

LENGUAJE, CONVENCION Y NATURALEZA EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

Jaime Araos San Martín

Universidad Metropolitana de
Ciencias de la Educación

R Por lo menos desde el siglo v antes de Cristo, *naturaleza* [φύσις] y *convención* [νόμος, θέσις, συνθήκη] pasan a ser los miembros de una antítesis que los pensadores griegos invocarán con frecuencia para la formulación de problemas tan diversos como son el origen de la *polis*, el fundamento de la verdad o la causa de la virtud¹. Su aplicación al problema del lenguaje es destacada por Aulo Gelio, quien nos informa, en sus *Noctes Atticae*, sobre la costumbre de los filósofos de discutir “si los nombres son por naturaleza o por institución” [φύσει τὰ ὀνόματα συν ἢ θέσει]². Buena prueba

¹Cfr. Félix Heinemann, *Νόμος und φύσις*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Basilea, 1945. La aplicación de esta antítesis a la πόλις, se puede entrever en los primeros capítulos de la *Pol.* de Aristóteles, que seguramente afirma el carácter natural de ésta frente al absoluto relativismo de las instituciones sociales sostenido por algunos sofistas. Según Reinhardt (*Parmenides*, V. Klosterman, Frankfurt, 1959, pp. 30-31, 82 ss., 216) la antítesis ya está presente —quizás por vez primera— en el *Περὶ φύσεως* de Parménides, donde la verdad, inmutable y absoluta, es asimilable a la naturaleza, en tanto que la opinión, variable y contingente, se corresponde con la costumbre o convención [νόμος]. Por su parte, el *Menón* de Platón (70 a) nos ilustra sobre la disputa corriente acerca de si la virtud tiene su origen en la naturaleza o en el aprendizaje (= convención). Sobre la aplicación de la antítesis a los dominios moral y político, por parte de los sofistas, cfr. W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Gredos, Madrid, 1988, pp. 64-138.

²Cfr. Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, Paris, Belles Lettres, 1967, x, 4. Conviene observar desde ya que esta formulación no es del todo adecuada. En el fondo, la discusión filosófica acerca de los nombres no giraba en torno a la oposición *naturaleza-institución*, sino, dicho con palabras de

de ello son, por ejemplo, las discusiones acerca de esta cuestión contenidas en algunos textos de los filósofos presocráticos³, el *Cratilo* de Platón, los primeros capítulos del *De interpretatione* de Aristóteles y, más tardíamente, diversos escritos de los pensadores estoicos. En este estudio queremos revisar algunos puntos de los planteamientos de Platón y Aristóteles al respecto, mostrar las insuficiencias de una interpretación bastante generalizada sobre el modo como se relaciona el planteamiento aristotélico con el platónico, y proponer una nueva visión de la relación que une a ambos.

El *Cratilo*, como es bien sabido, es un diálogo fascinante por la riqueza y actualidad de su contenido, su condición compleja y sugerente a la vez, la variedad de cuestiones que suscita y la fina dialéctica envuelta en su desarrollo. Con justa razón, muchos lo han considerado la obra fundamental del pensamiento griego sobre el lenguaje. Mal podríamos, entonces, abarcar en unas pocas líneas todos aquellos aspectos que le han otorgado tan alto sitial en el pensamiento filosófico. Lo mismo habría que decir *De interpretatione*, con la salvedad de que este notable texto, especialmente en aquella parte dedicada a exponer la naturaleza del lenguaje y sus relaciones con el pensamiento y la realidad ha sido, a nuestro juicio, tan desafortunadamente entendido, que su reinterpretación exigiría un espacio todavía mayor que el debido al primero. Advertidos, pues, de estas limitaciones, aquí haremos una presentación muy breve y general de ambos textos, dirigiendo nuestra atención sólo a los aspectos que son más relevantes para entender la continuidad o discontinuidad que hay entre las tesis que se defienden en cada uno acerca del problema indicado.

El objeto de *Cratilo*⁴ es examinar la causa de la rectitud de los nombres [ὀνόματων ὀρθότης], o sea, de la virtud que tienen para mostrar [δηλοῦν, ἐνδειξεταί] cómo son las cosas⁵. El diálogo consiste en la revisión sucesiva,

Guthrie (*op. cit.*, vol. III, p. 206, N 67), a la oposición “entre θέσις (κατὰ φύσιν) por un único εὐρετής míticamente divino o heroico, y la acción colectiva (ὁμολογία ο συνθήκη) de una sociedad en desarrollo”.

³Entre ellos destaca especialmente Demócrito: cfr. H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1960 (10ª ed.), 68 B 5 y 68 B 26. También se suelen citar aquí textos de Anaxágoras y Empédocles, pero tales referencias son menos claras.

⁴Puede consultarse parte de la abundante bibliografía sobre el *Cratilo* en W.K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. V, Cambridge University Press, Cambridge, 1978 (la traducción española de este volumen está anunciada en editorial Gredos). Una interpretación general, a la vez sucinta y penetrante, ha sido publicada en nuestro medio por Humberto Giannini, *Desde las palabras*, Ediciones Nueva Universidad, Santiago de Chile, 1981, pp. 19-46.

⁵Cfr. *Crat.*, 422 d, 428 e.

con el concurso de Sócrates, de dos tesis opuestas defendidas por Hermógenes y por Cratilo, respectivamente.

Según Hermógenes⁶, la rectitud de los nombres depende únicamente de la convención y el acuerdo [ξυνθήκη καὶ ὁμολογία]. Si alguien atribuye un nombre a un ente, ése será su nombre recto, y si después lo cambia por otro y ya no usa aquél —como suele cambiárselo a los esclavos—, éste que le sustituye tiene tanta rectitud como el primero. De esta manera, ningún nombre pertenece a ningún ente por naturaleza, sino por el uso (ἔλεγ?) y la costumbre [νόμῳ καὶ ἔθει]. Cratilo⁷, en cambio, niega la condición de nombre a las emisiones sonoras por las que pretendemos designar los entes en virtud de una convención. Según él, para cada ente existe un nombre recto, que le es propio por naturaleza [φύσει]. La rectitud de los nombres no tiene su fundamento en algún acuerdo o imposición humana, sino en la naturaleza, de tal modo que dicha rectitud es la misma para todos los hombres, sean griegos o bárbaros.

No obstante sus diferencias, los dos oponentes coinciden en afirmar que los nombres tienen la virtud de enseñar y distinguir los entes⁸, y que no hay nombre alguno que carezca de rectitud⁹. Pero tras revisar detenidamente una y otra tesis, Platón, en boca de Sócrates, echa por tierra ambos criterios de rectitud —los fundamentos de las respectivas tesis— y concluye que “no se debe partir de los nombres, sino que se debe aprender e investigar los entes partiendo de ellos mismos más bien que de los nombres”¹⁰.

Hay una semejanza manifiesta entre el vocabulario del *Cratilo* y el que emplea Aristóteles en *De interpretatione* 1-4, donde expone sus tesis fundamentales acerca del lenguaje. Συνθήκη como opuesto a φύσις (384 d, 435 a), ὄνομα y ῥήμα como componentes del λόγος (425 a), πᾶγμα (388 b, 435 d ss.), como referente del nombre, γράμμα (427 c) y φωνή (423 b) como formas del lenguaje, σημεῖον (427 c), σημαίνειν (394 c, 422 e) y δηλοῦν (394 c, 423 a) como propiedades lingüísticas; en suma los términos centrales del texto aristotélico, ocupan antes las páginas del diálogo platónico. Ya Boecio¹¹ hizo ver, por ejemplo, que la expresión “instrumento” [ὄργανον], que aparece en la línea 17 a 1 de este tratado, contrapuesta a “según convención” [κατὰ

⁶Cfr. *Crat.*, 384 d-e.

⁷Cfr. *Crat.*, 383 a-b.

⁸Cfr. *Crat.*, 388 c, 435 d.

⁹Cfr. *Crat.*, 384 d-385 a, 385 e, 429 b-430 a, 430 e, 436 c, 438 c.

¹⁰*Crat.* 439 b.

¹¹Cfr. Boecio, *In librum Aristotelis de interpretatione*, Comment. majora, p. 440 D- 441 D. Tomás de Aquino coincide con Boecio en la referencia al *Cratilo*, cfr. *In Peri Herm.* N^{os} 80-81.

συνθήκην], no tiene ninguna explicación dentro de él, si no se la pone en referencia a determinados pasajes del *Cratilo*, en los que el nombre queda determinado como un instrumento natural¹². Tal concordancia temática y terminológica sugiere o prueba que el estagirita tenía muy presente este diálogo cuando escribía el *De interpretatione*.

Aparentemente, sin embargo, esta concordancia no se extiende hasta sus ideas. Allí¹³ el filósofo establece una diferencia entre dos clases de signos: los nombres [ὀνόματα] que son privativos del lenguaje humano, y los sonidos inarticulados [ἀγράμματοι ψόφοι] o simples voces [φωναί], que constituyen una variedad del lenguaje animal. De los primeros afirma que significan según convención [σημαίνει κατὰ συνθήκην] y no según naturaleza [φύσει... οὐδέν ἔστω]; de los segundos sostiene que también expresan algo [δελούσι γέ τι καί], pero que ninguno de ellos es nombre, de donde podemos inferir que estos sonidos se diferencian de los nombres precisamente en que su relación con el significado que expresan es de índole natural y no convencional¹⁴. Pero el filósofo va todavía más lejos, atribuyendo también la convencionalidad a las significaciones del verbo [ῥήμα]¹⁵, del discurso [λόγος]¹⁶ y del lenguaje en general.

Aristóteles apunta hacia esto cuando destaca que las palabras habladas y escritas —el lenguaje— no son las mismas para todos los hombres, en tanto que los conceptos, como las cosas, sí lo son¹⁷. La mismidad es expresión de la naturaleza, y la diferencia, de la convención. Las unidades sonoras y gráficas

¹²Cfr. *Cratilo*, 386 e- 390 a, donde Platón, en boca de Sócrates, desarrolla su idea del nombre (= palabra) como un *instrumento natural*, en el sentido de que nombra las cosas “no como uno quiera, sino como es natural que éstas sean nombradas” (387 d), es decir, con el “*instrumento apropiado por naturaleza*” (387 b), que es el nombre.

¹³Cfr. *De interpr.* 2, 16 a 26-29.

¹⁴Idéntica conclusión obtienen los comentaristas clásicos del texto aristotélico: cfr., v. gr., Boecio, *In Librum Aristotelis De Interpretatione*, editio prima, pp. 301 C ss., en J.P. Migne, *Patrologiae*, Series Latina, t. LXIV, Garnier Fratres Editores, Paris, 1891; Tomás de Aquino, *In Peri Herm.* N.º 41: “Et per hoc [i.e. quia nomen secundum placitum significat], differt nomen a vocibus significantibus naturaliter, sicut sunt gemitus infirmorum et voces brutorum animalium”; cfr. también *ibid.* N.ºs 9, 14, 15, 39 y 81.

¹⁵El carácter convencional de la significación del verbo no está afirmado en la descripción correspondiente de *De interpr.* 3, pero es evidente que está subentendido, como se comprueba por la definición homóloga de *Poet.* 20, 1457 a 14-16, donde esta determinación se hace explícita. Para la traducción, en este último texto, de συνθετή por “convencional”, véase V. García Yebra, *Poética de Aristóteles*, Gredos, Madrid, 1974, cap. 20, N. 283.

¹⁶Cfr. *De interpr.* 4, 16 b 33-17 a 2.

¹⁷Cfr. *De interpr.* 1, 16 a 3-8.

no tienen la virtud de presentar a sus objetos si no es en razón de una convención humana por la que se establecen como signos de esos objetos. La convención quiere decir que el enlace entre *significans* y *significatum* opera de acuerdo a una relación arbitraria, creativa, establecida histórica e intencionalmente por una colectividad. Puesto que tales unidades lingüísticas obedecen a una convención y, en último término, a un arte, ellas pueden variar: pueden cambiar o perder su significación, o se pueden establecer distintos conjuntos sonoros y gráficos como signos de unos mismos objetos, sea entre distintas comunidades lingüísticas, sea dentro de una misma comunidad con el paso del tiempo. Por el contrario, los conceptos —así como los signos propios del lenguaje animal— presentan a sus objetos en virtud de una relación natural, ajena al arte y a la convención, en razón de lo cual no pueden perder su *intención* ni caben diferencias o variaciones entre los hombres en cuanto a lo que se hace presente por cada concepto. En cuanto *símbolos* [σύμβολα] de los conceptos, las palabras remiten a los conceptos, y en cuanto *mismidades* [ὁμοιώματα] de las cosas, los conceptos remiten a las cosas. Tanto las palabras como los conceptos son, pues, entes *intencionales*, o sea, entes que consisten en manifestar algo distinto de sí mismos y hacia lo cual llevan nuestro entendimiento. Pero sólo la intencionalidad de los conceptos es φύσει, la de las palabras es κατὰ συνθήκην.

Ahora bien, dado que Aristóteles en ninguna otra obra hace un desarrollo del convencionalismo lingüístico, y en el *De interpretatione* lo introduce como una tesis evidente, sin mayores pruebas ni problematización, al modo de una cosa ya sabida y resuelta, se tiende a pensar que aquí él está asumiendo la temática del diálogo platónico y tomando simplemente partido por una de las posturas en controversia, esto es, por el convencionalismo que defiende allí Hermógenes frente al naturalismo representando por Cratilo¹⁸. El distanciamiento con Platón se daría fundamentalmente, entonces, por la defensa de una tesis que éste ha rechazado y, sobre todo, por conceder validez al lenguaje como medio de conocimiento y centro de atención filosófica, siendo así que Platón —juzgan algunos apoyándose en la conclusión del *Cratilo*— no

¹⁸Es exactamente lo que defiende, entre otros, W. Ax, como algo incuestionable: "Con opinar que Aristóteles retoma y representa la tesis convencionalista del *Cratilo* de Platón, ciertamente no se dice nada nuevo" (Wolfram Ax, Ψόφος, φωνή, und διάλεκτος Als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion, "Glotta", Band LVI, 1978, Göttingen, p. 264). Lo mismo sostiene Guthrie: "Aristóteles, en los primeros capítulos del *De interpr.* obviamente está pensando en el *Cratilo*. Se pone de parte de Hermógenes al sostener (16 a 19) que un nombre es φωνή σημαντική κατὰ συνθήκην y que esto significa (a 27) ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον" (W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, p. 207, N.70).

recoge los problemas del lenguaje, sino como envoltura y pretexto para la prefiguración de una teoría gnoseológica y ontológica en cuya arquitectura los nombres carecen de toda relevancia¹⁹. Visto desde Platón, el planteamiento aristotélico representaría un avance muy pobre²⁰, o más bien, una regresión.

En nuestra opinión tales interpretaciones son desacertadas. Si Platón efectivamente despreciara los problemas del lenguaje, no se entenderían los importantes avances que, después del *Cratilo*, Platón realiza sobre éstos en el *Fedro* y en el *Sofista*, o la inclusión del nombre, en la *Carta VII* (342 e), dentro de los cuatro elementos que es necesario conocer para acceder a una perfecta ciencia de lo real. Por otra parte, la propia teoría de las Ideas, ¿no surge acaso como un intento de explicar la atribución de un mismo nombre a entes múltiples y cambiantes?²¹ En cuanto al *Cratilo* mismo, no faltan interesantes estudios que reconocen una verdadera filosofía del lenguaje contenida en sus páginas²². Pero aunque se concediera que Platón aquí no desarrolla positivamente una filosofía del lenguaje (dado el carácter primordialmente negativo —*destruens*— de sus resultados más manifiestos), al menos está claro que en este diálogo sienta las condiciones que ésta ha de cumplir; y, en este punto, la diferencia de Aristóteles con Platón es, más bien, la de una prolongación del maestro en el discípulo.

Como ha sostenido Coseriu, el auténtico resultado del *Cratilo* no es el desprecio por el problema del lenguaje, sino la certeza de que “el problema del lenguaje no puede ser planteado desde el punto causal” o “genético”²³. Este modo de plantear la cuestión estaba implícito en la vieja controversia

¹⁹Son numerosos los autores que interpretan en este sentido el *Cratilo*; entre otros: A. Diès, *Autour de Platon*, G. Beauchesne éditeur, Paris, 1927, II, pp. 482-485; L. Méridier, *Cratyle*, Paris, Belles Lettres, 1950, notice, pp. 30, 32 y 33; H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft den Griechen und Römern*, vol. I, Georg Olms, Hildesheim, 1961. En justa consecuencia con este postulado, P. Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*. Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 106, nota) niega que haya en Platón una filosofía del lenguaje y contrasta el interés aristotélico por esta clase de problemas, con el desprecio correspondiente que le parece ver en Platón.

²⁰Es lo que sostiene Hans Arens, *La lingüística*, Gredos, Madrid, 1975, p. 31.

²¹Véase al respecto el interesante testimonio de Aristóteles sobre la génesis de la teoría de las Ideas de Platón, en *Metaph.* I, 6, 987 a 32- b 10.

²²Cfr. Brice Parain, *Essai sur le logos platonicien*, Gallimard, Paris, 1942; Victor Goldsmith, *Essai sur le "Cratyle"*, contribution à l'histoire de la pensée de Platon, Champion, Paris, 1940.

²³Cfr. Eugenio Coseriu, *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1977, p. 23; Id., *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, Tübingen, 1970, Band I, pp. 35-51 (Platos Dialog "Kratylos").

φύσει-νόμῳ (“por naturaleza”-“por convención”), tal como la recoge Aulo Gelio, donde el caso dativo en que se encuentran ambos términos refleja el valor causal que se les atribuía. La cuestión de la rectitud de los nombres, esto es, de su virtud para manifestar por naturaleza la cosa mediante sílabas y letras, equivalía, por eso, a la cuestión de su origen legítimo y primero. De ahí la enorme importancia que debía tener el método etimológico en el diálogo platónico como vía para volver a encontrar el ἔτυμον (“origen”) de las palabras, o sea, sus significados primitivos y, por eso, verdaderos²⁴.

Mas, el resultado de esta vía de investigación es decepcionante. Los nombres primitivos u originales “están ya sepultados, merced a la ornamentación y al tiempo, por los que han querido vestirlos de tragedia añadiendo y quitando letras por eufonía y retorciéndolos por todas partes” (414 c). Se sostiene que hay letras que imitan y manifiestan naturalmente algunas cosas por ej., la ‘ρ’ el movimiento y la ‘λ’ la suavidad y la fluidez; pero se las encuentra también componiendo nombres que significan cualidades distintas o contradictorias con respecto a los que deberían ser sus significados naturales (434 a-435 d). Tampoco interesa esforzarse más para conocer los significados de los nombres primitivos, pues el primero que los estableció también pudo engañarse (436 b-d). Esta incertidumbre de los nombres primitivos contamina también a los demás, pues éstos se componen o derivan de los primeros. Por tanto, la senda etimológica no garantiza en absoluto el acceso a la verdad. En contrapartida está el hecho de que entendemos, por el uso y la convención, el significado de términos que hipotéticamente están compuestos de elementos que no tienen ninguna semejanza natural con la cosa que manifiestan²⁵. Por eso, Platón concluye contrariado: “A mí mismo también me agrada que los nombres sean semejantes dentro de lo posible a las cosas, pero temo que, en realidad, este arrastre hacia la semejanza resulte, según la expresión de Hermógenes, forzado, y que para rectitud de los nombres sea necesario recurrir a este expediente grosero de la convención. Porque, sin duda, se hablaría de la manera más bella posible, si se hablara con todos o con el mayor número de los nombres semejantes a las cosas, es decir, apropiados, y de la manera más fea, en el caso contrario”²⁶.

²⁴Sobre el valor que los griegos concedían a la etimología, cfr. Víctor Li Carrillo, *Platón, Hermógenes y el lenguaje*, Caracas, Equinoccio, 1979, cap. 1. Discrepamos, empero, con la interpretación de este autor sobre la importancia y sentido que tiene la parte etimológica en el *Cratilo* y la consiguiente adscripción que procura establecer entre Platón y la postura naturalista.

²⁵Cfr. *Crat.*, 434 c- 435 b.

²⁶*Crat.*, 435 c-d. Trad. J. Zaranka, Universidad Nacional, Bogotá, 1983. La *Carta VII* de

De ahí también que Aristóteles, siguiendo la prescripción de su maestro, no se ocupe ya de la rectitud de las palabras en el sentido indicado, sino de su significación. Esta consideración del lenguaje —explica Coseriu²⁷— se lleva a cabo desde un enfoque descriptivo-funcional y no genético. Dicho de otro modo, el estagirita no dirige su investigación a la búsqueda del creador de las palabras —el *δευμιουργός ὀνόματων ο νομοθέτης* (“legislador”) platónico²⁸—, declina la búsqueda de una hipotética causa eficiente primera, y centra su investigación, fenomenológicamente, en el modo como de hecho significan éstas, o sea, en su razón formal. Signo del cambio obrado por Aristóteles es la exclusión, en su tratamiento de la cuestión, del dativo *συνθήκη* “por convención”, y su reemplazo por el acusativo *συνθήκην*, precedido de la preposición *κατά*: “según convención”²⁹.

Es menester, sin embargo, introducir aquí una precisión. La transformación aludida no se limita a la sustitución de una consideración genética por otra descriptiva y funcional. Aristóteles no acude a la convención para explicar el origen de las palabras, pero tampoco lo hace únicamente para dar cuenta de su funcionamiento, sino, ante todo, de su ser. La significación convencional es primero el atributo esencial por el que las palabras son tales y no meros sonidos o grafías³⁰, y después razón a la que se apela para entender el modo cómo éstas enseñan los entes. Dicha consideración es primordialmente *onto-lógica*. A la pregunta sobre *cómo significan* las palabras, el filósofo antepone, por un lado, la de qué son, y, por el otro, la de *qué significan*, y éstas presuponen, a su vez, otras dos aún más fundamentales: *qué es el pensar* y *qué es el ser*. Esto se debe a que el lenguaje, como se afirma en *De interpr.* 1, es *σύμβολον* del ser y del pensar, lo cual quiere decir que no es el ser

Platón muestra que la conclusión sobre el papel del convencionalismo no es puramente retórica o circunstancial: “¿Qué nos impide llamar recto a lo que llamamos circular o circular a lo que llamamos recto? El valor significativo no será menos fijo cuando se haya hecho esta transformación y modificado el nombre” (343 b).

²⁷Cfr. E. Coseriu, *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, pp. 24 ss.

²⁸Sobre el legislador de nombres, cfr. *Cratilo*, 388 c ss.; su caracterización como *δευμιουργός ὀνόματων*, está en 390 e.

²⁹En esta interpretación de la terminología aristotélica seguimos a E. Coseriu, *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, pp. 23 y ss.

³⁰Para Aristóteles, en efecto, la *significación* es la nota fundamental que determina a un sonido como *voz*, la cual es una forma elemental de lenguaje animal (cfr. *De an.* 11, 8). Y la *convencionalidad* es la nota fundamental que determina, a su vez, a una voz como *palabra*, constituyendo así el lenguaje propiamente humano; por eso el ser una *voz significativa según convención*, es parte común de las definiciones aristotélicas del *logos*, de sus especies y de sus partes, en *De interpr.* 1-4 y *Poet.* 20. Sobre la oposición *voz-palabra*, véase, además de texto citado supra N. 12, *Pol.* 1, 2, 1253 a 9-18 y *De gen. anim.* 1, 7, 786 b 18-22.

ni el pensar, pero que, a la vez, sólo adquiere consistencia y sentido en la unión —“ir juntos”, *συμβάλλειν*— con el uno y el otro³¹.

El nuevo sentido y contexto teórico del convencionalismo de Aristóteles con respecto al de Hermógenes, permite ver ya que entre uno y otro no hay más semejanza que un alcance de nombres. El convencionalismo de Hermógenes, según pone al descubierto el mismo Platón³², se halla enclavado en el relativismo de Protágoras, que pone al hombre como medida de todas las cosas. Por eso le cabe sostener que cualquier hombre puede poner cualquier nombre a cualquier cosa y cambiarlo también cuando quiera, sin sujetarse a ninguna otra norma que a su propio e individual parecer³³. Y como no conoce la diferencia fundamental —que más tarde establecerán Platón³⁴ y Aristóteles³⁵— entre la significación que tienen las palabras cuando están separadas y la que adquieren cuando entran en combinación dando lugar a un *λόγος*, es lógico que su tesis de la correspondencia infalible con las cosas no se reduzca a los nombres y se extienda también a las oraciones y proposiciones, es decir, a todo el lenguaje³⁶. Es lo mismo que concluye Cratilo, por el camino inverso del naturalismo: todo decir es necesariamente ajustado a las cosas y, por ende, verdadero. Decir [*λέγειν*] es decir algo, y decir algo es decir el ser, pues lo que no es no existe; pero lo falso es lo que no es y, por lo tanto, no puede ser dicho. Un decir que no sea verdadero no es verdadero decir, es mera emisión de ruidos [*ψοφείν*]³⁷. Si Hermógenes concede a Sócrates³⁸ que haya oraciones y nombres falsos, ello es en abierta incongruencia con su postulado convencionalista, pues lo que de éste se sigue es la absoluta infalibilidad del lenguaje y, así, la exclusión del problema de la verdad y la falsedad. El individuo mide a las palabras, y las palabras a las

³¹No podemos desarrollar aquí estas ideas. Un interesante estudio al respecto, se puede ver en Marc Balmès, *Peri hermeneias, Essai de réflexion du point de vue de la philosophie première sur le problème de l'interprétation*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1984.

³²*Crat.*, 385 e ss. Cfr. E. Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, Paris, 1948, p. 37; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 105, nota N° 4.

³³Cfr. *Cratilo*, 384 c-385 a.

³⁴Cfr. *Sofista*, 259 d-264 b.

³⁵Cfr. *De An.* III, 6 y 8 *ad finem*; *Cat.* 2 y 4; *De Interpr.* 1-5.

³⁶Cfr. *Cratilo* 385 b-d, donde Hermógenes concede, sin poner ninguna dificultad, que se pasen las propiedades de las proposiciones [*λόγοι*] a los nombres. Obviamente, también se puede seguir el sentido inverso, pues la idea subyacente es que no hay ninguna diferencia entre el nombre y la oración o la proposición.

³⁷Cfr. *Cratilo* 429 d-430 a. La unidad de fondo de las tesis naturalista y convencionalista en el *Cratilo* ha sido suficientemente demostrada: cfr. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 98-106.

³⁸Cfr. *Cratilo*, 385 b-d.

cosas. La ciencia y la realidad se reducen, pues, a una cuestión de palabras. El convencionalismo de Hermógenes como el naturalismo de Cratilo coinciden con el núcleo esencial de la sofística.

Muy por el contrario, Aristóteles sostiene un convencionalismo —que mejor habríamos de llamar *simbolismo* para diferenciarlo de otros como el de Hermógenes o el de los nominalistas— que se inscribe coherentemente con la tesis de que la realidad es la medida del conocimiento y del lenguaje. Tal es una de las ideas centrales contenidas en la tesis, a la que ya hemos aludido más arriba, que dice textualmente así: “Las [palabras] que son en la voz, son símbolos de las pasiones del alma (i.e. de los pensamientos), y las escritas, de las que son en la voz. Y así como las letras no son las mismas entre todos, tampoco las voces son las mismas. Pero las pasiones del alma, de las cuales éstas son primeramente signos, son las mismas entre todos, y las cosas, de las cuales éstas son asimilaciones, también son las mismas” (*De interpr.* 1, 16 a 3-8). Su contenido y expresión son complejos, pero es patente que se sostiene, entre otras cosas, que la realidad es el término al cual están esencialmente referidos el pensamiento y, por su intermedio, las palabras (materialmente consideradas, es decir, como voces o sonidos). Esto quiere decir que el lenguaje —como el pensamiento— es *recto* en la medida en que alcanza o dice las mismas y que, por tanto, éstas constituyen el criterio último de su *rectitud*: dicho en terminología aristotélica: de su *verdad*. Aristóteles, por lo demás, lo afirma expresamente: “Los *lógoi* son verdaderos según sean las cosas mismas”³⁹.

Por otra parte, el simbolismo envuelve, sin duda, lo que la lingüística moderna, especialmente a partir de F. de Saussure⁴⁰, llama *arbitrariedad* del signo lingüístico, es decir, la inmotivación natural que une un significante a un significado⁴¹. La palabra (= *signum*) es una obra de arte precisamente en razón de que las voces que la componen (= *significans*) apuntan a un contenido (= *significatum*), con el cual no están asociadas por un lazo natural, sino convencional, digamos, libre e intencionalmente establecido. Pero ello no quiere decir que su establecimiento quede entregado a la libertad individual, como pretendía Hermógenes; el nombre propio no es el arquetipo lingüístico. Lo que dice Saussure a este respecto refleja exactamente el pensamiento del estagirita: “Si con respecto a la idea que representa el significante aparece como libremente elegido, por el contrario, con respecto a la comuni-

³⁹*De interpr.* 9, 19 a 33. Es claro que en este contexto hablamos de la verdad teórica; la verdad práctica, en el orden del lenguaje o del conocimiento, exigiría otra clase de consideraciones.

⁴⁰Cfr. F. de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, Lausana, Paris, 1916.

⁴¹Cfr. Saussure, op. cit., p. 103.

dad lingüística que lo emplea, él no es libre, es impuesto”⁴². De ahí que Aristóteles recurra constantemente al lenguaje corriente, a los significados que se atribuyen a cada palabra en su uso habitual, para extraer, explicitando sus relaciones y despejando los posibles equívocos, el sedimento de sabiduría que contienen y el sentido preciso de los términos con los que va construyendo su filosofía. De este modo, aun la innovación representada por los tecnicismos filosóficos se hace asumiendo y prolongando los significados establecidos previamente por el grupo hablante. Y este mismo no es entendido como un todo simultáneo, sino sucesivo, esto es, tradicional e histórico. La lengua es, por eso, venerable; cambiarla es algo que no está en poder del individuo⁴³. La individualización de la lengua, su particularización y especialización, es la medida misma de su disolución, el babelismo.

Por otra parte, mientras que el convencionalismo de Hermógenes repugna absolutamente cualquier intervención de la naturaleza en el lenguaje, el simbolismo de Aristóteles se integra armónicamente con ésta. En efecto, la observación aristotélica de que los hombres no emplean todos las mismas voces ni las mismas grafías —digamos: los mismos significantes— para significar las mismas cosas, es algo que admite una doble consideración. Podemos fijar la atención en la operación lingüística y en su producto, y entonces nos aparece la convencionalidad, manifestada por la variación de las lenguas según el lugar o el tiempo. Es justo la perspectiva que subraya el texto. Pero, en el mismo fenómeno, también podemos observar algo aún más fundamental: que todos los grupos humanos tienen igualmente una lengua. Lo que entonces comparece es la universalidad y regularidad de la naturaleza, su identidad. La relación es establecida por el propio filósofo: “La naturaleza —afirma él en la *Política*— no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es el único de los animales que tiene palabra [λόγος]”⁴⁴. *Palabra* aquí no puede ser “una lengua”, porque evidentemente los hombres no tienen su lengua por naturaleza. Y, no obstante, si todos tienen una, ello ha de provenir de algún principio natural por que estén inclinados a desarrollar alguna y por el que este desarrollo sea posible. Pues bien, conforme al pensamiento aristotélico, este principio no puede ser más que una disposición [ἔξις] natural de la inteligencia [νοῦς], a la que podemos llamar *hábito*

⁴²Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, p. 106.

⁴³Esta afirmación general, sin embargo, admite excepciones. En *Poet.* 21, 1457 b 33, Aristóteles reconoce un género de palabras o nombres que “no siendo usado absolutamente por nadie, lo establece el poeta por su cuenta (...); por ejemplo ἔρῳγας, con el sentido de ‘cuernos’ y ἀρητήρα, con el de ‘sacerdote’. “En tales casos Aristóteles habla de ὄνομα πεποιημένον, (nombre inventado)”.

⁴⁴Cfr. *Pol.* 1, 2, 1253 a 9-10.

*semántico*⁴⁵. Por su carácter intelectual, el hábito semántico envuelve un saber: no el saber hablar *una lengua*, sino aquello que es previo y condición *a priori* del saber hablar una lengua, esto es, el *saber hablar* o mejor, *saber significar*. Si los hombres pueden aprender a otorgar significados a las voces y grafías, ello es posible porque antes saben expresarse poniendo significados en gestos, conductas o inflexiones de voces inarticuladas. Saber hablar es, pues, saber significar, lo cual se tiene por naturaleza y con anterioridad al aprendizaje de cualquier lengua. La lengua es sólo una manera de actualizar el hábito semántico, de llevarlo adelante y formalizarlo estableciendo unos intermediarios —las voces o grafías—, que pueden fijar suficientemente las significaciones y hacerlas reconocibles con facilidad. Esta es, probablemente, la manera más perfecta de su actualización (por eso hay quienes prefieren llamarlo hábito lingüístico antes que semántico o significativo), y es insustituible, en la práctica, cuando se trata de expresar nociones racionales. Pero aun así, hemos de reconocer que lo semántico, en el sentido amplio que hemos dado aquí a este término, abarca bastante más que la lengua, puesto que también incluye a las expresiones corporales, artísticas y otras semejantes.

Lo que aquí hemos llamado hábito semántico posiblemente sea lo mismo que otros autores llaman *facultad de simbolizar* o *capacidad simbólica*, la facultad de representar lo real por un signo y de comprender el signo estableciendo una relación de significación entre una cosa y algo otro. Así se aprecia con facilidad en la descripción que nos ofrece E. Benveniste: “Emplear un símbolo es esta capacidad de retener de un objeto su estructura característica y de identificarla en conjuntos diferentes. Lo que es propio del hombre, y que hace de él un ser racional, es esto. La facultad simbolizadora permite, en efecto, la formación del concepto como distinto del objeto concreto, que no es sino un ejemplar. Aquí está el fundamento de la abstracción, al mismo tiempo que el principio de la imaginación creadora. Ahora bien, esta capacidad representativa de esencia simbólica que está en la base de las funciones conceptuales, no aparece más que en el hombre. Se despierta muy pronto en el niño, antes que el lenguaje (= lengua), en el alba de su vida consciente. Pero falta en el animal (...). La emergencia del *Homo* en la serie animal puede haber sido favorecida por su estructura corporal o su organización nerviosa; se debe ante todo a su facultad de representación simbólica, fuente común del pensamiento, del lenguaje y de la sociedad”⁴⁶.

⁴⁵Con esta expresión me refiero, variando apenas la nomenclatura, a lo mismo que el profesor Polo explica bajo el nombre de “hábito lingüístico”. Cfr. Leonardo Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, II, EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 270 ss., pp. 287 ss.

⁴⁶Emile Benveniste, *Problemas de Lingüística General*, Siglo XXI, México D.F., Madrid, Bs.

Pero en la constitución de la palabra también interviene un principio natural remoto: la naturaleza social y política del ser humano. La palabra responde de este modo a una necesidad de la naturaleza humana, como el medio responde al fin. Tomás de Aquino explica este punto en su comentario a la *Política* de Aristóteles: “Decimos que la naturaleza no hace nada en vano, porque siempre actúa con vista a un determinado fin. Por eso, si la naturaleza le atribuye a una cosa algo que de suyo se ordena a algún fin, se sigue que ese fin le es dado a la cosa por naturaleza (...). Ahora bien, puesto que la palabra (*sermo*) le ha sido dada a los hombres por naturaleza, y la palabra se ordena a que los hombres se comuniquen entre sí a propósito de lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto y demás cosas de este tipo, se sigue de aquello de que la naturaleza no hace nada en vano que por naturaleza los hombres se comunican entre sí a propósito de estas cosas. Pero la comunicación a propósito de estas cosas hace a la familia y a la ciudad; luego el hombre es por naturaleza un animal familiar y político”⁴⁷.

Con todo, quizás el aspecto más genuino y menos observado del simbolismo aristotélico, en su relación con la naturaleza, sea el siguiente. La determinada significación atribuida a una determinada voz es, como se ha dicho, arbitraria. La onomatopeya es, para el filósofo, una excepción lingüística carente de relevancia para el funcionamiento general del lenguaje: no es su norma pretender imitar o asemejarse al significado⁴⁸. También es arbitraria la asociación de unas determinadas letras o grafías con unas determinadas voces o con la significación de las voces⁴⁹. Es, pues, arbitraria, de modo general, la relación de tal significante con tal significado, o sea, la de los componentes del signo o símbolo. Nótese que esto no implica que el signifi-

As., 1974 (4ª ed.), p. 28. La cuestión de la capacidad simbólica del hombre ha sido objeto de muchos estudios en los últimos decenios, cfr. Ernest Cassirer, *Antropología filosófica*, F.C.E., México, 1976; Íd., *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México, tomos I y II en 1971, III en 1976; Jorge Peña V., *Imaginación, símbolo y realidad*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1987; R. Alleau, *De la Nature des Symboles*, Flammarion, Paris, 1958.

⁴⁷Cfr. Tomás de Aquino, *Sententia libri politicorum*, Ed. Leonina, Roma, cap. 1 b ad 1253 a 7.

⁴⁸El lenguaje no imita en el sentido de *asemejarse físicamente* a la cosa o acción significada (como se atribuye al nombre, por ejemplo, en *Cratilo* 423 b). En cambio, puede ser imitación [*μίμησις*] en el sentido que Aristóteles le atribuye al lenguaje artístico, sea en prosa o en verso, en *Poet.* 1-3, o sea, como *representación* de caracteres y eventos en el tiempo, de un modo análogo a la representación de una escena en el espacio por medio de la pintura (cfr. Lucas, *Aristotle Poetics*, Oxford University Press, Oxford, 1968, apéndice 1). Ahora bien, la imitación como representación es indiscutiblemente convencional.

⁴⁹Para el desarrollo de este aspecto del simbolismo de Aristóteles nos basamos en *De Interpret.* 1 16a 3-8.

cado no requiera de algún significante y que este último, a su vez, no tenga valor más que en relación al primero. El pensamiento, en efecto, que es lo significado de manera inmediata por la voz y mediata por la escritura, sin el apoyo de las palabras permanecería como una masa amorfa y difusa, en la cual seríamos incapaces de distinguir clara y distintamente un concepto de otro (esto además de la incapacidad de comunicarnos, etc.). Y, recíprocamente, es manifiesto que el significante, tal como lo hemos descrito, en cuanto significante se ordena todo él al significado⁵⁰. Creemos que Aristóteles estaría perfectamente de acuerdo con esto, como lo evidencia el hecho de que pueda llamar *logos* tanto a los conceptos como a las palabras. Incluso puede sostenerse que una vez constituido el signo, la palabra, significante y significado se implican y necesitan mutuamente como elementos que son de una misma estructura. Pero es una estructura artificial y, por eso, no une a sus elementos la necesidad inmutable de la naturaleza, sino la fuerza susceptible de la convención, del arbitrio y de la tradición. Antes de su constitución, tal grafía estaba separada de tal voz y tal voz de tal concepto y, dado que su unión no es indisoluble, dicha separación puede volver a darse, como lo demuestra la historia de las lenguas. Asimismo es indudable, por otra parte, que las voces o grafías que componen las palabras no *dicen* sólo los conceptos: también —y primariamente— dicen la realidad. Pero sólo pueden decirla en cuanto que ésta es de algún modo conocida, en cuanto que está presente en el conocimiento, o sea, por el curso del concepto.

Por eso, lo más peculiar de la tesis aristotélica es que el símbolo globalmente considerado, esto es, como un compuesto de materia y forma⁵¹, de significante y significado, remite a la realidad que expresa, por la cooperación de una *doble intencionalidad*: la *convencional*, que es propia de la significación, y la *natural*, que es propia del conocimiento. La primera lleva del significante al concepto significado (constituyéndose entonces formalmente la palabra, pues ¿qué otra cosa es para las voces o grafías tener significado, si no es estar unidas a un concepto?); la segunda lleva del concepto a la realidad conocida⁵². Esta cooperación de convención y naturaleza es justamente la

⁵⁰ Así lo da a entender explícitamente Aristóteles cuando define al fonema o elemento, que es la materia atómica y, por tanto, última de la que se componen las palabras, como “una voz indivisible (...) de la que se forma *naturalmente* una voz convencional”: *Poet.* 20, 1456 b, 22-25.

⁵¹ Es evidente que los conceptos de materia y forma sólo pueden ser aplicados a la estructura de la palabra en sentido puramente analógico. Sin embargo, es el propio Aristóteles quien nos invita a ello, denominando “materia” de la palabra a la voz. Cfr. *De generatione animalium*, v, 7, 786 b, 18-22.

⁵² Esta tesis es casi justo a la inversa de la que proponen algunos lingüistas contemporáneos,

que permite explicar el hecho de la comunicación, o el de la traducción, por la que se entienden sujetos de lenguas diferentes. La razón es simple: las voces o grafías, los elementos materiales del símbolo, en razón de la arbitrariedad y de las diferencias que le son inherentes, separan a los hablantes; mas, en compensación, el concepto, el elemento formal de aquél, los une, pues envuelve un aspecto objetivo que es el mismo para todos los hombres, como es la misma la realidad que trasunta él por naturaleza. La relación del conocimiento con la realidad, en efecto, no es, según veíamos, la de un signo convencional [σύμβολον], sino la de una identidad natural [ὁμοιωμα], o más bien intencional, como se la llamaría posteriormente. Pero ahondar más en esta cuestión es algo que no podemos abordar en el presente estudio. Lo que ahora se precisa observar es que el nombre, la palabra, es κατὰ συνθήκην en tanto que es diferente del puro conocimiento; pero, en tanto que lo presupone y lo incluye, también se puede y debe decir que es κατὰ φύσιν. No es una confusión de factores, sino una precisa articulación: la naturaleza queda inscrita dentro de la convención y, por eso, es correcto afirmar de la palabra, considerada como un todo, que su ser es convencional.

Por aquí se vuelve a ver cuán lejos se pone Aristóteles del convencionalismo cerrado que representa Hermógenes, y cuanto más cerca está del Sócrates platónico que, sin llegar a mostrar la ordenación precisa de la naturaleza y la convención en el lenguaje —debido quizás a que no tiene una teoría del concepto como la de Aristóteles, y en su lugar postula la tesis del “nombre en sí” (389 d), que, a nuestro parecer, puede inducir a una confusión de los órdenes gnoseológico u ontológico con el lingüístico⁵³—, al menos demuestra la insuficiencia de las respuestas unilaterales para darle verdadera solución.

como es el caso de E. Benveniste. Este autor, en efecto, defiende, contra Saussure, una relación no arbitraria, sino absolutamente necesaria (¿natural?) entre el significante y el significado, y otra puramente arbitraria entre el signo total y su correspondencia con la realidad (Cfr. *Problemas de Lingüística General*, cap. IV). Tal tesis procede de un análisis incompleto del hecho lingüístico, según se puede observar a la luz del planteamiento aristotélico, y presupone una concepción nominalista del conocimiento, como la que puede encontrarse, por ejemplo, en Ockham. En efecto, si el significante y el significado no estuviesen unidos por la convención, no se ve cómo podría ser convencional la correspondencia del conjunto con la realidad, a menos que se entienda el propio concepto como un signo convencional.

⁵³El Prof. Giannini, por ejemplo, ha hecho ver que lo que Platón ha llamado el *nombre en sí* “no es otra cosa que la *ousía*, lo que esta siendo cada cosa y la hace nominable” (op. cit., p. 38). Independientemente de este interesante estudio, nosotros hemos llegado a la misma conclusión. Pero es manifiesto que el planteamiento platónico es muy complejo y quisiéramos que su presentación en este trabajo sea entendida como tentativa.