este pasaje, Aristóteles hace una clasificación general de los animales (τὰ ζῷα) según el grado de desarrollo de la capacidad cognitiva y, en este sentido, presenta también los elementos que intervienen en el proceso de la adquisición del conocimiento. En primer lugar, aparece la facultad sensorial (αἴσθησις) como una característica definitoria del género animal y como la primera condición para el desarrollo de la facultad cognitiva. Es decir, si bien la percepción no implica forzosamente la presencia de la capacidad cognitiva en todos los animales, la capacidad cognitiva, por su parte, sí presupone la existencia de la percepción. Asimismo, el Estagirita explica que incluso entre los distintos sentidos hay un orden jerárquico, de modo que la posesión o la ausencia de ciertos sentidos beneficia en mayor o menor medida la adquisición del

¹ *Metaph.* A 1, 980a 25-981a 15: φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται. καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεῦειν ἐστί, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν (οἷον μέλιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῴων ἐστί), μανθάνει δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν. τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῆ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν: τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις: αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μίᾳ ἐμπειρίας δύνανται ἀποτελοῦσιν. καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμη καὶ τέχνη ὅμοιον εἶναι καὶ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις: ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ἡ δ' ἀπειρία τύχην. γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. [...] ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνώσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου.

conocimiento. En el pasaje en cuestión, señala que el sentido del oído es esencial para el aprendizaje (μανθάνειν) y, en *De Sensu* 437-9, confirma la declaración con que abre la *Metafísica* de que el sentido de la vista es el más valioso de todos para conocer de primera mano, debido a que nos permite identificar el color, la forma, la magnitud, el movimiento o reposo y la unidad o la multiplicidad, mientras que el oído es de mayor relevancia —aunque de manera accidental— en el proceso del aprendizaje (que es, por lo tanto, de segunda mano), a causa de la naturaleza sonora del lenguaje humano que trasmite a otro(s) el conocimiento. Por otra parte, en el pasaje citado se encuentran también otros elementos esenciales para el desarrollo de la capacidad cognitiva, los cuales se abordarán en el siguiente apartado; a saber, la memoria (μνήμη), la imaginación (φαντασία) y la experiencia (ἐμπειρία). Dichos elementos, como se explicará más adelante, surgen también de la percepción y, al igual que sucede con la capacidad cognitiva, no todas las especies animales participan de éstos.

Retomando la cuestión relativa a la facultad sensorial, en *De Anima* 424a 17-24, Aristóteles explica:

Sobre toda percepción en general se debe entender que la percepción es aquello capaz de recibir las formas perceptibles sin la materia, igual que la cera toma la marca (σημεῖον) del anillo sin el hierro ni el oro, pues recibe la marca broncea o áurea, pero no el oro o bronce, del mismo modo, la percepción sensorial experimenta a causa del color, el sabor o el sonido, pero no se dice de cada una de estas cosas, sino por su cualidad y según su proporción.²

La facultad sensorial representa para los animales la posibilidad de acceder a la realidad y de interiorizarla; en otras palabras, la percepción constituye el primer vínculo de los animales con

² *De an.* 424a 17-24: Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἢ χρυσοῦς ἢ χαλκός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον. La misma idea aparece en *An. Post.* 99b 35-100a 10.

el mundo. Sin embargo, para que ocurra la percepción es necesario que, además de la posesión de la facultad sensorial, se cumpla con las siguientes condiciones: 1) la presencia de un objeto perceptible ($\tau\acute{o}$ αἰσθητόν), 2) un agente que actúe sobre el objeto perceptible y 3) el órgano de la percepción. Por ejemplo, en el caso de la vista, para que se lleve a cabo el acto de ver, no sólo es necesario que un individuo tenga los ojos abiertos (órgano de la percepción), sino que, además, la luz (agente) debe actuar sobre el objeto perceptible en cuestión y sobre el ojo³; de tal suerte que, sólo cuando el objeto perceptible y el ojo reciben la acción de la luz, se produce la percepción visual.

Cabe señalar que la percepción puede ser en potencia o en acto, se dice que es en potencia en dos sentidos: está en potencia por naturaleza en todos los animales, pues todos ellos están en posesión de la facultad sensorial desde el momento en que son engendrados, lo que significa que el hecho de pertenecer al género animal implica *per se* la facultad sensorial; de igual manera, se dice que la percepción está en potencia cuando no se está haciendo uso de ella, por ejemplo, durante el sueño. Mientras que la percepción en acto se da sólo cuando el órgano que percibe es afectado por la acción de un elemento externo, lo cual le permite distinguir lo perceptible⁴, como el ojo, caso mencionado líneas arriba, percibe lo visible cuando es afectado por la acción de la luz, en cambio si la luz no actúa sobre el ojo, la capacidad de la visión se encuentra potencialmente en el individuo, pero no en acto.

La percepción en acto permite a los animales distinguir algunas de las cualidades de los objetos, según el órgano en uso; esto, a su vez, los ayuda a interiorizar una especie de impronta del objeto percibido. Ahora bien, dicha impronta es, en sí misma, la percepción y, por tanto, no

³ Cf. *De Sensu*, 438a 25-438b 17.

⁴ Lo perceptible debe ser un objeto sensible y, por tanto, exterior a lo que percibe. Aquí radica la diferencia más relevante con la facultad cognitiva, pues lo inteligible no es nunca un objeto interior, de ahí que se pueda intelecir a sí mismo, pero no se pueda percibir a sí mismo. Cf. *De an.* 417b 23.

sobrevive al acto de la percepción, de modo que, como es evidente, la percepción por sí misma no es capaz de desarrollar la capacidad cognitiva, sino que necesita de la intervención de otras facultades del alma.

En síntesis, la percepción es la aprehensión de la forma sin la materia por el órgano de la percepción y, ciertamente, este fenómeno no ocurre de manera continua, puesto que los seres vivos no siempre se encuentran en vigilia, o bien, porque algunas veces no existen todas las condiciones necesarias para que se lleve a cabo. Además, cabe mencionar que la percepción no es completamente voluntaria, ya que su objeto, es decir, lo sensible, es un elemento externo y, por tanto, independiente del sujeto que percibe.

II

Así pues, Aristóteles explica que hay animales que sólo cuentan con la facultad nutritiva y la sensorial, mientras que otros, a partir de la percepción, desarrollan otra facultad, la de la φαντασία que consiste en la creación de una especie de imágenes mentales (φαντάσματα)⁵. A este respecto, cabría preguntar, ¿cuál es la diferencia entre los φαντάσματα y aquellas improntas de la percepción sensorial? La primera diferencia está relacionada con lo que se acaba de mencionar sobre la simultaneidad y coextensión temporal de la impronta de la percepción con el acto de la percepción, mientras que, por su parte, los φαντάσματα prescinden del objeto representado, aunque no de la facultad sensorial. Otra diferencia entre la impronta de la percepción y los φαντάσματα radica en que la primera es verdadera siempre que no se vea afectada por factores ajenos, tales como una enfermedad; en cambio, los φαντάσματα pueden ser verdaderos o falsos y,

⁵ *De an.* 428a 1-4. Para evitar cualquier confusión en el uso de los conceptos aristotélicos, conservaré el uso los términos griegos *phantasia* (φαντασία) y *phantasma* (φάντασμα), pues, como bien señala Watson (1982, 100) la habitual traducción de φαντασία por *imaginación* dificulta muchas veces la comprensión del uso que le da Aristóteles.

de hecho, según Aristóteles tienden a ser falsos en su mayoría⁶. Por último, la percepción sensorial no está ligada a la voluntad (βούλησις), ya que en la percepción en acto intervienen elementos externos que el individuo no siempre puede controlar⁷; mientras que la φαντασία depende en gran medida de la voluntad⁸, en tanto que no necesita de un ningún objeto externo para ponerse “en acto”.

Asimismo, en el Capítulo 3 del libro tercero del *De Anima*, Aristóteles hace una exposición detallada, no sólo de las diferencias entre φαντασία y percepción, sino también de las diferencias que tiene la φαντασία con respecto de la διάνοια, de la ὑπόληψις, de la ἐπιστήμη, del νοῦς y de la δόξα. Estas cuestiones sólo se abordarán de manera tangencial en este trabajo, debido a que no forman parte de mi objetivo presenta, pues, como señala Watson (1982), la explicación aristotélica de tales nociones aparece en un contexto dedicado a refutar la postura de Platón sobre la φαντασία. Es sólo hacia el final del capítulo (429a 2) donde Aristóteles da su definición de φαντασία:

ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης. ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἰσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῷα.

La fantasía sera un movimiento causado por la percepción puesta en acto; y puesto que la vista es el sentido principal, el nombre <de φαντασία> viene del vocablo φάος (luz), ya que no se puede ver

⁶ Cf. *De an.* 428a 12.

⁷ Cf. *De an.* 417b 19 y ss.

⁸ Cf. *De an.* 427b 14: “Pues, la φαντασία es diferente tanto de la percepción como del pensamiento, pero ésta no ocurre sin la percepción, y sin φαντασία no hay juicio (ὑπόληψις). Pues es evidente que ésta (la φαντασία) no es pensamiento ni juicio. Pues, en efecto esto es una afección sobre nosotros cuando queremos (pues, es posible hacer algo ante <nuestros> ojos, del mismo modo que aquellos que crean imágenes y las colocan en la memoria). (φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις. ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἡ αὕτη [νόησις] καὶ ὑπόληψις, φανερόν. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστιν, ὅταν βουλώμεθα (πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὡσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες). *Vid. infra* n. 11.

sin luz. Puesto que <los φαντάσματα> permanecen y son semejantes a las improntas de la percepción, muchos animales actúan conforme a éstos.

En este pasaje, se muestra cómo la φαντασία, aunque surge de la percepción, remite a un orden de elaboración mental superior, debido a que prescinde de un objeto perceptible para ponerse en acto, de tal suerte que es capaz de crear imágenes falsas, en el sentido de que no corresponden a ningún objeto existente. Así pues, hasta aquí se pueden observar dos niveles dentro del proceso de la adquisición del conocimiento. En primer lugar está la percepción (αἴσθησις) que, como se mencionó algunas líneas más arriba, es el primer vínculo de los animales con la realidad y, en segundo lugar, está la φαντασία, a partir de la cual podemos conservar y elaborar las improntas de la percepción, y más importante aún, reproducir imágenes parecidas a las improntas de la percepción que carezcan de un referente en la realidad.

Por otra parte, si bien, como se acaba de explicar, la φαντασία guarda una íntima relación con la percepción, también comparte algunos aspectos característicos del νοῦς; uno de los más importantes es la intervención de la voluntad (βούλησις)⁹. Para ilustrar este punto, resulta oportuno analizar el siguiente pasaje del *De Anima* (417b 16 y ss.):

τοῦ δ' αἰσθητικοῦ ἢ μὲν πρώτη μεταβολὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ γεννῶντος, ὅταν δὲ γεννηθῆ, ἔχει ἤδη, ὥσπερ ἐπιστήμην, καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι. τὸ κατ' ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν· διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὄρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἢ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἢ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πῶς ἐστὶ τῆ ψυχῆ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπότεν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν.

El primer cambio de un ser con capacidad sensible ocurre por causa de su progenitor, en el momento en que es engendrado ya cuenta con dicha capacidad, como si fuera una ciencia. Pues, se dice que la percepción en acto es semejante al contemplar; pero a diferencia de éste, los objetos que

⁹ Vid. *supra* nn. 4 y 8.

participan en el acto de la percepción son externos, lo visible y lo audible, del mismo modo que el resto de los objetos sensibles. Esto se debe a que la percepción en acto es propia de los particulares, en cambio, la ciencia es propia de los universales, y éstos últimos están en cierto modo dentro del alma misma; por ello, el intelegir depende de uno mismo, es decir, siempre que se quiera, pero el percibir no depende de uno mismo, ya que es necesario que exista un objeto sensible.

En el pasaje anterior, cuando se hace referencia al aspecto voluntario del acto de intelegir, se utiliza una expresión como ἐπ' αὐτῷ, ὅποταν βούληται, que tiene indudablemente un paralelismo muy cercano en la estructura sintáctica que aparece en *De Anima* (427b 18), ἐφ' ἡμῶν ἐστίν, ὅταν βουλόμεθα, en la que se expone la misma característica sobre la voluntad, pero con relación a la φαντασία. La razón de esta similitud descriptiva radica en que ambos procesos pueden prescindir de la presencia de objetos sensibles. Ahora bien, un aspecto que distingue el campo de acción del intelecto (νοῦς) del de la φαντασία es el hecho de que el primero está dirigido hacia los universales, mientras que la φαντασία por sí misma no pertenece ni al orden de los universales ni al de los particulares.

El tratamiento que hace Aristóteles de la φαντασία parece poco claro, pues, aunque dedica la totalidad del capítulo 3 del libro tercero del *De Anima* a su exposición, lo hace a partir de una definición negativa, es decir, busca descartar todo lo que no es la φαντασία; asimismo, a diferencia de otros casos, como cuando trata de la percepción, no expone el proceso ni los elementos que intervienen. De hecho, en 428a 5 dice que la φαντασία no participa ni de la potencia ni del acto, afirmación que incrementa la incertidumbre sobre la naturaleza de la φαντασία.

En resumen, a partir de lo expuesto por Aristóteles en *De Anima* III 3, se puede definir la φαντασία como una facultad que se encuentra entre la percepción y el intelecto; Watson (1982, 110) explica, en efecto, que la φαντασία se encarga de convertir las improntas de la percepción

en φαντάσματα y el νοῦς se encarga de convertir los φαντάσματα en νοήματα. Se podría decir que estas tres facultades están dispuestas de manera jerárquica según el grado de abstracción de la realidad; expresado en forma de proposiciones: 1) la percepción es la forma de los objetos sensibles sin la materia, 2) los φαντάσματα son las imágenes de los objetos sensibles sin necesidad de que estén presentes los objetos sensibles en cuestión, 3) los νοήματα son la forma abstracta a partir de la imagen de los objetos sensibles. Así pues, como las improntas de la percepción no sobreviven a la percepción misma, la φαντασία es imprescindible para la intelección, pues sin ella, sólo se podría intelegir cuando la percepción estuviera en acto.

III

Por tanto, la φαντασία es necesaria para el desarrollo de la capacidad cognitiva, pero, al igual que la percepción, no implica por sí misma la existencia del intelecto, ya que, como se menciona en *Metafísica* (980a 33) existen animales que poseen percepción y φαντασία, pero no intelecto; se requiere todavía de la intervención de otros elementos para la adquisición de conocimiento. El siguiente factor que interviene dicho proceso es la memoria (μνήμη), que se desarrolla sólo en aquellos seres capaces de notar el transcurso del tiempo¹⁰.

Ahora bien, ¿cuáles son los objetos de la memoria? Según el primer apartado de este capítulo es imposible recordar los objetos del mundo, pues los animales sólo tienen acceso a ellos por medio de la percepción, pero también es imposible recordar la percepción de los objetos del mundo, debido a que la percepción no existe sin la presencia del objeto sensible; entonces, si lo que se recuerda no es el objeto mismo ni la percepción del objeto, sólo puede ser un φάντασμα de la percepción. Asimismo, se pueden recordar aquellos φαντάσματα que no corresponden a una percepción particular, como en el caso de los sueños. De manera que la memoria debe estar

¹⁰ Cf. *Mem.* I 449b 15 y 31.

basada siempre en un φάντασμα, no importa si el origen de ésta es la impronta de la percepción en acto o no. A este respecto, es importante señalar que la cosa recordada (μνημόνευμα) no es lo mismo que el φάντασμα, se trata en realidad de una «imagen de semejanza» (εικόν) de un φάντασμα que se formó en el pasado¹¹.

La interacción entre ambos procesos, el de la φαντασία y el de la memoria, es explicada por Aristóteles haciendo una analogía de los mismos con la representación gráfica de un objeto perceptible, como por ejemplo el retrato de un hombre, donde el hombre es el objeto de la percepción, mientras que el retrato sería una imagen de semejanza que, cuando hace las veces del hombre representado, es un recuerdo, pero, por sí mismo es tan sólo un φάντασμα. Esto último es evidente, sobre todo, si se piensa en el caso de que el retrato sea contemplado por alguien que no conoce a la persona representada¹².

Respecto a la diferencia entre φάντασμα y recuerdo que Aristóteles insiste en señalar, resulta un poco difícil de comprender; pues, en términos prácticos, no parece que el recuerdo sea una imagen distinta de un φάντασμα, sino que, más bien, la distinción radica en el fin con que se usa dicha imagen; en el caso de los φαντάσματα, la importancia está en la imagen misma, mientras que, por su parte, los recuerdos tienen como finalidad representar un suceso u objeto del pasado. En este sentido, es probable que lo que el Estagirita buscaba con esta sutil distinción era poner de relieve que la φαντασία y la memoria son dos actividades diferentes del alma, aunque la memoria se sirva de la φαντασία y ambas participen de la facultad sensorial y, en cierta medida también, de la cognitiva.

En resumen, tras la percepción sensorial que significa el primer vínculo entre los animales y el mundo perceptible, surgen la φαντασία y la memoria que, a pesar de ser originadas en la

¹¹ Cf. *Mem.* I 451a 2.

¹² Cf. *Mem.* I 450b 23 y ss.

percepción y encontrarse en el mismo lugar del alma que ella, participan también de la intelección, en tanto que su objeto no es perceptible. En otras palabras, la φαντασία y la memoria son dos actividades del alma intermedias entre la percepción y la intelección, que sólo tiene lugar cuando se genera la experiencia (ἐμπειρία).

IV

De modo que el elemento que da paso a la intelección es la experiencia (ἐμπειρία), que surge, a su vez, de la memoria y permite a los hombres construir universales (πρῶται τοῦ καθόλου)¹³, como se explica más claramente en *Anayitica Posteriora*, 100a 4-10:

Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνημαὶ τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὁ ἂν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῆι ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης.

Pues así como decimos que la memoria surge de la percepción, también la experiencia surge del recuerdo de una misma cosa en distintas ocasiones. Pues un gran número de recuerdos son una sola experiencia, y de la experiencia o de lo universal –que es todo lo que se ha fijado en el alma, es decir, uno solo junto a muchos, que en todos aquellos es el mismo y aparece como en uno solo– surge el principio de la técnica y de la ciencia, si es acerca de la generación es técnica, mientras que si es del ser es ciencia.

Como se observa en el pasaje citado, la experiencia (ἐμπειρία) dista mucho ya de los actos de la percepción que la originan; pues es claro que se trata de un proceso incluso más abstracto que la φαντασία y la memoria, ya que a diferencia de éstos, la experiencia no opera con imágenes correspondientes a un acto de la percepción particular, sino que construye una especie de modelo

¹³ *An. post.* 99b 21.

basado en las diferentes imágenes recordadas de un mismo objeto perceptible. De hecho, más adelante en (100b), Aristóteles presenta dos ejemplos muy claros sobre esta cuestión: en el primero nos dice que de la visión de un hombre conocido como Calias, se puede obtener el universal de “hombre”, y que dicho concepto no es el resultado de esa percepción particular, sino de un conjunto de percepciones particulares; el segundo caso que proporciona es muy parecido, pero presenta un grado mayor de abstracción dentro de la misma experiencia, pues en él se explica que de la percepción de un animal particular se puede extraer un universal, como por ejemplo “gato”, luego si se junta este universal con otros, como “león”, se puede obtener un universal superior que abarque éstos, como “felino”, y así sucesivamente.

La experiencia se encuentra, sin lugar a dudas, en un nivel superior a la facultad sensorial, pues mientras ésta última representa el primer vínculo y el más directo entre los animales y el mundo material y sensible, la experiencia les proporciona la posibilidad de clasificar y ordenar dichos objetos, a tal grado que, a partir de los universales nacidos de la experiencia, el hombre es capaz de alcanzar la técnica (τέχνη) y la ciencia (ἐπιστήμη). Así pues, se puede decir que si bien la experiencia surge gracias a la facultad sensorial, así como a la intervención de la φαντασία y de la memoria –actividades que se encuentran también en el mismo lugar del alma que la percepción–, ella misma da origen a los primeros objetos inteligibles: los universales; pues, según lo expuesto por Aristóteles, los universales, a diferencia de la φαντασία y de los recuerdos no remiten a objetos perceptibles particulares, sino que son una especie de abstracciones mentales.

En síntesis, los universales son las primeras construcciones mentales que el hombre desarrolla por abstracción a partir de la percepción, por medio de los cuales resulta posible intelecgr a la facultad cognitiva. Pues, para el Estagirita, el intelecto se comporta de manera análoga a la percepción, es decir que necesita de un objeto inteligible para que se lleve a cabo la

intelección, tal como en la percepción se requiere de un objeto perceptible¹⁴, y se podría añadir, además, que los universales son los primeros inteligibles que el hombre desarrolla en su alma y los únicos que no nacen de la facultad cognitiva. Ahora bien, los inteligibles son definidos como las formas de las formas sin la materia, y esto no sólo se aplica a la forma de la forma de los objetos perceptibles, sino también a la forma de la forma de objetos abstractos. En otras palabras, no es lo mismo “la carne” que el “ser carne”¹⁵ y tampoco es lo mismo “lo cóncavo” en relación con un objeto que la “concauidad”, a este último grupo de inteligibles pertenecen los objetos matemáticos¹⁶ y el propio intelecto¹⁷. Se puede afirmar, entonces, que gracias a los universales, en conjunción con la intervención de la facultad cognitiva, se pueden construir inteligibles con un mayor grado de abstracción.

Con esto se completa la exposición sobre la teoría aristotélica de la adquisición del conocimiento, por lo que a continuación se ha de desarrollar la cuestión acerca de la manera en que este proceso influye en o simplemente posibilita el desarrollo de la capacidad lingüística. Más puntualmente, se expondrá si los conceptos *παθήματα* y *ὁμοιώματα* se identifican con algunos de los elementos que intervienen en el proceso de adquisición del conocimiento.

2. Cognición y Lenguaje

En el capítulo anterior se anticipaban algunas de las dificultades que existen en la interpretación del término *παθήματα* dentro del pasaje *De Int.* 16a 3-9. Así pues, el objetivo de este capítulo es

¹⁴ *De an.* 429a 15 y ss.: “y del mismo modo que el órgano de la percepción guarda relación frente a los objetos perceptibles; así también el intelecto, frente a los objetos inteligibles.” (καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά).

¹⁵ Cf. *De an.* 429b 12.

¹⁶ Cf. *De an.* 431b 13.

¹⁷ *De an.* 430a 2-5: ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένων· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν.

definir este concepto a partir de su lugar en el proceso cognitivo y en el lingüístico, de modo que parece oportuno citar de nuevo el pasaje en cuestión:

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρῶτως, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά. Así pues, los sonidos articulados son símbolos de las afecciones del alma; y las grafías, de los sonidos. Y, tal como los sistemas de escritura no son los mismos para todos, tampoco los sonidos articulados son los mismos; pero las afecciones del alma, de las que los sonidos articulados son primordialmente signos, son las mismas para todos, y también los objetos de los que éstas son simulacros son los mismos para todos.

Según Kretzmann, el término παθήματα en este pasaje se refiere a la percepción sensible, en tanto que es una impronta que guarda una relación de semejanza con el objeto perceptible que la produce. Sin embargo, dicha interpretación sólo funciona cuando aislamos la relación πραγματά- παθήματα, pues si tomamos en cuenta los tres elementos que Aristóteles menciona como parte de su teoría de la significación, a saber, πραγματά, παθήματα (afecciones del alma) y φωναί (sonidos articulados), la lectura de Kretzmann no se sostiene, ya que las percepciones corresponden a objetos perceptibles particulares, mientras que los sonidos articulados, o sea, las palabras, remiten más bien a clases o categorías de objetos perceptibles. De modo que, para definir el concepto de παθήματα en este contexto, resulta más factible comenzar por precisar cuáles son los tipos de contenidos que se hallan en los sonidos articulados, específicamente, en las unidades léxicas, para de ahí tratar determinar el valor de παθήματα y de πραγματά.

Basta considerar cualquier lengua humana para caer en la cuenta de que las unidades léxicas que la conforman remiten en gran medida a clases o categorías de objetos perceptibles y no a cada uno de los objetos perceptibles del mundo; incluso se puede decir que aquellas unidades lingüísticas lexicales que corresponden a un objeto perceptible en particular pertenecen

a una categorización de segundo orden, por llamarlo de alguna manera, como se observa en el hecho de que si se desconoce el nombre propio de una persona, se la puede mencionar por medio de un nombre genérico. Asimismo, junto a las unidades léxicas referidas a categorías de objetos perceptibles, aparece también un grupo que no tiene referentes en el mundo perceptible, sino que remite a conceptos abstractos en su totalidad (como p. ej. libertad, esperanza, etc.).

A partir de esta pequeña observación de las unidades lingüísticas lexicales, así como de los señalamientos relativos a la teoría aristotélica de la adquisición del conocimiento, se puede inferir que el término *παθήματα* que aparece en *De Int.* 16a 3-9 no tiene el valor de “percepciones sensoriales”, como afirmaba Kretzmann en su estudio, sino que se refiere más bien a los inteligibles, tanto a aquellos que son abstraídos desde la percepción —es decir, los universales—, como a aquellos otros que se originan con la intervención de la facultad intelectual.

Ahora bien, quedan todavía por definir los términos *ὁμοιώματα* y *πραγμάτα* que, a la luz de todo lo expuesto hasta aquí, parecen ahora menos ambiguos. Si, como se propuso, las afecciones del alma a las que se refiere el Estagirita en *De Int.* 16a 3-9 son los inteligibles, se debe descartar, entonces, la posibilidad de que *πραγμάτα* tenga únicamente el valor de objetos perceptibles, pues los inteligibles no siempre corresponden a objetos perceptibles. Por lo tanto, el término *πραγμάτα* debe tener un valor más amplio en este contexto, como *objetos de la realidad*, entendiendo por ello, tanto objetos concretos (perceptibles) como abstractos (inteligibles).

Por su parte, el término *ὁμοιώματα*, puesto que indica el tipo de relación entre los objetos del mundo y los inteligibles, debe tener también un significado más amplio que sea capaz de abarcar el nivel cognitivo. En este sentido, *ὁμοιώματα* parece muy cercano al concepto de *φαντάσματα*, pues según se describió en la sección anterior, la *φαντασία* es una especie de facultad que permite formar imágenes (*φαντάσματα*) basadas en percepciones sensoriales, a partir de las cuales algunos animales pueden crear recuerdos; luego, gracias a los *φαντάσματα* de estos

recuerdos se desarrolla la experiencia que, a su vez, posibilita la construcción de universales; asimismo los φαντάσματα de los universales dan origen a nuevos inteligibles, para los que la φαντασία crea también φαντάσματα. Así pues, para ser más precisos, se debe señalar que, si bien el término ὁμοιώματα remite a la relación de semejanza entre la impronta de la percepción y el objeto perceptible, no se limita únicamente a esta relación, como se ha visto en los párrafos anteriores; sino que más bien, se sirve de dicha semejanza para poner de relieve que el procedimiento de representación en el que se basa la percepción sensorial se extiende también al proceso cognitivo, donde los φαντάσματα juegan un papel crucial, en tanto representaciones de los distintos procesos que dan origen a la intelección¹⁸.

En síntesis, cuando Aristóteles afirma que “las afecciones del alma, de las que los sonidos articulados son primordialmente signos, son las mismas para todos, y también los objetos de los que éstas son simulacros son los mismos para todos” explica que el lenguaje humano es una representación convencional de unidades cognitivas, las cuales son producto de un largo proceso que parte de la percepción sensorial, en el que la representación es imprescindible.

¹⁸ Cf. Modrack (2001, 235).

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se ha mostrado cómo, desde época arcaica, el lenguaje ha sido una de las principales preocupaciones del hombre y cómo los avances en la comprensión de su funcionamiento han posibilitado el desarrollo del pensamiento humano en muchos otros campos del saber.

Entre los testimonios más antiguos acerca de estas cuestiones, se encuentra la escritura, herramienta que sin duda constituye la culminación de un largo proceso de abstracción de los procesos fundamentales del lenguaje y que demuestra, además, una profunda comprensión del principio de convencionalidad del signo lingüístico; pues, según lo revisado en el primer capítulo, la escritura es un sistema artificial capaz de representar los signos de las lenguas humanas por medio de signos basados en la convencionalidad. Al lado de la ardua labor que representa la invención de la escritura y el desarrollo de un sistema tan sofisticado de representación gráfica de la lengua como el alfabeto griego, en la poesía épica arcaica, aparecen también testimonios que revelan un temprano interés de orden lingüístico, de modo que ya en Homero y Hesíodo se presentan varios pasajes en los que se refleja una temprana reflexión en torno al lenguaje humano, que si bien está todavía ligada al ámbito mágico y religioso, devela un incipiente análisis del lenguaje, del cual partieron los primeros filósofos griegos para desarrollar su pensamiento.

Es así que dentro de la filosofía presocrática, se pueden rastrear varios testimonios que dan cuenta de la gestación de las primeras ideas relativas a la naturaleza y al funcionamiento del lenguaje humano. Así por ejemplo, en Heráclito, a partir de su concepción del universo como un todo unitario que el hombre es incapaz de conocer en su totalidad, hecho que se refleja en el

lenguaje humano que nos presenta los objetos del universo como objetos independientes y separados, pues, para el filósofo, las palabras no muestran la esencia de las cosas.

Así por ejemplo, Heráclito con su concepción unitaria del universo da indicios de que el lenguaje es una construcción humana convencional, pues no refleja la naturaleza unitaria del mundo sino que muestra una realidad fragmentada en distintos objetos. Es claro que las especulaciones del Efesio no eran de orden lingüístico y que, de hecho, el problema de la convencionalidad o naturalidad del signo lingüístico estaba totalmente fuera de su horizonte conceptual; sin embargo, no se puede negar que de manera tangencial aborda algunos aspectos del lenguaje humano que resultan fundamentales para la postulación de la convencionalidad del signo lingüístico que aparecerá de manera explícita en tiempos de Platón y Aristóteles.

Asimismo, en el poema de Parménides se encuentra una idea semejante a la heraclítica, en la que se plantea también la incapacidad del hombre, por lo menos del hombre común, de conocer la esencia unitaria del universo. Para el filósofo eleata, el conocimiento humano es limitado e incapaz de mostrar la esencia de las cosas debido a que está mediado por la percepción sensorial, y ésta no es suficiente para aprehender la realidad, prueba de ello es que el lenguaje humano representa el universo como algo múltiple. En este sentido, se puede decir que, al igual que en el caso del pensamiento heraclítico, en las reflexiones de Parménides aparece también la idea embrionaria del lenguaje humano como una construcción humana convencional. Además, en Parménides se encuentra, probablemente por primera vez, la tríada lenguaje-pensamiento-realidad, que contiene los tres elementos que serán fundamentales para que Aristóteles desarrolle su teoría de la significación lingüística.

Al llegar a Demócrito, pensador contemporáneo de Sócrates, se observa ya una propuesta más explícita y sólida sobre la convencionalidad del lenguaje, a tal grado que existe un testimonio, en el que se afirma que Demócrito incluso ofrecía cuatro pruebas para demostrar la convencionalidad de los nombres, a saber, la homonimia, la polionimia, el cambio de nombre y, por último, la derivación de palabras; de modo que en el filósofo de Abdera se halla un análisis de orden casi totalmente lingüístico; pues, a diferencia de los filósofos presocráticos, presenta un análisis sobre la lengua basado casi por completo en la lengua misma.

Gracias a esta larga tradición de pensamiento, en tiempos de Platón existían dos posturas distintas respecto a la naturaleza del lenguaje: la naturalista, que sostenía que los nombres eran capaces de mostrar la esencia de los objetos nombrados, puesto que había una relación motivada entre ellos, y la convencionalista, que planteaba que el vínculo de los nombres y los objetos era arbitraria. El *Cratilo* de Platón constituye el mayor testimonio sobre estas dos teorías acerca del lenguaje y además es, en gran medida, el punto de partida para las especulaciones de Aristóteles, pues, a pesar de las diferencias que existen de las investigaciones acerca del lenguaje de estos filósofos, es evidente que Aristóteles, en aras de conformar su propio sistema de pensamiento, responde a varias de las preguntas planteadas por Platón en *Cratilo*.

Así pues, tras este largo camino recorrido por los pensadores griegos, se puede decir que en Aristóteles se encuentra una primera teoría de la significación lingüística, que si bien aparece de manera muy sintética en *De Interpretatione* 16a 3-9, se puede completar gracias a abundantes pasajes de otros tratados en los que se alude a cuestiones del lenguaje. Además se debe anotar que, puesto que los planteamientos del Estagirita en torno al lenguaje están encauzados principalmente a constituir un sistema de pensamiento lógico, es necesario leer este breve pasaje

a la luz de su teoría cognitiva. De modo que, a partir de una lectura que considere los aspectos mencionados, se le puede dar la siguiente interpretación al pasaje en cuestión:

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταῦτά πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.

Así pues, los segmentos de cadena de fonemas que conforman una unidad léxica son signos de las afecciones del alma, y las grafías lo son de los sonidos articulados. Y, tal como los sistemas de escritura no son los mismos para todos, tampoco los sonidos que conforman un inventario fonológico son los mismos; pero las afecciones del alma –de las que los segmentos de cadena de fonemas que conforman una unidad léxica son primordialmente signos– son las mismas para todos, y también los objetos, de los que éstas son simulacros, son los mismos para todos.

La presente traducción obedece a la revisión de varios pasajes de Aristóteles, en los que se observa que el filósofo tenía, sin duda, una idea bastante completa sobre el funcionamiento del lenguaje y la relación de éste con la capacidad cognitiva. A diferencia de Platón, por ejemplo, el Estagirita fue capaz de distinguir las grafías de los sonidos que ellas representaban; en este sentido, el concepto de convención trascendió el nivel léxico y lo llevó a un análisis más fino, por medio del cual logró separar las unidades mínimas sonoras carentes de significado que conforman las lenguas (στοιχεῖα) y que se asemejan bastante al concepto moderno de fonema. Sobre esta cuestión del aspecto sonoro de las lenguas, se debe reconocer también que el filósofo, a pesar de las imprecisiones que pudieran tener sus explicaciones, nunca dejó de lado la parte fisiológica del lenguaje y, probablemente, gracias a esta visión integral del lenguaje humano, fue capaz de notar que las grafías y los fonemas no eran una sola unidad.

Asimismo, el carácter convencional del lenguaje al que se refiere Aristóteles devela un modelo de signo lingüístico tan completo como el que se halla en Saussure, y de hecho, según se mostró en el segundo capítulo, existe correspondencia entre los elementos básicos que conforman el signo lingüístico saussureano y los elementos que sustentan la teoría aristotélica de la significación, más específicamente, los conceptos saussureano *significante* y *significado*, pueden identificarse con los conceptos aristotélicos de τὰ ἐν τῇ φωνῇ (sonidos articulados) y τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα (afecciones del alma) respectivamente y en ambos casos los elementos que conforman el signo lingüístico están unidos por un vínculo convencional.

Ahora bien, esta comparación entre el modelo de signo del lingüista ginebrino y el del filósofo estagirita, no se sustenta únicamente en la similitud de los términos, sino que tras hacer un análisis conceptual sobre la teoría aristotélica cognitiva, resulta claro que la expresión τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα (afecciones del alma) remite a una realidad psicológica y cognitiva bastante cercana a la que encierra el término saussureano *significado*. En este sentido, se puede decir que la única diferencia relevante entre estos dos modelos radica en que para Aristóteles, los objetos del mundo, es decir, los referentes, juegan un papel fundamental para la significación lingüística, mientras que, para Saussure, éstos no tienen lugar dentro de su signo lingüístico.

BIBLIOGRAFÍA

ACKRILL, *Aristotel's Categories and De Interpretatione*. Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1963.

ÁLVAREZ Salas, Omar D. “La ‘teoría del flujo’ de Heráclito a Epicarmo”, en *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Simposium Heracliteum*, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2009.

ARISTÓTELES, *Arsitotelis Ars Rhetorica*, ed. By W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1958.

_____, *Tratados de lógica (Organon)*, tomo I, trad. de Miguel Candel San Martín, Madrid, Gredos, 1982.

_____, *The Categories. On Interpretation. Prior Analytics*, trad. H. P. Cooke y Hugh Trendennick, Cambridge-London, Harvard University Press, 1938.

_____, *Metafísica*, ed. Trilingüe con traducción y notas de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.

_____, *Poetica*, Intr., texto y comentario, A. Rostagni, Torino, 1945.

BAXTER, Timothy M.S., *The Cratylus. Plato's critique of naming*, Leiden: E. J. Brill, 1992, pp. 203.

BENVENISTE, Emilè, “Categorías de pensamiento y de lengua” en *Problemas de lingüística General I*, México, Siglo XXI, 1971.

_____, Emilè, “Naturaleza del signo lingüístico” en *Problemas de lingüística General I*, México, Siglo XXI, 1971.

BERNABÉ Pajares, Alberto, “Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje. La etimología de nombres divinos en los órficos”, en *Revista Española de Lingüística*, Órgano de la Sociedad Española de Lingüística, año 14, fac. 1, 1992, pp. 25-54.

- _____, “Lingüística antes de la lingüística”, en *Revista Española de Lingüística*, Órgano de la Sociedad Española de Lingüística, año 28, fac. 2, 1998, pp. 307-331.
- BERNABÉ Pajares, Alberto y Eugenio R. Lujan, *Introducción al griego micénico. Gramática, selección de textos y glosario*, Universidad de Zaragoza, 2006.
- BOECIO, *Commentarii in Librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, recensuit Carolus Meiser, Prima et secunda editio [in Int. 2], Leipzig, 1877-1880.
- BONITZ, Hermann. *Index Aristotelicus*. Berlín: De Gruyter et Socios, 1961.
- BROWN, Calvin S., “Odysseus y Polyphemus: The Name and the Curse”, *Comparative Literature*, Vol. 18, No. 3, 1966, pp. 193-202.
- CALDERÓN Felices, José, “Lengua de dioses-Lengua de hombres”, *Faventia: Revista de Filología clásica*, No. 4, Fasc. 1, 1982, pp. 5-34.
- CARSON, Scott, “Aristotle on Meaning and Referece”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 20, No. 4, 2003, pp. 319-337.
- CLAY, Jenny S., "The Planktai and Moly: Divine Naming and Knowing in Homer", *Hermes* 100 (1972), pp. 129-132.
- CROWLEY, Timothy J., “On the Use of Stoicheion in the Sense of 'Element'”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* No. 29, 2005, pp. 367-394.
- FISCHER, Steven R., “From notches to tables” en *A History of Writing*, Londres, Reaktion Books, 2001, pp. 11-33.
- GARCÍA Suárez, Alfonso y Julián Velarde Lombraña, *De Interpretatione* de Arsitóteles, Universidad de Valencia, Cuadernos Teorema, No. 16, 1977.
- GERA, D. Levine, *Ancient Greek Ideas on Speech, Language and Civilization*, Oxford 2003, p. 272.
- GUTHRIE, W. K. C., “Heraclitus”, *A History of Greek Philosophy. I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 403-487.

- HARRIS, Roy, *The Origine of Writing*, Londres, Duckworth, 1986.
- HERÓDOTO, *Herodoti Historiae*, ed. C. Hude. Oxford: Oxford University Press, 1927.
- HOMERO, *Homeri Opera*, ed. D. B. Munro y T. W. Allen, Oxford, Oxford University Press.
- IRWIN, T. H., “Aristotle’s Concept of Signification”, en *Language and Logos, Studies in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1982, pp. 241-66.
- JEFFERY, L. H., *The Local Scripts of Archaic Greece. A Study of the Origine of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.*, Oxford University Press, 1961.
- KEGAN, Paul y Joseph Owens, “Naming in Parmenides”, en *Kephalion. Studies in Greek Philosophy and Continuation Offered to Professor C. J. de Vogel*. Edit J. Masfeld and L. M. de Rijk, 1975, pp. 16-26.
- Kerferd, G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- KIRK, G. S., “Homero” en *Historia de la literatura clásica*, T. I, eds. P. E. Easterling y B. M. W. Knox, trad. Federico Zaragoza Alberich, Madrid, Gredos, 1990, pp. 56-108.
- _____, *Los poemas de Homero*, trad. Eduardo J. Prieto, Buenos Aires, Paidós, 1962.
- KRETZMANN, N, “Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention”, en *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, ed. J. Corcoran Durdrecht, 1974, pp. 3-21.
- _____, “Plato On the Correctness of Names”, en *American Philosophical Quarterly*, University of Illinois Press, vol. 8, No. 2, 1971, pp. 126-38.
- LORENZ, Kuno y Jürgen Mittelstrass, “On Rational Philosophy of Language: The Programme in Plato’s Cratylus Reconsidered”, en *Mind*, New Series, vol. 76, NO. 301, 1967, pp. 1-20.
- MANETTI, Giovanni, *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, Indiana University Press 1993.

- MARTINET, André, “Capítulo I. La doble articulación”, *La lingüística sincrónica*, Madrid, Gredos, 1971, pp. 9-41.
- MODRAK, Deborah, *Aristotle’s Theory of Language and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- OGDEN, C.K. y I. A. Richards, *The meaning of meaning*, London: Routledge & Kegan Paul, 1923.
- PLATÓN, *Platonis Opera*, ed. John Burnet, 5 vols., Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.
- PRIER, Raymond A. “Language, Time and Form”, en *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*, The Hague, Paris, 1976, pp. 159-173.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, trad. y notas Mauro Armijo, México, Fontamara, 2011.
- SEDLEY, David, *Plato’s Cratylus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- SENNER, Wayne M., “Theories and Myths in the Origins of Writing: A historical Overview”, *The Origin of Writing*, University of Nebraska Press, 1990, pp. 1-26.
- SOLANO Dueso, José, “Lenguaje y filosofía en el poema de Parménides”, *Conviviu. Revista de Filosofia*, Universitat de Barcelona, No. 14, 2011, pp. 31-47.
- STANFORD, W. B., “The Homeric Etymology of the Names Odysseus”, *Classical Philology*, Vol. 47, No. 4, 1952, pp. 209-21.
- VIANELLO, Paola, Hesíodo, *Los trabajos y los días*, introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba, México, UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1980 (2a. ed.).
- WATSON, Gerard, “Φαντασία in Aristotle, De Anima 3. 3”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 32, No. 1 (1982), pp. 100-113.
- WOODS, Christopher, “Introduction. Visible Language: The Earliest Writing Systems”, *Visible Language: Inventions of Writing in the Antient Middle East and Beyond*, University of Chicago, 2010.

ZIRIN, Ronald, "Inarticulate Noises", en *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, edited by J. Corcoran, 1974, pp. 23-25.

_____, "Aristotle's biology of language", en *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 110, 1980, pp. 325-347.