FACULTADE DE FILOLOXÍA

Miguel
González Pereira

Tese de doutoramento

APROXIMACIÓN HISTORIOGRÁFICA AL CONCEPTO DE SIGNO LINGÜÍSTICO A PARTIR DEL *CRÁTILO*. LA DISTINCIÓN ENTRE LÉXICO Y GRAMÁTICA

Santiago de Compostela

2008

DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA, TEORÍA DA LITERATURA E LINGÜÍSTICA XERAL

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FACULTADE DE FILOLOXÍA
DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA, TEORÍA DA LITERATURA E LINGÜÍSTICA XERAL

TESIS DOCTORAL

APROXIMACIÓN HISTORIOGRÁFICA AL CONCEPTO DE SIGNO LINGÜÍSTICO A PARTIR DEL *CRÁTILO*. LA DISTINCIÓN ENTRE LÉXICO Y GRAMÁTICA

Autor: Miguel González Pereira

Directora: Prof. Dra. Milagros Fernández Pérez

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi gratitud a todas aquellas personas que a lo largo de estos últimos años me han ayudado, ya sea con sus conocimientos y gestiones, ya sea con su cariño y apoyo.

De forma muy especial quiero agradecer a la profesora Milagros Fernández Pérez, directora de este proyecto de tesis doctoral, su infinita paciencia conmigo y su desproporcionada confianza en mí. Los muchos vaivenes y cambios de orientación surgidos durante la larga elaboración de este trabajo nunca provocaron que sus palabras o gestos me transmitieran desconfianza o dudas acerca de las posibilidades de éxito en el empeño. Para quien tiene de por sí tendencia a la inseguridad, contar con un apoyo como el suyo ha sido condición indispensable para haber podido llegar al final del camino. La profesora Milagros Fernández Pérez, por otro lado, ha sido la responsable —junto a la esmerada docencia en Historia de la lingüística por parte del profesor García Gondar— de que se despertara en mí, hace ya tiempo, el interés por el estudio del lenguaje. Por todo ello le expreso mi más sincera gratitud y mi reconocimiento.

También quiero agradecer su afecto y comprensión a todos quienes han sido en algún momento compañeros en el departamento y en el área de Lingüística Xeral. De un modo muy especial, quiero mencionar a las dos personas con las que he compartido despacho durante algún tiempo y a las que me une una consideración y amistad particular: Montserrat Souto Gómez y Francisco Albertuz Carneiro, quienes me han aguantado los días buenos y los no tanto y aún así mantienen conmigo sus lazos de amistad.

A Gerardo Domarco, profesor de griego y, sobre todo, amigo, muchas gracias por haberme echado una mano con la lengua griega.

A la familia, a los amigos, ¿qué decirles? Ellos son el hábitat en que uno vive y se hace: sin ellos nada sería lo que es; y sin las risas y la felicidad de Carmen y Jorge no habría habido ganas ni motivo para seguir pegado delante de los libros y de este ordenador (al que también le he cogido cariño; dicho sea de paso).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN····· I-XI

1. EL SIGNO EN LA TRADICIÓN PRESOCRÁTICA····· **1**

1.1. LA CONCEPCIÓN DE LO SÍGNICO EN LA TRADICIÓN PRESOCRÁTICA·····

1.1.1. EL TRASFONDO PRESOCRÁTICO DEL *CRÁTILO*····· 1

1.1.2. LAS RAÍCES DE LO SÍGNICO EN LA ADIVINACIÓN Y LA MEDICINA·····

1.1.3.LA INFERENCIA ANALÓGICA Y LA INFERENCIA CAUSAL·····16

1.2. HERÁCLITO Y PARMÉNIDES·····2

1.2.1. HERÁCLITO·····

1.2.2. PARMÉNIDES·····

1.3. EL DESAFÍO DE LOS SOFISTAS·····38

1.3.1. PROTÁGORAS DE ABDERA·····3

1.3.2. GORGIAS·····

2. LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DEL SIGNO·····**62**·····

2.1. CLAVES PARA LA LECTURA Y VALORACIÓN DEL *CRÁTILO*·····62

2.1.1. EL CRÁTILO COMO SISTEMATIZACIÓN Y SUPERACIÓN DE LAS PROPUESTAS DE LA ÉPOCA·····65

2.1.2. EL CRÁTILO COMO GERMEN DE LAS TRADICIONES POSTERIORES·····76

2.2. EL USO DE LA TERMINOLOGÍA·····84

2.2.1. LO TERMINOLÓGICO EN PLATÓN·····84

2.2.2. LOS TÉRMINOS RELATIVOS AL SIGNO·····87

2.2.3. ONOMA, LOGOS Y SUS CONSTITUYENTES·····92

2.2.4. PHYSIS Y NOMOS·····

2.2.5. LA DIVERSIDAD TERMINOLÓGICA EN LA OPCIÓN NO NATURALISTA·····109

2.3. EL DESARROLLO DIALÉCTICO EN EL *CRÁTILO*·····117

2.3.1. LA ASIMETRÍA APARENTE Y LA ASIMETRÍA REAL DEL *CRÁTILO*·····

2.3.2. PRESUPUESTOS BÁSICOS DE PLATÓN
PARA EL ANÁLISIS DEL LENGUAJE ····· 123
2.3.2.1. NO TODOS LOS NOMBRES SON CORRECTOS ····· 126
2.3.2.2. LA NATURALEZA DEL LENGUAJE ····· 130
2.3.2.3. EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LAS LENGUAS ····· 140
2.3.3. EL PAPEL DE LA SECCIÓN ETIMOLÓGICA ····· 150
2.3.4. LA LECCIÓN FINAL: LAS PALABRAS SON
INSTRUMENTOS DE COMUNICACIÓN PERO NO DE CONOCIMIENTO ····· 171
2.4. EL PAPEL CRUCIAL DEL *CRÁTILO* EN LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE SIGNO LINGÜÍSTICO ····· 182

3. LA TEORÍA SEMÁNTICA DE ARISTÓTELES ····· 201
3.1. INTRODUCCIÓN: ARISTÓTELES Y EL LENGUAJE ····· 201
3.2. LAS DIVERSAS APROXIMACIONES DE ARISTÓTELES AL LENGUAJE ····· 208
3.2.1. EL SIGNIFICADO COMO PRINCIPIO DE IDENTIDAD
PARA LA COMUNICACIÓN ····· 208
3.2.2. LAS PALABRAS COMO SÍMBOLOS DE
LA REPRESENTACIÓN MENTAL DE LA REALIDAD ····· 219
3.2.2.1. EL LENGUAJE NO ES UN INSTRUMENTO NATURAL DE SIGNIFICACIÓN ····· 219
3.2.2.2. LA DIMENSIÓN PSICOLÓGICA DE SU ACERCAMIENTO AL LENGUAJE ····· 235
3.2.3. EL SIGNO LINGÜÍSTICO COMO EXPRESIÓN DEL SER ····· 244
3.2.4. LOS ELEMENTOS DE LA EXPRESIÓN DEL SIGNO LINGÜÍSTICO ····· 263
3.3. LAS BASES PARA UNA TEORÍA SEMÁNTICA EN ARISTÓTELES ····· 273
3.4. ARISTÓTELES Y EL ARISTOTELISMO ····· 292

4. EL ESTUDIO DEL LENGUAJE EN EL PERIODO HELENÍSTICO ····· 302
4.1. INTRODUCCIÓN ····· 02 ····· 3
4.2. LOS ESTOICOS ····· 308 ·····
4.2.1. EL CARÁCTER NATURAL DEL LENGUAJE SEGÚN LOS ESTOICOS ····· 312
4.2.1.1. LA ANOMALÍA DESIGNATIVA DE LAS PALABRAS ····· 318
4.2.1.2. EL CARÁCTER INCORPÓREO DEL SIGNIFICADO LINGÜÍSTICO ····· 325
4.2.1.2.1. Aspectos básicos de la teoría ontológica del estoicismo ····· 325

4.2.1.2.2. Aspectos básicos de la teoría cognitiva de los estoicos ····· 330
4.2.1.3. EL REALISMO DE LA TEORÍA ESTOICA SOBRE LA NATURALEZA PREDICATIVA Y PROPOSICIONAL DEL LENGUAJE ····· 339
4.2.2. LA TEORÍA SEMÁNTICA EN EL ESTOICISMO ANTIGUO ····· 351
4.2.2.1. SIGNO LÓGICO / SIGNO LINGÜÍSTICO Y CUESTIONES TERMINOLÓGICAS ····· 351
4.2.2.2. EL SIGNIFICADO LINGÜÍSTICO COMO *LEKTON* ····· 362
4.2.2.3. LA TEORÍA SEMÁNTICA ESTOICA Y SU SEMEJANZA CON ALGUNAS FORMULACIONES DEL SIGLO XX ····· 378
4.2.2.3.1. El estoicismo y la teoría de Frege ····· 378
4.2.2.3.2. La teoría estoica y la concepción estructuralista del signo ····· 390
4.2.3. LA PROYECCIÓN GRAMATICAL DE LA REFLEXIÓN LINGÜÍSTICA DEL ESTOICISMO ····· 413
4.2.3.1. ¿EN QUÉ SENTIDO CABE HABLAR DE UNA GRAMÁTICA ESTOICA? ····· 417
4.2.3.2. LAS BASES PARA UN CAMBIO DE PROGRAMA EN LA INVESTIGACIÓN LINGÜÍSTICA: EL SIGNO GRAMATICAL EN LOS ESTOICOS ····· 429
4.2.3.2.1. El signo gramatical ····· 431
4.2.3.2.2. El signo gramatical en los estoicos ····· 440
4.3. LA GRAMÁTICA EN VARRÓN Y LA HUELLA ESTOICA ····· 469

CONCLUSIÓN ····· **478**
BIBLIOGRAFÍA ····· **486**

INTRODUCCIÓN

Este proyecto de tesis surgió inicialmente como un intento de reflexión acerca de la adecuación del marco estructuralista a los ámbitos de lo léxico y lo gramatical. Ya durante los primeros años de formación académica nos habían surgido dudas acerca de las dificultades para aplicar de forma igualmente relevante en los dos terrenos —el léxico y la gramática— las propuestas de interpretación y análisis de la lengua derivadas de lo que podríamos llamar el estructuralismo europeo continental; aquél que sigue las directrices marcadas por Saussure, y su interpretación y desarrollo por parte de autores como, entre otros, Hjelmslev y Coseriu. Nuestras dudas y dificultades aparecieron ya en los primeros ejercicios de práctica en la investigación lingüística, dentro de los cursos de licenciatura y de tercer ciclo, al tener que abordar la proyección que esos modelos tenían en la morfología, y más particularmente al enfrentarlos a cuestiones que tradicionalmente se han considerado fronterizas entre lo léxico y lo gramatical, como son el género o la derivación.

La reflexión acerca del grado de validez de considerar las lenguas como sistemas de signos, y de la definición de éstos como unidades biplanas surgidas de la unión solidaria de dos funtivos caracterizados como entidades de forma, tanto en el léxico como en la gramática puede decirse que es el germen de este trabajo. Pero el intento por encontrar los caminos más adecuados desde los que poder abordarlo nos ha ido llevando por distintos vericuetos que han terminado por modificar este propósito inicial.

Pronto llegamos a la convicción de que la cuestión clave era la manera de entender el concepto de signo y que, por tanto, el eje sobre el que debía gravitar nuestra investigación era el de si cabía una única definición de la entidad sígnica que conviniera en igual medida a esos dos ámbitos, o si, por el contrario, la propia demarcación de dos entidades diferenciadas por su distinto estatuto semiótico podría convertirse en el criterio discriminador de esos dos componentes de la lengua. Ésa es la hipótesis desde la cual hemos guiado nuestros esfuerzos. Si en nuestro hablar ponemos en funcionamiento dos tipos de semiosis, si podemos señalar dos tipos de procesos diferentes no sólo en la naturaleza de la expresiones y los contenidos que se asocian sino en el tipo de vínculo que fundamenta esa asociación, podremos hablar de dos clases de entidades semióticas en las lenguas que implican procesos distintos de interpretación por parte de los hablantes y que requieren ineludiblemente distintos presupuestos teóricos y metodológicos para su análisis. El léxico es el componente de las lenguas en el que se dan y funcionan los signos léxicos, con sus particularidades semióticas, mientras a la gramática corresponden las unidades que funcionan con las características de la semiosis gramatical.

Desde el primer momento tuvimos claro que nuestro estudio sobre el signo lingüístico debía partir de un recorrido historiográfico por las principales formulaciones planteadas dentro de la tradición occidental. Inicialmente pensamos en una primera sección del trabajo en la que el repaso de los distintos modos de fundamentar el carácter de los signos lingüísticos en periodos y autores especialmente relevantes (los filósofos de la antigüedad clásica, Agustín de Hipona, la teoría terminista medieval, los modistas, los filósofos empiristas británicos, Humboldt, etc.) nos permitiera realizar un enfoque más atinado sobre las propuestas del siglo XX. Cuando estábamos en ese camino, nos salieron al paso algunos trabajos que influyeron de un modo determinante en el cambio de objetivos.

Nos referimos, en primer lugar, a los estudios de Manetti sobre el signo en la antigüedad y su comparación con algunas teorías semióticas modernas. Más

allá de lo que de útil información y exégesis se ofrece en, por ejemplo, Manetti (1987) y Manetti (1996), lo que más nos ha interesado es su proyección del contraste entre "sistemas de significación" ("códigos") y "procesos de comunicación", planteado por Eco (1975), al estudio histórico de los diversos modelos de signo. Manetti sostiene que ha habido y hay dos grandes corrientes en el modo de concebir el vínculo semiótico, a las que se pueden adscribir las distintas propuestas. Por un lado estarían todos aquellos modelos que propugnan, de una u otra forma, una relación estática de equivalencia entre el plano de la expresión y el plano del contenido ($a \cong b$). Por otro lado se nos presentan las teorías que abogan por una relación dinámica de inferencia interpretativa ($p \supset q$). Estamos ante el contraste entre las "semánticas de diccionario" y las "semánticas de enciclopedia" (cfr. Manetti 1996). Además de la oportunidad de comentar, y discutir, alguna de las adscripciones realizadas por el profesor italiano, lo que nos resultó de más interés es la posibilidad de confrontar esas dos grandes clases de teorías semióticas con la distinción entre léxico y gramática en las primeras reflexiones sobre el signo. Éste es un criterio ausente en los estudios de Manetti, pero creemos que es imprescindible para una correcta valoración de los modelos semióticos. Aun más; a lo largo de nuestro proyecto de tesis doctoral subyace la hipótesis de que el modelo $a \cong b$ es el que mejor da cuenta del vínculo propio de los signos gramaticales, mientras que el modelo $p \supset q$ nos permite comprender adecuadamente el funcionamiento de los signos léxicos.

La otra línea de reflexión que ha condicionado los límites finales de esta tesis proviene de algunos de los trabajos del profesor Joseph. La idea germinal de Joseph (1995), que se desarrolla en Joseph (2000) como *leit motiv* para trazar las líneas de continuidad que van desde Platón hasta Chomsky o Pinker, remite a la puesta en cuestión de la exégesis tradicional que vincula la defensa del carácter convencional de los signos lingüísticos con el inicio de su estudio científico, mientras que las opciones que abogan por un fundamento natural serían representativas de aproximaciones de espíritu holista ajenas a la metodología científica. Su brillante lectura del *Crátilo* como búsqueda de motivación causal en

el funcionamiento significativo de las palabras supone un replanteamiento actualizador de la vieja dicotomía *physis* vs. *nomos* que permite proyectar su vigencia para la comprensión de los fundamentos de las diversas teorías sobre el lenguaje. La idea de analizar los distintos modos en que esa controversia *physis* / *nomos* se planteó —o bien acerca de la *orthotes onomaton* o bien circunscrita a la *orthotes logōn*— y de ponerla en relación con el deslinde de dos tipos de signos lingüísticos ($a \cong b$ / $p \supset q$) ha sido el factor final desencadenante de los límites impuestos a nuestro trabajo. Lo que aquí ofrecemos es el resultado de un recorrido historiográfico por la antigüedad clásica que busca reconstruir los procesos que condujeron a los distintos modos de concebir el signo lingüístico en aquel periodo en que el debate *physis* vs. *nomos* estaba más vivo.

En los últimos años han sido muchos los autores que han llevado a cabo el loable esfuerzo de reflexionar sobre las distintas concepciones y métodos del quehacer de la historiografía lingüística —algunos de los cuales serán mencionados en el cuerpo de este trabajo. A la hora de encuadrar nuestro estudio dentro de esos diversos enfoques y objetivos posibles, permítasenos acudir ahora a una interpretación un tanto liberal de la distinción establecida por Nietzsche entre *historia monumental*, *historia anticuaria* e *historia crítica* en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* (cfr. Nietzsche 1874: caps. 2, 3 y 4). Atendiendo a los comentarios del filósofo alemán respecto de estos tres grandes modos de abordar la historia[1], debemos dejar claro que nuestro propósito no es aquí monumentalista, ni de anticuario sino crítico. Querríamos pensar que la mejor comprensión de las distintas formas como se planteó en la antigüedad el

[1] “Cuando un hombre que desea realizar algo grande tiene necesidad del pasado, se apropia de él mediante la historia monumental; a su vez, el que persiste en lo habitual y venerado a lo largo del tiempo, cultiva el pasado como historiador anticuario; y solo aquel a quien una necesidad presente oprime el pecho y que, a toda costa, quiere librarse de esa carga, siente la necesidad de la historia crítica” (Nietzsche 1874: 58).

fundamento de los signos lingüísticos puede ayudar a calibrar los alcances y los límites de las propuestas actuales[2].

La idea central que ha articulado todo este trabajo de doctorado es la que sigue: desde la tradición presocrática (siglos VII-V a.C.) hasta el estoicismo antiguo (siglos III y II a. C.) se produce un cambio profundo en la manera de entender las relaciones semióticas y, en particular, los signos lingüísticos, que tiene enorme relevancia para comprender los fundamentos históricos de la distinción entre signos léxicos y signos gramaticales. Este patrón argumental lo hemos desarrollado en cuatro capítulos.

El CAPÍTULO 1 lo hemos dedicado a estudiar los planteamientos anteriores a Platón. Estas propuestas tienen interés por sí mismas, pero tienen la relevancia añadida de que su comprensión es indispensable para conocer el trasfondo sobre el que se construye el pensamiento platónico. Comenzamos por una revisión de cómo se entendía el signo (*sema*) en los inicios de ese periodo, porque es importante constatar que en esa época lo sígnico estaba estrechamente vinculado a las actividades adivinatorias. Ese vínculo con la adivinación y con otras facetas prelógicas explica que los signos se interpretaran como elementos reveladores antes que significativos. La interpretación de los signos se fundaba en una "inferencia analógica", según la cual los elementos semióticos se confundían e identificaban con aquello que permitían conocer. No había ninguna motivación

[2] El predominio de este enfoque antes "crítico" que de "anticuario", junto con las importantes lagunas en nuestra formación académica respecto de la lengua griega clásica, en la que no somos, en absoluto, especialistas, nos ha llevado a tomar una serie de decisiones. Aun cuando, siempre que nos ha sido posible, hemos procurado manejar ediciones bilingües, trabajamos con traducciones, buscando siempre las más acreditadas. Cuando no hemos tenido constancia de la existencia de traducciones al castellano, hemos recurrido a reputadas ediciones y traducciones inglesas. En esta misma línea debe entenderse nuestra decisión final —no carente de dudas y de soluciones intermedias diferentes—de liberarnos parcialmente de los problemas y dificultades que surgen con el manejo de las distintas fuentes tipográficas. Por este motivo, a la hora de recoger las transliteraciones al alfabeto latino de las voces griegas, hemos adoptado la opción de no utilizar ninguna marca diacrítica ni de acentuación salvo en aquellos casos en que dichas marcas tengan un valor verdaderamente diacrítico, *i.e*., distintivo entre formas léxicas o morfológicas. Esta decisión no afecta, por supuesto, a las citas de bibliografía secundaria, en las que hemos intentado respetar y recoger las soluciones tipográficas utilizadas.

causal entre el elemento sensorial y aquello de lo que informaba, sino que los signos constituían el modo de manifestación natural de las cosas y sucesos, por lo que no cabía buscar una técnica interpretativa sino ser conocedor de los principios rectores de la naturaleza. Esa concepción semiótica general se proyecta en el ámbito de los signos lingüísticos en la creencia de que las palabras revelan la naturaleza de lo que significan. Esta postura —con divergencias importantes en su modo de concebir la naturaleza— domina el pensamiento lingüístico de autores como Heráclito y Parménides. No se puede hablar en este momento de una relación de equivalencia o correspondencia entre expresión y contenido, porque esto implica la distinción entre ambos planos y el análisis de los principios causales —de la técnica— de esta capacidad significativa, algo que estaba ausente en estos autores.

En este capítulo tratamos también la importancia de la aparición de la medicina hipocrática como primer paso hacia la "inferencia causal" en la interpretación de los signos. Por último, dedicamos un apartado específico al pensamiento lingüístico de los sofistas. Autores como Protágoras y Gorgias nos resultan de enorme interés, porque en ellos se atisba un acercamiento a la interpretación motivada de la capacidad comunicativa que, aunque ahogado durante más de dos mil años, entronca con el enfoque pragmático que ha resurgido a lo largo del siglo XX. Por otra parte, la comprensión de los sofistas es ineludible para entender cabalmente a Platón y a Aristóteles, ya que sus obras tienen en la reacción antisofista uno de sus motores principales.

El CAPÍTULO 2 está dedicado a Platón. Éste no es, probablemente, el capítulo más brillante ni el que ofrece las lecturas más dignas de recuerdo, pero sí que es aquél sobre el que gravita todo este proyecto de tesis, porque en él no sólo se estudian las primeras obras de nuestra tradición en las que se aborda el tema de la capacidad significativa del lenguaje —asumiendo que las palabras son un instrumento para la significación que debe responder a unos principios que expliquen su funcionamiento— sino que se plantean también tres perspectivas mediante las cuales hemos articulado nuestro análisis tanto del pensamiento

platónico como del de los otros autores tratados en los capítulos siguientes. Estas tres perspectivas son: (1) El modo de concebir la relación entre lenguaje y realidad. Esto es, la capacidad epistemológica del lenguaje: en qué medida el lenguaje humano posibilita la expresión y fijación objetiva de una representación de la realidad acorde a su naturaleza. (2) Cómo se fundamenta la capacidad significativa del lenguaje: la aportación de los diversos autores al estudio de la técnica idiomática; en virtud de qué principios o métodos de análisis se justifica la "inferencia causal" de un significado a partir de una expresión lingüística. (3) El examen de las diversas teorías semánticas según respondan a un modelo sobre el signo basado en la correspondencia biunívoca entre los planos o a una relación dinámica de inferencia interpretativa.

En este capítulo 2 planteamos estos tres enfoques, que creemos que laten en el *Crátilo* de Platón, y llevamos a cabo una indagación sobre los principales textos platónicos relevantes en este sentido. El diálogo *Crátilo* constituye el centro de nuestro análisis, pero también acudimos a la interpretación de otros diálogos como *El Sofista* o *Teeteto*. Uno de los objetivos de esta parte de la tesis es desmontar la línea exegética tradicional —convertida en un tópico repetido de forma mecánica—, según la cual Platón defendería en el *Crátilo* el carácter natural del lenguaje, dando continuidad al pensamiento de Heráclito y Parménides. Nosotros defendemos que el propósito de Platón es revisar y refutar tanto la opción naturalista, al modo en que aquéllos la habían argumentado, como la alternativa sofista acerca del carácter subjetivo y arbitrario del lenguaje. En ese diálogo se contraponen esas dos posturas en litigio para mostrar la inadecuación de ambas. Centrado exclusivamente en el ámbito de la *orthotes onomaton*, *i.e.*, en la corrección designativa de las palabras, Platón analiza los principios causales en los que se podría sustentar la hipótesis naturalista de que las palabras significan adecuadamente las cosas tal y como son. Esto le lleva a una revisión crítica tanto de los métodos de la etimología como del análisis basado en la capacidad fonosimbólica de los sonidos. Habiendo refutado que exista una técnica onomástica en la que encuentre motivación causal la capacidad de significación

léxica de las palabras, Platón pasa a dinamitar los presupuestos ontológicos y epistemológicos en los que se basaba la opción sofista. El rechazo de las propuestas sofistas se asienta en su desprecio del supuesto de aquellos maestros de oratoria de que no existiría más conocimiento verdadero que el que se expresa en las palabras.

Con vistas a justificar nuestra interpretación del pensamiento platónico, hemos dedicado un apartado de este capítulo al comentario de algunos términos importantes en este ámbito temático (*physis*, *nomos*, *logos*, *onoma*, etc.), que en este momento histórico son utilizados de un modo un tanto impreciso. Nuestra lectura del *Crátilo* como refutación dialéctica de las opciones confrontadas nos ha llevado a dedicar otro apartado a la reconstrucción del proceso de argumentación elaborado por Platón, de modo que se evite la habitual tentación de acudir a la cita de cualquier pasaje, descontextualizado de su función en el progreso dialéctico, como expresión de la postura platónica.

El CAPÍTULO 3 está dedicado a Aristóteles. Hay un aspecto importante en nuestro acercamiento al fundador del Liceo: partimos de la necesidad de diferenciar entre Aristóteles y el "aristotelismo". Esto nos ha llevado a un análisis textual bastante detallado de algunas de sus obras con el fin de mostrar que su interpretación no conduce ineluctablemente a los postulados que a lo largo de los siglos se han transmitido como "la doctrina aristotélica". Las obras en las que hemos fijado nuestra atención son: *De Interpretatione*, *Categorías*, *Poética*, *Retórica* y *Metafísica*. En relación con el tema particular de nuestro trabajo, la lectura tradicional del aristotelismo convierte al estagirita en primera y máxima autoridad de la concepción sobre el lenguaje más asentada en nuestra cultura. Desde esta perspectiva, Aristóteles sería el responsable de la tesis sobre el carácter convencional de los signos lingüísticos y de articular el modelo semiótico basado en la correspondencia isomórfica entre expresión y contenido. Según la lectura clásica de Aristóteles, las palabras son símbolos convencionales que expresan unos conceptos, los cuales representan de forma fija y fiel la esencia de las cosas.

Nuestra lectura de los textos de Aristóteles se desarrolla siguiendo dos premisas. Por un lado, la convicción de que lo que opone la teoría semiótica del estagirita a la de su maestro de la Academia no es la diferencia en el modo de entender la clase de vínculo existente entre expresiones y contenidos (natural *vs*. convencional), sino la distinta actitud respecto de las consecuencias que de ello se derivan acerca de la fiabilidad del lenguaje como vehículo de expresión del conocimiento verdadero. Frente al escepticismo final de Platón en el *Crátilo* emerge el optimismo epistemológico de Aristóteles, que se asienta en su defensa de que el lenguaje forma parte de la naturaleza del hombre como instrumento para la comunicación, lo que posibilita la vida en sociedad. Desde esta perspectiva, creemos que los pasajes más célebres de su obra, aquéllos que han alimentado el modelo de correspondencia isomórfica, deben leerse como parte de su proyecto lógico de regimentar las condiciones de uso del lenguaje en el discurso científico, con vistas a posibilitar la expresión del conocimiento verdadero, pero no representan un modelo semiótico que Aristóteles extrapole al resto de las modalidades discursivas. Esto enlaza con la segunda de las premisas básicas de nuestro acercamiento a Aristóteles: la necesidad de leer de forma contextualizada sus diferentes, y dispersas, aproximaciones al lenguaje. Nuestra creencia de que el modelo de signo apuntado en las primeras líneas del *De interpretatione* está limitado en su alcance al ámbito de los signos léxicos dentro del *logos apofántico* nos ha llevado a dedicar algunas páginas a poner en cuestión la idea habitual de que con Aristóteles se inicia el proceso de bifurcación de caminos entre la semántica y la pragmática.

El CAPÍTULO 4 está dedicado al periodo helenístico, pero centramos nuestra atención en el estoicismo. A lo largo de las páginas de este último capítulo intentamos dar argumentación sólida a la idea central de nuestra interpretación de los estoicos: en la doctrina estoica se produce un giro crucial en la concepción del signo lingüístico. Hasta entonces el tema de la adecuación entre expresión y contenido, y el debate sobre su carácter natural o convencional, se había planteado acerca de la capacidad designativa del lenguaje, *i.e*. acerca de los signos léxicos.

Con el estoicismo surge un modelo de signo que defiende la correspondencia entre expresión y contenido, y que lo concibe como partícipe de los principios que rigen la naturaleza. Esto podría llevar a la creencia de que estamos ante una vuelta atrás, hacia planteamientos preplatónicos, pero en realidad se está fraguando un cambio en el objeto de indagación, porque dicho modelo de signo no se diseña acerca de la capacidad para expresar significados ontológicamente configurados, al margen del lenguaje, sino para abordar cómo se articulan en el discurso unos contenidos que han sido conformados lingüísticamente. Surge así dentro del estoicismo la intuición de un signo estrictamente gramatical, en el que se manifiesta su carácter motivado en los principios racionales que rigen la naturaleza y donde prima la sistematicidad y la equivalencia entre los planos, frente al carácter anómalo, arbitrario y ambiguo de los signos léxicos.

Para dar fundamento a estas conclusiones, a lo largo del capítulo estudiamos la teoría ontológica desarrollada por los estoicos en su Física, desde la convicción de que el rasgo más distintivo de su reflexión lingüística proviene de que ellos no se acercan al lenguaje supeditándolo a otros objetivos (fundamentalmente lógicos o epistemológicos), sino que buscan integrar su teoría semántica dentro de los postulados que dan sistematicidad a toda su doctrina. En consonancia con esta perspectiva de coherencia doctrinal argumentamos nuestra interpretación de su teoría semántica y establecemos la que nos parece la lectura más correcta de su acuñación nocional y terminológica *lekton*, reivindicando su originalidad frente a propuestas anteriores y contrastándola con algunas formulaciones clásicas de la primera mitad del XX (Frege, Saussure, Hjelmslev). Esta aproximación contrastiva no pretende realizar aportaciones novedosas en la exégesis de estos autores fundacionales en la reflexión contemporánea sobre el signo sino, más bien, aportar luz en la comprensión del pensamiento estoico. Éste es el momento que hemos escogido para apuntar las líneas básicas de nuestro modo de concebir el signo gramatical, que vemos intuido en la doctrina de los maestros del Pórtico.

Una vez presentada nuestra tesis de la aparición del signo gramatical en el estoicismo antiguo, ilustramos esta interpretación con el análisis de lo que nos ha

llegado de su pensamiento acerca de la estructura del *lekton* completo y sus constituyentes semánticos básicos: caso (*ptosis*) y predicado (k*ategorema*). Una conclusión clave de este trabajo de doctorado es la de que con el estoicismo surge un acercamiento al lenguaje en el que el enfoque onomasiológico pierde prevalencia y el análisis lingüístico se hace desde una perspectiva semasiológica, lo que va a posibilitar la aparición poco después de los primeros tratados gramaticales. Ya no se trata de estudiar cómo las palabras —y, menos aun, de forma aislada— expresan significados ya configurados al margen del lenguaje (esencias, conceptos), sino de cómo los enunciados lingüísticos (*logoi*) significan las situaciones particulares que se dan en la naturaleza de un modo acorde a los principios causales que la rigen. La expresión lingüística se convierte en el punto de partida, y en el criterio, para analizar los contenidos.

Este capítulo 4 lo concluimos acercándonos, muy escuetamente, a Varrón y a su *De lingua latina*, como el ejemplo más ilustrativo, y un tanto aislado, de un desarrollo gramatical de las propuestas que los estoicos habían formulado dentro de su obra filosófica. A nuestro entender, el polígrafo romano fue quien estuvo más cerca de comprender la distinción, latente en la doctrina estoica, entre léxico y gramática. Su discriminación entre el componente voluntario y el componente natural de la lengua y su caracterización de éste último como el ámbito en el que se da *similitudo duplex et perfecta* es el planteamiento de la antigüedad más cercano a nuestra propuesta de diferenciar entre signo léxico y signo gramatical, según su vínculo semiótico sea de inferencia interpretativa abierta o de equivalencia.

1

EL SIGNO EN LA TRADICIÓN PRESOCRÁTICA

1.1. LA CONCEPCIÓN DE LO SÍGNICO EN LA TRADICIÓN PRESOCRÁTICA

1.1.1. EL TRASFONDO PRESOCRÁTICO DEL CRÁTILO

Con frecuencia se señala que el *Crátilo* es el primer estudio monográfico sobre el lenguaje de la tradición occidental. Esta consideración debe entenderse, sin embargo, asumiendo lo que la obra platónica tiene de síntesis histórica del pensamiento de la época, encaminada a la búsqueda de nuevos caminos mediante la confrontación dialéctica de las posturas dominantes. En muchos aspectos el *Crátilo* ha de evaluarse como "un précis de la conception archaïque" (Gambarara 1989: 86). Sólo así se puede valorar adecuadamente el papel de éste y otros diálogos platónicos (cfr. *infra* cap. 2). En el *Crátilo* asistimos a la contraposición de distintas formas de entender el papel del lenguaje como instrumento para conocer la realidad, que presuponen maneras diferentes de concebir su naturaleza y funcionamiento. De hecho, como ya se ha señalado[1], este diálogo no es

[1] "Plato's *Cratylus* has been of less interest to philosophers than to linguists in modern times because its central thrust is not the epistemological problems surrounding truth in language, despite the insistence of many modern philosophers on construing it as such. Its real thrust, as recognized from antiquity through the Renaissance, is the question of whether words embody hidden information, in particular divine knowledge. (...) Read as a dialogue on truth , it is an ill-focused, minor production; but read as having etymology, and by extension all enquiry into the

especialmente relevante dentro de la obra de Platón por las aportaciones a su teoría sobre el conocimiento, sino por lo que en él hay de búsqueda de principios explicativos del funcionamiento de las lenguas que garanticen su fiabilidad como instrumentos de representación de la realidad. Y en ese sentido lo que aflora es el intento de sopesar propuestas del conocido como "período presocrático". Detrás de la posición defendida por el personaje Crátilo está no sólo la influencia de Heráclito sino también la de Parménides[2]; no en vano la larga sección dedicada a las etimologías responde a la evaluación de un mecanismo muy utilizado por los heracliteanos. De otra parte, la figura de Hermógenes aparece claramente como representante de la postura de los sofistas, de modo que Protágoras es uno de los objetivos dialécticos del personaje Sócrates.

El pensamiento del período conocido como "presocrático"[3] constituye la base desde la que se ha de entender el reto platónico. Estamos ante un reto de enorme trascendencia en la historia de cómo se ha concebido el signo lingüístico, no sólo por su influencia directa, y por lo que tiene de inicio de las grandes

---

underlying structure of language, it is a masterwork of the greatest importance" (Joseph 2000: 169).

[2] Crátilo es, como personaje histórico, un reconocido representante de la escuela heracliteana, pero su pensamiento sobre muchas cuestiones y, en particular, sobre la corrección de los nombres estaría muy alejado del de su maestro. En realidad, la postura que se le atribuye en el diálogo platónico que lleva su nombre estaría más cerca de la de Parménides que de la del propio Heráclito (cfr. Di Cesare 1980: 18-20). Acerca de lo que sabemos del personaje Crátilo, al margen del diálogo platónico, y sobre las distintas interpretaciones que de él se han hecho a partir de la falta de coincidencia entre lo que expresa y el pensamiento de Heráclito, cfr. Guthrie (1978: 13-14), donde se incluye también una valoración de la lectura, extendida durante mucho tiempo, de que bajo el nombre de Crátilo podría ocultarse la crítica al pensamiento de un autor como Antístenes.

[3] Long (1999: 5-8) señala cómo esta etiqueta, acuñada por Diels & Kranz (1951-1952) [*DK*] para su compilación de fragmentos de los primeros filósofos griegos, ofrece una imagen poco apropiada sobre los inicios del pensamiento griego. Son varios los aspectos que la hacen poco afortunada —aunque, como dice el propio Long, la fuerza de la tradición nos lleve a continuar utilizándola. Por un lado, está su poca eficacia como demarcación cronológica —porque entre estos autores se suele incluir a coetáneos de Sócrates e incluso a alguno que lo sobrevivió— y la falsa imagen de grupo homogéneo que transmite. Por otro lado, está el hecho de que traza la frontera en la figura de Sócrates, cuando el Sócrates histórico en muchos sentidos no estaría muy alejado de los sofistas. En realidad, el Sócrates que conocemos es el Sócrates de Platón, el Sócrates que Platón reivindica como diferente de los sofistas con los que se le solía agrupar. Desde una perspectiva estrictamente filosófica tendría más fundamento hablar de la filosofía preplatónica; e, incluso, como Long señala (*ibid*.: 15) y nosotros veremos confirmado en este capítulo, en algunos aspectos el propio Platón habría de verse como parte, y culminación, de esta tradición de los primeros filósofos griegos.

tradiciones que vamos a ver confrontarse a lo largo de los siglos, sino porque está detrás de la toma de postura de Aristóteles, quien, según una de sus líneas de exégesis, se convirtió en criterio de autoridad de un modo de concebir el papel significativo de las palabras que ha estado subyaciendo en el pensamiento occidental dominante durante muchos siglos y que no ha sido completamente superado en la lingüística del siglo XX; al menos no en la concepción saussureana del signo.

1.1.2. LAS RAÍCES DE LO SÍGNICO EN LA ADIVINACIÓN Y LA MEDICINA

Para encauzar esta aproximación al mundo presocrático y a su influencia en el terreno de lo lingüístico, vamos a comenzar centrando nuestra atención en cómo se entendían los términos y conceptos que están en la raíz histórica de los nuestros. Nos referimos a *sema* (*semeion*) y *logos*.

En un trabajo como éste, que gira en torno al concepto de signo, no podemos dejar de empezar tratando su origen terminológico. El término latino *signum* proviene del griego *semeion,* forma derivada de la más antigua *sema*[4]. Pellizer (1997) recoge algunos de los distintos usos de esas formas en la Grecia preclásica, que reflejan un significado amplio, que daría cabida a todo fenómeno que permite o conlleva una interpretación o un reconocimiento. Así, entre otros, son catalogados como signos las marcas o señales físicas (la cicatriz en la pierna de Ulises), objetos diseñados que permiten la identificación (sellos o monedas, por ejemplo), elementos de escritura que pueden ser descifrados por quien conoce su significación, fenómenos naturales (como un rayo o el vuelo de los pájaros), las estrellas y sus constelaciones como señales, las profecías y respuestas verbales de los oráculos, etc. El propio Pellizer (*ibid*.: 834) señala que el espectro semántico

[4] En Belardi (1999: § 12.1.) puede encontrarse un intento de poner en relación la voz griega *sema* con sus posibles raíces etimológicas dentro del tronco indoeuropeo. Las voces del sánscrito, o de la antigua lengua iránica, relacionadas con *sema* evidenciarían que "il senso preistorico dell'antecedente di σημα deve essere stato 'ciò che viene visto, ciò che è visibile', 'il sembiante delle cose', ciò, dunque, che, attraverso la vista, richiama l'attenzione della mente, la quale, sulla base di ciò che ha visto, construisce illazioni" (*ibid*.: 20)

que cubría este término era muy extenso e iba desde el mero indicio (la estrella en el horizonte que guía al marino) hasta elementos convencionales cuya capacidad comunicativa se basaba en el desciframiento del código utilizado en su emisión[5].

Por otra parte, cuando uno se acerca, aun cuando sea de forma elemental, a la lectura o estudio de los clásicos griegos, y más aún a los fragmentos presocráticos, una de las primeras sorpresas que tendrá que superar es la (a primera vista) farragosa polisemia del omnipresente término *logos*. *Logos* es utilizado, junto a otros usos menos sistemáticos, para referirse tanto al principio explicativo, la razón, la ley universal que gobierna el devenir del mundo y da cuenta de la sustancia en que se fundamenta la naturaleza de lo que existe, como para referirse al hablar, a la palabra, al argumento proposicional, al enunciado lingüístico[6]. Lo que a nuestros ojos puede aparecérsenos como grave imprecisión es, sin embargo, consustancial a la manera de ocuparse en aquella época del lenguaje y de los nombres. Debemos dar cuenta, por tanto, de algunas características del período conocido como presocrático para, ayudando a entender esta aparente imprecisión, situar el contexto en el que surgen las primeras reflexiones sobre el signo lingüístico.

Aunque resulta difícil justificar la atribución de una teoría semiótica consciente, y menos aun lingüística, a este período[7], es necesario asumir que en la

[5] En Chiesa (1991: 19-59) puede encontrarse un estudio detallado y profundo sobre los distintos usos y significados que términos como *sema*, *tekmerion*, *symbolon*, y derivados, tenían en los textos de Homero y de Esquilo. De la revisión de sus apariciones se deduce que, en el tiempo transcurrido entre la antigua tradición homérica y la Grecia clásica, salvo algunas acepciones o matices, hay una continuidad en los sentidos básicos. Todos estos términos, relacionados con lo semiótico, no serían sinónimos, ni tendrían una significación unívoca sino polisémica (cfr. *ibid*.: 54), pero, aunque aplicados a ámbitos tan variados como la astronomía, la aritmética, la escritura o las distintas formas de adivinación, en todos ellos prevalecería su vinculación a un proceso semiótico: "Une chose ne devient un signe que dans la mesure où elle est insérée dans un processus qui la transforme en signe de quelque chose d'autre du point de vue de celui qui l'utilise ou la constitue en tant que signe" (*ibid*.: 56).

[6] Cfr., por ejemplo, Kerferd (1981: 83).

[7] Di Cesare (1980: 9-15) cuestiona la atribución a Heráclito de una visión autónoma del lenguaje que autores como Hoffmann o Pagliaro han llevado a cabo. Pellizer incluso rechaza explícitamente el tratamiento de los presocráticos como precursores de una reflexión de carácter semiótico. Cfr. "The present author does not believe that Pre-Socratic philosophers laid the

cultura occidental las primeras consideraciones sobre los signos lingüísticos remiten a la proyección sobre este ámbito de la manera de concebir el papel y la interpretación de los signos naturales[8]. Para comprender esto hay que recordar que entre los siglos VII y V a. C. se está produciendo lo que los manuales de filosofía antigua simplifican como paso de las cosmogonías a las cosmologías. Detrás de ello, lo que de cierto y trascendente estaba ocurriendo era un cambio en la manera de entender la capacidad de los hombres para conocer e interpretar la realidad, del que se deriva la posibilidad de sublevarse contra el papel de juguetes, en manos del capricho de los dioses, atribuido a los hombres hasta entonces.

En ese período de transición, a pesar de la penuria de las fuentes textuales que nos han llegado[9], podemos atisbar el lento paso desde el predominio de las prácticas adivinatorias —en las que los más diversos fenómenos accesibles a nuestros sentidos eran interpretados como signos mediante los cuales los dioses nos enviaban mensajes oscuros, y a veces engañosos, con los que ponían a prueba la inferioridad de la inteligencia humana— hasta el nacimiento de la dialéctica[10],

---

'foundations of theoretical semiotics' or produced any form of conscious semiotic investigation" (Pellizer 1997: 835).

[8] Cfr. Eco (1997) donde, tras señalar que "many contemporary authors complain about the undue extension of the notion of linguistic sign to other semiotic systems", él mismo se agrupa entre aquellos otros que "maintain that the opposite happened, namely, that at the beginning there was the original concept of a natural and nonlinguistic sign which was further extended in order to explain even linguistic phenomena" (Eco 1997: 733). Cfr. también Eco (1984: § 1.8), donde explicita el origen de la reflexión semiótica en ámbitos como el de la medicina.

[9] Sobre las precauciones con las que se han de manejar nuestras fuentes de acceso a la filosofía griega antigua *vid*. Mansfeld 1999. Su advertencia no debería perderse nunca de vista: "this should serve as a warning: even where we do have long verbatim fragments, we cannot always be certain that the extant text is correct, or allows a correct impression of the work from which it has been cited or compiled" (*ibid*.: 39). Al trabajar sobre la filosofía griega de la Antigüedad, debemos asumir que nuestro conocimiento de lo dicho por los primeros filósofos griegos proviene de citas y alusiones llevadas a cabo por autores posteriores y debemos tener en cuenta que "the ideal of an objective history of philosophy is a nineteenth-century invention. In antiquity history of philosophy was part of systematic philosophy, serving a variety of purposes (*ibid*.: 22). Algunas de las ideas atribuidas a estos autores provienen, en realidad, de selecciones y actualizaciones que reflejarían los intereses de cada época.

[10] Acerca de la evolución desde el desafío cognitivo de interpretar oráculos y enigmas hasta el nacimiento de la dialéctica y la retórica cfr. Manetti (1987: 32). Hay que recordar en ese sentido que la dialéctica en el mundo griego antiguo surge impregnada de un fuerte carácter competitivo, ya que en estas confrontaciones de capacidad argumentativa salía derrotado aquél a quien su contrincante conducía a la contradicción. En la dialéctica no hay ninguna instancia externa a los

con lo que ésta tiene de reto y confrontación ya no entre seres desiguales en su capacidad de conocimiento y en su lenguaje, como lo serían los de los dioses y los hombres, sino entre semejantes, entre hombres que se sienten capaces de avanzar en el conocimiento de los principios que gobiernan el mundo (el *logos* frente al arbitrio caprichoso de los dioses) mediante conjeturas que, no dejándose llevar por lo engañoso de las apariencias, se valen del lenguaje, de las palabras, para expresar la interpretación, mediante mecanismos de inferencia, de las relaciones entre las cosas y los elementos que, no siendo accesibles a los sentidos, explicarían su regularidad, su naturaleza ajena al designio divino[11].

Algunos autores como Manetti y Leslz han dedicado una atención especial a mostrar la influencia que las prácticas médicas y la actividad adivinatoria —con las nociones de signo y los métodos semióticos implícitos— tuvieron en el progreso hacia una filosofía sistemática a partir del siglo V a. C., en la que el lenguaje jugaría un papel relevante, aun cuando fuera abordado desde perspectivas lógico-epistemológicas o retórico-persuasivas. De esta forma, están proyectando sobre el ámbito de lo semiótico la provechosa línea de lectura que

propios hombres y a su capacidad de raciocinio que dictamine el acierto o el error de su conocimiento.

[11] Vivien Law, en cuatro o cinco páginas, ha conseguido recoger con claridad y acierto ese proceso que se desarrolla en el mundo griego antiguo mediante el cual surge la reivindicación del conocimiento humano, y en el que pronto aparece el destacado papel otorgado al lenguaje. Como dice Law (2003: 13-17), en la cultura griega antigua, como en las antiguas culturas orientales con las que tuvieron algún contacto (desde la sumeria a la egipcia y persa), todo aquello que no podían o sabían explicar se atribuía a la actividad divina. Pero desde los textos griegos más antiguos conservados, como son los poemas homéricos, se observa que los dioses griegos no eran tan inexorables y todopoderosos como los egipcios y persas, lo que explica que la literatura griega desde el siglo VIII al IV a.C. muestre "a gradual awakening to independence and freedom of action" (*ibid*.: 15). En ese contexto cultural, "from around 600 BC the old certainty that the gods were responsible for everything in the universe gave way to intensive questioning. If the gods were not directly, 'personally', responsible for all events on earth, how did things happen?" (*ibid*.: 16). En ese interrogarse por la realidad ("Is there any absolute reality? Or is everything arbitrary, random and subject to chance?" (*ibid*.: 16-17)), aparecen los primeros filósofos, que dedican su vida a buscar respuestas a esas preguntas, valiéndose únicamente de su capacidad intelectual. Y con ellos "a new phenomenon emerged: intellectual disagreement. As long as everyone was aware of the activity of the gods, they share the same knowledge, but once they began to unfold their own thinking, different people could —and did— arrive at different conclusions" (*ibid*.: 17).

estudiosos como Cornford han propuesto para entender los orígenes de la filosofía griega[12].

Manetti, en su trabajo sobre las teorías del signo en la antigüedad clásica, estudia el papel de la interpretación sígnica en la adivinación y la medicina griegas. En este sentido señala acerca de la adivinación:

> Divination forms the first homogeneous area of ancient Greek culture in which it is possible to talk about the use of signs. The term *sēmeîon*, which we encounter for the first time in this field, is a generic term which indicates a divinatory sign of any kind, including an oracular response, which is usually a verbal text (Manetti 1987: 14).

Los signos funcionarían ahí como instrumentos de mediación entre los dioses y los hombres. Serían signos oscuros y enigmáticos, que exigirían un desciframiento la mayoría de las veces fallido, porque entre los dioses y los hombres habría una radical diferencia no sólo en su capacidad de conocimiento sino en sus respectivos lenguajes[13]. Cuando los dioses se dirigen a los hombres lo hacen comunicándoles —indicándoles mediante signos (*semaino*)— sus mensajes en un tipo de comunicación que incluso terminológicamente se diferenciaba de la comunicación lingüística entre los hombres, del hablar (*lego*). Mientras los dioses tienen un conocimiento total del devenir de las cosas y del destino de los hombres, el carácter trágico de la existencia de éstos en la cultura griega antigua proviene de su vano intento por interpretar todo lo que les rodea como signos que puedan

[12] Cfr. Cornford (1952), donde se argumenta sobre los vínculos de los orígenes del pensamiento filosófico griego con la actividad de los poetas y de los profetas.

[13] Bernabé (1998) da cuenta de la distinción en la Grecia antigua entre la "lengua de los dioses" y la "lengua de los hombres" y, aunque con cautela, señala que "En cierto modo, admitir una 'lengua de los dioses', frente a una 'lengua de los hombres', de igual modo que interesarse por cómo se expresa una misma realidad en otra lengua, es admitir la arbitrariedad del signo *avant la lettre*" (*ibid*.: 318). Si bien la constatación de que cabe dar distintos nombres a las mismas realidades —algo que en aquella época solía atribuirse a Demócrito (cfr. *infra* cap. 2 pp. 71-72)— puede verse como indicio del reconocimiento de una cierta arbitrariedad del signo —al margen de cómo se fundamente o integre en una concepción global de la significación lingüística—, no creemos que ese mismo razonamiento sea aplicable a la distinción entre la "lengua de los hombres" y la "lengua de los dioses". En consonancia con lo que estamos viendo, no se trataría tanto de diferenciar dos lenguas, dos modos de nombrar la realidad, como de diferenciar dos modos de conocer el mundo y de expresar ese conocimiento, dos capacidades lingüísticas, dos lenguajes muy dispares.

ayudarles a predecir su destino. Importa señalar, por tanto, que las primeras apariciones del término *semeion* y formas derivadas (incluido el verbo *semaino*) están inicialmente vinculadas a unos signos oscuros y ambiguos que los hombres no pueden interpretar por sí mismos de forma fiable.

Conviene no perder de vista esta inicial asociación entre lo sígnico y lo engañoso en la manera de valorar el papel de la adivinación en los primeros textos de la cultura griega (Manetti 1987: 23-29), porque no desaparecerá completamente del pensamiento de los primeros filósofos; pero es igualmente necesario recordar que dentro de las propias prácticas adivinatorias surge el germen de lo que, una vez reforzado lo que podemos llamar "optimismo epistemológico", dará lugar a la lógica como sistematización de las inferencias interpretativas de los signos. En los textos de la época se empezaban a diferenciar ya dos tipos de adivinación: la natural y la artificial[14]. El principal rasgo discriminador es que en el primer tipo no se recurría a ninguna técnica de interpretación por parte de los hombres, sino que éstos (algunos entre ellos) recibían por inspiración divina el mensaje de los dioses y su labor, muchas veces infructuosa, era interpretar lo que les querían decir[15]. La adivinación artificial, por

[14] Sobre cómo se entendían y ordenaban en la época, incluyendo a Platón, los distintos modos de conocimiento no basados en la observación *vid*. Cornford (1952: cap. 5). En las pp. 94-97 de ese capítulo, Cornford alude a un contraste reiteradamente repetido en la época y que entronca "con una distinción universalmente aceptada" (*ibid*.: 95). Ese contraste remite a los dos tipos de conocimiento adivinatorio que estamos mencionando y que Cornford describe en los siguientes términos. Por un lado, estaría "el poder de la adivinación a través de la posesión divina"; esta "adivinación intuitiva de la verdad" accede a un conocimiento "que es inaccesible para las facultades ordinarias". Por otro lado, nos encontraríamos con "el proceder racional del augurio", "arte muy antiguo" que se caracteriza por ser "independiente de cualquier impulso derivado de la intervención divina" y en el cual, "actuando conforme a reglas tradicionales, la inteligencia humana construye inferencias acerca de sucesos futuros mediante un código aceptado de signos que supuestamente indican las intenciones de un dios. Es como descifrar un criptograma por medio de una clave cifrada" (*ibid*.).

[15] En muchas obras literarias de la antigua cultura griega desde el Edipo se encuentran testimonios del error, con sus trágicas consecuencias, en la interpretación de oráculos y enigmas, ejemplos máximos de la adivinación natural. La frecuente equivocación a la hora de interpretar los mensajes de los dioses se explica por el carácter ambiguo de sus signos y, en última instancia, respondería al pecado de orgullo cometido por los hombres, que entenderían las palabras de los oráculos como si fuesen humanas, por lo que las interpretaban de forma literal, sin asumir que los dioses, como seres superiores, tenían no sólo un conocimiento sino también un lenguaje diferente, que sometía a un uso enigmático las palabras humanas. Cfr. Manetti (1987: § 2.3).

el contrario, ya implicaba la interpretación mediante conjeturas de distintos fenómenos que eran vistos como signos que requerían de la intervención de personas especiales, no por haber recibido el don de haber sido escogidas por los dioses para acoger su inspiración, sino por conocer la técnica que permite descifrar lo en apariencia oculto de esos signos[16].

Los aspectos de la realidad que son sometidos a estas técnicas de interpretación adivinatoria van desde los fenómenos atmosféricos, la disposición de los astros o las vísceras de los animales hasta, podríamos decir, los procesos físicos que experimenta el cuerpo humano y que estudia la medicina. En la medida en que concordemos con Manetti en que la distinción entre estos dos tipos de adivinación —con el incipiente contraste terminológico (*semainein* vs. *tekmairesthai*)— supone el inicio de la reivindicación de un conocimiento exclusivamente humano[17], podemos ver el desarrollo de la medicina en el mundo griego como una proyección de lo adivinatorio.

Si bien es cierto que en muchos tratados del conocido como *Corpus Hippocraticum*[18] se insiste en marcar las diferencias entre la práctica adivinatoria

[16] Resulta llamativa, y en absoluto casual, la postura de Platón acerca de estos dos tipos de adivinación. En alguno de sus diálogos (como en *Fedro* 244 c-d o *Timeo* 72b) encontramos la clara condena de la adivinación artificial, en contraposición con la natural. Esta postura crítica es consecuente con el pensamiento platónico sobre los límites del conocimiento humano y se explica porque en la adivinación artificial la razón humana se atreve a interpretar lo enigmático y se postula como alternativa a la propia inspiración divina para el conocimiento de la voluntad de los dioses, mientras que en la adivinación natural se trata de que un hombre individual accede al conocimiento, porque es poseído por los dioses. Acerca de la actitud de los iniciadores del pensamiento filosófico respecto del conocimiento derivado de las prácticas adivinatorias, cfr. Cornford (1952: cap. 8); en relación con las posturas adoptadas por Sócrates y Platón cfr. *ibid*.: 172-175. Sobre la concordancia de esta actitud con nuestra lectura del *Crátilo*, y la alegación que en él se hace de lo vano de la procura de un método para interpretar las intenciones significativas del lenguaje de los dioses, lo que lleva a centrar los esfuerzos en indagar sobre la posibilidad de hallar una técnica fiable en el modo como significan las palabras creadas por los hombres, cfr. *infra* § 2.3.2.2. Asimismo, esto puede verse ya como una primera manifestación de lo que apuntábamos en la n. 3 (cfr. *supra*) sobre las inconveniencias de entender el pensamiento platónico fuera de la tradición conocida como presocrática.

[17] "What we have here are the beginnings of an opposition between *sēmaínein* and *tekmaíresthai*, the former indicating (...) the gift of the expanded knowledge of the god, while the later indicates specifically human conjecture" (Manetti 1987: 22).

[18] Se trata de una serie de escritos transmitidos a través de manuscritos medievales en los que se vincula al nombre de Hipócrates —atribución surgida ya en el entorno de los sabios alejandrinos del III a. C.— el origen y gestación de la medicina como *tekhne* a finales del siglo V y comienzos

y la médica, oponiendo a la ambigüedad del signo adivinatorio la aspiración a la objetividad de la medicina, no lo es menos la idea presente en textos de la época acerca de un origen mítico común: se trataría de dos regalos con los que Apolo habría obsequiado a los hombres, lo que explicaría sus muchos puntos de contacto inicial[19]. Se puede decir, de hecho, que lo que se estaba fraguando en estos años era la demarcación entre una medicina antigua, que, entroncada en el conocimiento mágico, otorgaba a muchas enfermedades un origen divino —en especial a la epilepsia— y una nueva medicina desacralizada, que buscaba fundarse en un razonamiento inferencial a partir de fenómenos recurrentes, que se convierten así en signos que son pruebas seguras de la presencia de una enfermedad[20].

En esta búsqueda por dotar a la medicina de un método de conocimiento, tal y como se refleja en muchos tratados del *Corpus Hippocraticum* (*CH*), es donde adquiere todo su sentido el papel prevaleciente de los tratados médicos en el establecimiento de un método semiótico que tendrá enorme influencia en la

---

del IV a. C. Alsina, en el estudio introductorio a su reciente edición y traducción de tres de estos tratados, resume el estado de la cuestión relativa al grado de autoría del propio Hipócrates y señala los rasgos principales de esta tradición en lo que tiene de reacción frente a la medicina credencial "según la cual el agente productor de la enfermedad es un dios o un espíritu, que castiga al pecador con aflicciones corporales" (Alsina 2001: VIII). Los tratados hipocráticos suponen la primera reacción frente a la medicina supersticiosa que aún persistirá y persiste: "En un momento decisivo de la historia del espíritu griego se produce una reacción contra tal medicina supersticiosa. Esa reacción está representada por la llamada medicina hipocrática (...) que permitirá la gran gesta de la creación de una medicina racional que procurará superar esa etapa primitiva de la medicina buscando una relación entre la dolencia y la causa que la provoca, ensayando, a su vez, una serie de métodos que conducirán a la creación de una *tekhne médica* digna de su nombre" (*ibid*.: XI). Los rasgos principales que caracterizan esa técnica médica presente en el *CH* son, como el propio Alsina señala: una concepción desacralizada de la *physis*, una metodología consistente en combinar experiencia y observación y una gran altura deontológica (*ibid*: XVII).

[19] Conviene recordar ya aquí lo que Gambarara (1989) ha señalado y que es de considerable importancia para evaluar correctamente la polémica entre el carácter natural o convencional del lenguaje en Platón. Nos referimos a que en la Grecia Antigua, a diferencia de lo que sucede en otras culturas y de lo que surgirá en el periodo helenístico alrededor de la figura de Hermes, no tenemos noticia de ningún mito antiguo sobre el origen o la invención del lenguaje. Frente a lo que sucede con la medicina y la adivinación, que remiten en la mitología griega a Apolo, o con el fuego, conquistado para los hombres por Prometeo, "pour le langage on ne trouve rien de semblable: il n'y a personne qui ait inventé la faculté de parole ou les mots de la langue, et il n'y a aucun dieu qui en soit le titulaire" (Gambarara 1989: 80).

[20] Cfr. El tratado hipocrático titulado "Sobre la enfermedad sagrada", en el que, en relación con la epilepsia, se dice que "no es en modo alguno más divina ni más sagrada que las demás enfermedades, sino que tiene una causa natural" (Hipócrates: 115).

filosofía y la retórica griegas. Se puede decir que es en este terreno donde aparece un primer modelo teórico sobre la interpretación de los signos, porque en el *CH* encontramos un método de conocimiento fiable, a partir de la interpretación de los signos, construido sobre una argumentación inferencial de causas a partir de la observación directa de los hechos[21]. El signo (*semeion*), el síntoma, se convierte en prueba segura (*tekmerion*[22]) de la presencia de una enfermedad cuando su observación recurrente permite conjeturar mediante una argumentación lógica (*logismos*) que entre síntoma y enfermedad hay una relación de implicación causal: si *p*, entonces *q*[23].

En la medicina hipocrática del siglo V a.C. asistimos al inicio de la convergencia entre semiótica y lógica —el signo entendido como función lógica ($p \supset q$)—, algo que en el ámbito de la filosofía no se desarrollará completa y explícitamente hasta los estoicos; pero lo que nos interesa ahora especialmente del método semiótico que se vislumbra en el *CH* es que se trata de la culminación de un proceso mediante el cual los hombres se liberan del sometimiento a los dioses al afianzarse en su confianza en la capacidad para conocer el comportamiento regular de la naturaleza. El mundo, lo que les rodea y perciben por los sentidos,

[21] Cornford (1952) busca documentar los orígenes de los distintos modos de conocimiento que darán lugar a los grandes sistemas filosóficos del mundo antiguo. En esa línea distingue Cornford —y así titula la sección dedicada a este asunto— dos grandes alternativas epistemológicas que convivirán a lo largo de esos siglos: "empirismo *vs.* inspiración". A la hora de señalar el origen de la "teoría empírica del conocimiento", basada en resultados derivados de la observación directa y que dará lugar a formulaciones materialistas como la de Epicuro, Cornford afirma con rotundidad que "el origen de esta teoría nos la suministran los médicos que escribieron el corpus hipocrático" (*ibid*.: 48). Cfr. *ibid*.: 48-63.

[22] Sobre el uso de este término por parte de Aristóteles para referirse a los signos que conllevan un conocimiento irrefutable y necesario, diferenciándolos de aquellos otros signos que no tienen tal capacidad probatoria, cfr. *infra* § 3.3. En Chiesa (1991: 49-51) se atestigua que el empleo de *tekmor*/*tekmar*, y de sus derivados *tekmerion* y *tekmairo*, para referirse a una 'prueba', a un 'signo seguro', no sólo era habitual en tiempos de Esquilo, sino que se encuentra ya en la tradición homérica.

[23] "In this field may be seen not only the integral presence of semiosic processes but also the first real theoretical constructs around the sign and inference. Later, when semiotic theorizing passed directly into the field of philosophy and rhetoric, many traces of its medical origins remained. These may be seen first of all in the examples used to illustrate the sign both by philosophers and writers of treatises of rhetoric (examples which were often taken from medicine and sometimes from physiognomy). More significant traces remained in the choice of a formal logical model of the sign in the form 'if *p*, then *q*'" (Manetti 1987: 36).

deja de ser concebido como mensaje de los dioses. Asumen el reto de conocer lo no-evidente a partir de la interpretación de lo evidente como signo que manifiesta la razón que gobierna las cosas, pero que sólo será accesible para quienes no se dejen llevar por lo engañoso de las primeras interpretaciones y sean capaces de adecuar su razón, su *logos*, al de la naturaleza.

La emergencia y fortalecimiento de esta confianza en la capacidad cognoscitiva de los hombres es un proceso lento, aún hoy no concluido, cuyo origen suele ubicarse en la cosmología de los sabios de Mileto (siglos VII-VI a. C.)[24]. Estos hombres, con su búsqueda de la sustancia primera de la cual se derivaría, siguiendo un orden y una ley natural, todo lo que existe, representan el origen de la filosofía como un tipo de conocimiento en el que la génesis y la explicación del mundo no se supedita al origen de los dioses[25]. Frente a las cosmogonías de Homero (IX a.C.) y Hesíodo (VIII a. C.) ligadas a la teogonía, la filosofía nace de la búsqueda de los principios, de las causas primeras de lo existente en cuanto que natural (*physis*), y así lo entendió Aristóteles[26]. Pero estamos en un período, éste que va del siglo VII al V a.C., en el que, por un lado, se intenta romper con la sabiduría tradicional de carácter mitológico representada en la poesía épica de Homero y Hesíodo[27], pero, por otro lado, ese pensamiento

[24] Sobre la ubicación cronológica y geográfica, y algunos datos biográficos, de los distintos autores de la cultura griega antigua se pueden consultar la mayor parte de las ediciones modernas de sus textos, pero son especialmente útiles al respecto las páginas iniciales de Long (ed.) (1999: XVII-XXXI) con tablas y mapas ilustrativos.

[25] "The question of whether to include Hesiod and Pherecydes in the history of early Greek philosophy is usually answered either negatively or by treating them as 'forerunners'. One justification for that procedure will emphasize the difference between the *mythological* cosmogonies of Hesiod and Pherecydes and the early Ionian cosmologists' reference to observable regularities that do not depend upon the arbitrary will of divinities" (Long 1999: 9).

[26] "Es obvio, pues, que necesitamos conseguir la ciencia de las causas primeras (desde luego, decimos saber cada cosa cuando creemos conocer la causa primera)" (Aristóteles *Metafísica* I 983a 24-25).

[27] "De ahí también que Jenófanes critique a Homero y a Hesíodo al decir: 'Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres'" (Jenófanes *DK* 21 B 11, fr. 498). "No sería todavía cosa conveniente servirse de poetas y mitógrafos para que atestigüen sobre cosas desconocidas, tal como, acerca de la mayoría de las cosas, nuestros predecesores han ofrecido como autoridades con garantía, sobre temas controvertidos, a gente no fidedigna" (Heráclito *DK* 22 A 23, fr. 673).

A la hora de referir y citar en este trabajo textos pertenecientes a la tradición conocida como presocrática utilizamos las traducciones de la edición, en tres volúmenes, *Los Filósofos*

arcaico sigue dejando sus huellas en la pervivencia de un cierto pesimismo acerca de las posibilidades de conocimiento de los hombres.

> Parménides y Jenófanes —con versos no tan buenos (como los de Empédocles) pero con versos al fin— increpan, casi airados, la arrogancia de aquellos que, aunque nada puede saberse, osan decir que saben (Cicerón *DK* 21 A 25; fr. 517)[28].

Esos restos de la visión del hombre como un ser inferior no obstan, sin embargo, para que podamos asumir las palabras de Lesher (1999: 228):

> Finally, virtually every early thinker about whom we have any significant amount of information embraced what might be called the basic presupposition of epistemological optimism: that the events taken place in nature happen in accordance with a set of fixed —and therefore discoverable— general principles.

Ahora bien, la mayor parte de aquéllos que contribuirán al inicio de ese "optimismo epistemológico" no lo hacen desde la confianza en la capacidad de la mente para acceder de forma directa a los principios (*logoi*) que rigen la naturaleza, sino que fundan la posibilidad del conocimiento humano en la interpretación de los signos. Probablemente ningún fragmento presocrático ilustra tan bien la aparición de un modo de conocimiento propio de los hombres basado en el análisis de los signos como el de Alcmeón de Crotona[29] (?VI-V a. C.) (*DK* 24 B1; fr. 392):

Presocráticos (FP), de la Biblioteca Clásica Gredos (*BCG*). Sin embargo, para facilitar la identificación de esos textos, recogemos también su correspondencia con la nomenclatura atribuida a cada uno de ellos en la recopilación clásica llevada a cabo por Diels & Kranz (1951-52). De modo que un fragmento como el arriba citado de Jenófanes se corresponde con el referido como *DK* 21 B 11 en la compilación de Diels & Kranz según la traducción del fragmento (fr.) 498 de la edición de la *BCG*.

[28] En Parménides (*DK* 28 B 6, 4-9; fr. 945) leemos: "Pero tú aparta el pensamiento de este camino de investigación;.....en el cual los mortales que nada saben deambulan, bicéfalos; pues la incapacidad guía en sus pechos a la turbada inteligencia. Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar, para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo y no lo mismo".

[29] Figura de difícil ubicación cronológica precisa fue considerado por algunos entre los primeros pitagóricos. A partir de las referencias textuales a su obra y a su pensamiento conservadas sabemos que se trataría probablemente de un médico y que sería el primer pensador griego en señalar con claridad la diferencia del hombre con los animales y en considerar el cerebro el órgano rector de nuestro organismo. Según la autorizada opinión de Cornford (1952: 61), "todos los testimonios apuntan a la conclusión de que la teoría empírica del conocimiento era una teoría médica cuya primera formulación se debió a Alcmeón". Para el mismo Cornford (*ibid*.: 59), la

> Acerca de las cosas invisibles, acerca de las cosas mortales, los dioses tienen conocimiento claro; pero para los hombres <sólo existe la posibilidad de> juzgar a partir de signos[30].

El término aquí traducido como "juzgar a partir de signos" es la forma verbal *tekmairesthai*, derivada de la forma que, como veíamos, empezaba a especializarse para aludir a los signos que interpretados mediante una técnica, un método, conllevaban un conocimiento válido.

Esto nos conduce a resaltar de nuevo la influencia que las prácticas adivinatorias como método de conocimiento habrían dejado en los comienzos de la filosofía —y con ella de la ciencia— occidental. En este sentido el desarrollo de algunas de las ideas de Leszl (1996) nos parece de enorme trascendencia para ilustrar cómo el pensamiento de los primeros grandes filósofos —no sólo el de presocráticos como Parménides y Heráclito sino también el de Platón y Aristóteles— debe entenderse como un impulso en direcciones radicalmente nuevas de planteamientos adivinatorios. Cuando Leszl dice que

> si può essere indotti a reperire nella filosofia e nella scienza elementi che possono essere considerati una razionalizzazione di concezioni e di tecniche che sono di già presenti nell'altro campo [el adivinatorio] (Leszl 1996: 64),

está aludiendo al hecho de que la continuidad entre el sabio del mundo griego antiguo —visto como poeta y profeta cuya sabiduría descansaba en el don, de inspiración divina, de ser transmisor e intérprete de los mensajes de los dioses— y los filósofos no radica en que éstos sustituyan a los otros en el papel de buscar un acceso a lo oculto, a la realidad no evidente (cfr. Leszl 1996: 47-54), sino en las

---

doctrina mencionada en *Fedón* 96b —según la cual el cerebro es el responsable de los distintos procesos que van desde la percepción y la memoria hasta la opinión y el logro del conocimiento— proviene de "el médico Alcmeón", quien habría intentado "incluso, a través de la disección, encontrar los «poros» que ponían en relación los órganos sensoriales con el cerebro"(*ibid*.: 60).

[30] En esos mismo años (siglo VI a. C) Jenófanes defendería también que: "no hay ni habrá un varón que haya conocido lo patente o haya visto cuantas cosas digo acerca de dioses y de todo. Pues aunque llegara a expresar lo mejor posible algo acabado, él mismo no lo sabría; la conjetura en cambio, ha sido asignada a todos" (*DK* 21 B 34; fr. 519).

huellas que la concepción del signo de las prácticas adivinatorias dejan en la metodología de los primeros sistemas filosóficos[31].

> L'approccio ai segni che si trova adottato nella divinazione e in campi ad essa affini abbia lasciato qualque traccia nella metodologia dei filosofi. (…) Nel prospettare l'esistenza di punti di contatto fra il recorso ai segni in ambito religioso e il ricorso ad essi in ambito filosofico e scientifico parto dalla tesi che buona parte della conoscenza acquisible in entrambi gli ambiti era ritenuta, più o meno consapevolmente, fondarsi precisamente su tale ricorso. Insomma, c'è un generale punto di contatto fra i due ambiti che sta proprio nell'ammisione che il ricorso ai segni è indispensabile, in modo diretto o indiretto, all'acquisizione di certe conoscenze particolarmente importanti circa la realtà (Leszl 1996: 47).

Porque, al margen del distinto fundamento y origen de aquello que se quiere conocer, la labor de los pioneros de la filosofía occidental —de modo similar a lo que en la coetánea medicina hipocrática se estaba haciendo— remite al intento de sistematizar, de racionalizar, el método de conocimiento basado en la inferencia conjetural de lo oculto, lo no evidente, a partir de lo accesible a los sentidos; es decir, de hacer aflorar un método semiótico.

Tanto Parménides o Heráclito como Platón o Aristóteles comparten con los hombres de los siglos anteriores, en que se estaba fraguando ese tránsito del pesimismo trágico —del sentirse zarandeados por los dioses— hacia un cierto optimismo epistemológico, el reconocimiento de los límites de las posibilidades del conocimiento humano. Asumen la imposibilidad de un acceso directo, de una

[31] Insistimos de nuevo en que con este modo de aproximación Leszl está explicitando en términos semióticos lo que Cornford argumentó y documentó en algunos de sus ya clásicos trabajos sobre los orígenes del pensamiento filosófico griego. A este respecto, *vid*., por ejemplo, los siguientes pasajes de Cornford (1952): "La conclusión que podemos extraer (..) es que el sabio, sea llamado por su antiguo título de *sophistes* o por el término más modesto «amante de la sabiduría», todavía era reconocido en los siglos V y IV como uno de los tipos diferenciados que habían surgido del complejo profeta-poeta-sabio (...). Sus afinidades se han ignorado por los modernos historiadores de la filosofía que han estado obsesionados por el «conflicto» decimonónico entre la religión y la ciencia. (...) Pero cuando se ven frente a esa base previa que hemos intentado mostrar, al menos algunos de los primeros filósofos exhiben, con bastante claridad, una conciencia de su condición como sucesores del *chamán*" (*ibid*.: 135-36). Heráclito, Parménides, y en cierta medida Sócrates y Platón, son algunos de esos primeros filósofos cuyo papel escudriña Cornford (1952: cap. 7) "en cuanto heredero consciente de un pasado en el que el conocimiento excepcional del sabio se atribuía a la inspiración divina y se expresaba en la poesía" (*ibid*.: 156).

contemplación global de la verdad y aceptan la necesidad de la mediación de los signos como únicos instrumentos cuyo correcto manejo a partir de una interpretación que no se deje engañar por lo aparente, por los sentidos, puede convertirlos en indicios fiables, manifestaciones del ser que subyace a las cosas.

El rechazo a cualquier tipo de conocimiento basado únicamente en la confianza en la información proveniente de nuestros sentidos es compartido por todos estos autores. Pero las premisas desde las que se da ese recelo hacia la información sensorial no interpretada son distintas entre los autores que solemos agrupar como presocráticos y los filósofos sistemáticos como Platón y Aristóteles. La reivindicación de la interpretación de lo aparente siguiendo un método semiótico puede decirse que es lo definitorio del nacimiento del saber filosófico como un modo de conocimiento distinto, aunque enraizado en lo adivinatorio; pero es necesario delimitar dos tipos de inferencia a partir de lo sensorial, que constituyen el reflejo de dos actitudes epistemológicas diferenciadas: la *inferencia analógica* y la *inferencia causal*.

1.1.3. LA INFERENCIA ANALÓGICA Y LA INFERENCIA CAUSAL

El primero de estos dos tipos se basa en la inferencia de carácter analógico por la cual entre el signo y lo significado hay una cierta identidad. Este procedimiento analógico de interpretación descansaba en los postulados de los pensadores jónicos iniciadores de la reflexión cosmológica. Esta tradición cuyo origen, como ya señalamos, suele atribuirse a los pensadores milesios, articula su desafío cognoscitivo mediante una *physiologia*, una investigación sobre la naturaleza y su origen (*physis*) buscando cuál sea su sustancia primera, su principio explicativo (*arche*). Más allá de que para Tales (VII-VI a. C.) este elemento primero fuera el agua, para Anaxímenes (VI a. C.) el aire o que desde Empédocles (V a. C.) se fijara en los cuatro elementos tradicionales (tierra, agua, aire y fuego), lo que importa destacar es el hecho de que esta concepción conllevaba entender el mundo que nos rodea como manifestación de los principios básicos de la naturaleza. Como dice Manetti (1987: 43):

> For the Ionian philosophers, nature was in substance the world as the observer saw it, but a world which had a double aspect. It was simultaneously multiple, because made up of an infinity of phenomena, yet unified, since each single phenomenon showed the same principle, which could be traced in every other fragment of the real.
>
> The only cognitive procedure possible in this context is that of *analogy*. When faced with any single phenomenon, one need only re-trace the path of *phýsis*, which will lead, analogically, from the single phenomenon to the *archḗ*. From the semiotic point of view, Ionian philosophy reasons as though any type of sign-production modality can be reduced to the sole method of *recognition of samples*: all fragments stand for a totality which is totally homogeneous to each and all of them.

Esta manera de interpretar los fenómenos como signos en virtud de una inferencia analógica, que se arraiga en la creencia de que las cosas, más allá de su apariencia múltiple y heterogénea, reflejan el principio explicativo de la naturaleza del que no son sino una manifestación, se nos presenta como el factor que mejor puede ayudarnos a entender los fundamentos de la aparente ambigüedad del *logos* que antes mencionábamos, al tiempo que sitúa la polémica entre lo natural y lo convencional del lenguaje, sobre la que se articulan las posturas de Platón y Aristóteles, en sus verdaderos términos. De hecho sólo en el momento en que se generaliza una interpretación sígnica basada en un método de inferencia causal podemos decir que el plano de los signos lingüísticos, del lenguaje, se separa, deja de confundirse, con el plano del pensamiento y de las cosas. Esta delimitación, en la que probablemente Demócrito ya habría reparado, aparece esbozada por primera vez, dentro de los textos que conservamos, en la obra platónica, mientras que sería Aristóteles el encargado de desarrollarla y sistematizarla.

Pero veamos con un poco más de detalle el contraste entre estos dos modelos de interpretación, el analógico y el causal, y la enorme repercusión que el predominio del primero de ellos tuvo en la manera de entender el lenguaje como algo natural, *physis*, antes de Platón.

La forma como mejor se ilustra esta contraposición —a partir de los fragmentos presocráticos que conocemos— es oponiendo el texto de Alcmeón de Crotona que antes recogíamos —en el que se señalaba que el conocimiento humano sólo podía construirse a partir de la interpretación conjetural de los signos— con algunos de los fragmentos conservados del tratado *Sobre la Naturaleza* de Anaxágoras (c. 500 - c. 428 a. C.):

> Y dado que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, así también deben estar todas las cosas en todo. Y no se puede existir separadamente, sino que todas las cosas participan en una porción de todo (*DK* 59 B 6; fr. 841)
> No están separadas las cosas entre sí en el único mundo, ni cortadas con un hacha, ni lo caliente a partir de lo frío ni lo frío a partir de lo caliente (*DK* 59 B 8; fr. 843)
> El intelecto [*nous*], que existe siempre, existe ahora también allí donde existen todas las demás cosas, en la multitud abarcante, en las cosas que se han congregado y en las que se han disgregado (*DK* 59 B 14; fr. 849)
> En efecto, las cosas que aparecen son un vislumbramiento de cosas no-patentes (*DK* 59 B 21a; fr. 856).

Lo que se contrapone es la actitud de alguien como Alcmeón —de quien se discute si sería médico o sólo aficionado a la medicina, pero de gran influencia en cualquier caso en la medicina hipocrática—, que considera que la interpretación de los signos ha de hacerse mediante un método conjetural que, a partir de la experiencia, revele cuál sea la causa concreta de cada hecho particular, frente a la perspectiva de quienes consideran que todo lo que existe participa de la misma naturaleza y, por tanto, responde a una serie limitada de causas primeras, a un único principio explicativo, sea éste una única sustancia primera, varias o una entidad de carácter espiritual, el *nous* del que hablaba el propio Anaxágoras[32].

[32] El contraste entre estos dos modos de interpretación, uno basado en la inferencia causal a partir de la observación de los hechos particulares y otro en la proyección sobre todo lo existente de los principios explicativos de la naturaleza (*physiologia*), se refleja en uno de los tratados hipocráticos más comentados, y considerado como discurso programático, "Sobre la medicina antigua", en el que se critica la tendencia de aquéllos que querían alterar el método de la técnica médica, basada en la observación e inferencia de causas particulares, a partir de la influencia del desarrollo de la filosofía especulativa jónica y su establecimiento de un conjunto limitado de causas primeras de todo lo existente: "Todos cuantos han emprendido la tarea de hablar o escribir sobre medicina apoyándose, como postulado, en lo caliente o lo frío, en lo húmedo o en lo seco, o

Ahora bien, esto no debe llevarnos a la confusión de creer que los hombres que podemos situar en esta tradición de interpretación analógica no diferenciaban la percepción sensorial y el pensamiento, la razón. El mismo Anaxágoras recalcaba la imperfección del conocimiento sensorial[33] y la primacía del conocimiento racional como único verdadero; y en una línea similar se mueven Heráclito y Parménides:

> Heráclito, en cambio, dado que creía que el hombre está organizado para el conocimiento de la verdad con dos medios, la sensación y la razón, consideró que de éstas la sensación no es digna de fe, análogamente a los físicos ya mencionados, mientras que supuso a la razón adecuada para juzgar. Al menos cuestiona a la sensación cuando dice, textualmente: "malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tiene almas bárbaras" (Heráclito, *DK* 22 A 16; fr. 667)
>
> Cuando se escucha no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una (Heráclito, *DK* 22 B 50; fr. 758)
>
> Ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas veces intentada de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido argumento narrado por mí (Parménides, *DK* 28 B 7, 3-6; fr. 946).

Lo importante de esta corriente inicial en la filosofía griega basada en la interpretación analógica está en que en ella se sustenta la confusión entre el plano ontológico, el racional y el lingüístico propia de la época. Una confusión que conlleva la creencia de que el lenguaje valida su función significativa no por su capacidad para reflejar la naturaleza de las cosas sino por ser partícipe de esa naturaleza y de su principio explicativo. El *logos* como razón y lenguaje.

---

en cualquier otro principio, reduciendo al máximo la raíz originaria de las enfermedades y de la muerte en los humanos y atribuyendo a todos los casos solamente una causa o dos, se equivocan evidentemente en muchas de sus informaciones, pero son, sobre todo, dignos de censura porque se equivocan a propósito de un arte que existe de verdad" (Hipócrates: 11). Sobre la influencia de los pensadores presocráticos, entre ellos Alcmeón, y de las primeras propuestas de una *physiologia* en la medicina hipocrática *vid*. la introducción de Alsina (2001: XII-XIV). Para una reivindicación de la importancia histórica de este tratado, y en general de todo el *CH*, para sacar a la luz los orígenes de la plena consciencia "de la existencia de una profunda oposición entre el método dogmático del filósofo natural y el método empírico del médico" (*ibid*.: 49) *vid*. Cornford (1952: cap. 3).

[33] "A causa de la debilidad de éstas [es decir, de las percepciones sensibles], no somos capaces de distinguir lo verdadero" (Anaxágoras *DK* 59 B 21; fr. 855).

Frente a ese tipo de inferencia que descansa en la analogía, lentamente irá fortaleciéndose un concepto de signo basado en una inferencia de carácter racional, en el sentido de que, en cuanto que perceptible, el signo como expresión no es una mera manifestación de aquello oculto que nos permite conocer sino que, de una u otra forma, ha de ser interpretado buscando las causas que expliquen su capacidad significativa. No se tratará ya de que las palabras sean, o hayan de ser y entenderse, como evidencia de la razón, del principio causal de lo natural, sino de conocer y sistematizar los mecanismos de la razón humana que permitan una interpretación fiable de lo significado por las palabras. En el vacilante paso del *logos* como razón de todo manifestada en el lenguaje hacia el *logos* como mecanismo y principio de la razón humana que permita conocer el vínculo causal entre el signo y lo significado creemos que se sintetiza en gran medida lo que va desde los presocráticos hasta Aristóteles, y con ello el venero de la polémica entre el carácter natural o convencional del lenguaje.

1.2. HERÁCLITO Y PARMÉNIDES

El tema de la no distinción entre los planos ontológico, lógico y lingüístico en los primeros filósofos griegos[34] —de manera ejemplar en Heráclito y Parménides— y la consecuente incomprensión de la función simbólica de las palabras ha sido estudiado con especial brillantez y detalle por parte de Donatella di Cesare (1980), quien parte de que

> la riflessione sul linguaggio nella filosofia greca non fu originata da motivazioni di ordine empirico, ma si svolse piuttosto su un piano esclusivamente speculativo. Essa ebbe come oggetto in particolare la validità cognitiva dello strumento linguistico e il rapporto tra linguaggio, pensiero e realtà (Di Cesare 1980: 5),

[34] Esta interferencia y confusión entre los planos ontológico, lógico y lingüístico en la primera filosofía griega han sido certeramente explicadas por Rodríguez Adrados (1971), al aludir a la tendencia a convertir en entidades autónomas e independientes —capaces de actividad propia mediante diversos grados de personificación o divinización— los significados de las palabras, incluidos los que hoy consideraríamos abstractos. La presencia en los textos de la época de Memoria, Justicia, Miedo, etc. —e incluso del Ser de Parménides—, concebidos como "realidades unitarias, casi corpóreas, casi personales: a veces totalmente hipostasiadas y personificadas" (*ibid*.: 220), revela "cómo el análisis de la realidad por el pensamiento religioso y filosófico se realiza como una continuación del análisis lingüístico de la misma" (*ibid*.: 223).

y señala que en ese proceso

> L'indagine muove dall'analisi della concezione primitiva e arcaica del linguaggio inteso come espressione della vera struttura della realtà. I rappresentanti più tipici di questa logica, in base alla quale il linguaggio possiede un'esattezza naturale, sono Eraclito e Parmenide. Lo specifico della riflessione sul linguaggio è costituito qui dall'unità dei tre piani ontologico, logico e linguistico, che ha come conseguenza necessaria l'incomprensione della funzione simbolica del nome e la pressupposizione dell'univocità del rapporto tra nome e cosa designata (*ibid*.: 6-7).

Dada la importancia que vamos a conceder a la presencia del pensamiento de Heráclito y Parménides en la interpretación del trasfondo sobre el que se construye la dialéctica del *Crátilo*, nos detendremos brevemente a analizar lo que el pensamiento de estas dos figuras mayores de la tradición presocrática pudo haber supuesto en el discurso filosófico sobre el lenguaje y su capacidad significativa.

El establecimiento de sus fechas de nacimiento de forma precisa es objeto de cierta controversia, que lleva o bien a situar a Heráclito como una generación anterior a Parménides, con lo que el pensamiento de éste surgiría como respuesta al de Heráclito, o bien a tratarlos como contemporáneos, con lo que en cierta medida sería el de Éfeso el que estaría replicando al eleata[35]. Al no ser ésta una cuestión relevante para nuestro acercamiento —al que interesa sobre todo señalar las bases comunes de indistinción de los planos desde las que surgen sus discrepancias—, abordaremos primero, siguiendo la postura más tradicional, la figura de Heráclito.

1.2.1. HERÁCLITO

Heráclito de Éfeso —quien ha sido considerado muchas veces como el más genial e innovador de los presocráticos por su búsqueda de una razón común

[35] La datación más tradicional de estos autores ubica el nacimiento de Heráclito hacia el 540 a. C. y el de Parménides alrededor del año 515 a. C., pero otros autores, atendiendo a otras referencias cronológicas, sitúan el nacimiento de Parménides entre el 544 y el 541 a. C.

explicativa de todo[36] que no presuponga, sin embargo, la existencia de ningún elemento eterno, como se hacía en las cosmologías milesias, sino que se sustente en los principios del cambio— representa en relación con el tema del lenguaje, por un lado, una cierta continuidad con la no distinción entre lenguaje y realidad propia de la lógica arcaica (*logos* como 'razón' y como 'lenguaje' que la evidencia), pero, por otro lado, podemos ver en él un primer intento de señalar los fundamentos en los que descansa ese carácter del lenguaje (*logos*) como manifestación y reflejo de la razón (*logos*) que gobierna lo existente.

Entre los fragmentos heracliteanos que reflejarían esa intersección entre el ámbito de lo ontológico y lo lingüístico podemos recoger los siguientes:

> Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas (22 B 41; fr. 750)
>
> Cuando se escucha no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una (22 B 50; fr. 758)
>
> Aunque esta Razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído. En efecto, aun cuando todo sucede según esta razón, parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y muestro cómo es; pero a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen (22 B 1; fr. 650)
>
> El comprender es la suprema perfección, y la verdadera sabiduría hablar y obrar según la naturaleza, estando atentos (22 B 112; fr. 693).

En fragmentos como éstos se recoge, con la mayor claridad posible en quien de antiguo fue denominado como "el oscuro", la idea de una Razón (*logos*) que

[36] Long (1999), en su intento por señalar los límites y los rasgos caracterizadores de la primera filosofía griega, aquélla que suele agruparse como presocrática, ve en la figura de Heráclito —y en su manera de presentar su pensamiento como distinto al de las autoridades del período anterior— la más representativa de lo novedoso de estos autores en cuanto que primeros filósofos. Según Long, en Heráclito se encuentra la primera formulación de la labor del filósofo, al plantearse como objetivo el dar cuenta de todo lo que existe mediante la búsqueda del *logos*, del principio explicativo de todo. Lo distintivo de su búsqueda del conocimiento radicaría en su carácter sistemático y racional, en ser coherente con el conocimiento de la época sobre las facultades cognitivas, en su propósito transformador e ilusionante, en su intención didáctica y provocativa, y en su carácter crítico con las creencias irracionales de la época (cfr. *ibid*.: 13).

todo lo guía, común a todo, que permite no sólo comprender la naturaleza de las cosas sino que gobierna, o ha de gobernar, nuestras acciones y que se expresa en las palabras de nuestro hablar. Pero también en estos fragmentos —que podrían considerarse como representativos de un Heráclito inserto en la tradición cosmológica del pensamiento jónico y que nos lo mostrarían preso de un conocimiento puramente analógico, que lleva a confundir lo ontológico, lo epistemológico y lo lingüístico— también en ellos encontramos, sobre todo en el fr. 650, atisbos de lo que lo hace más original. Ese *logos* que gobierna todo no es fácilmente comprensible para todos los hombres. La mayoría de ellos están dormidos la mayor parte del tiempo y no prestan la atención necesaria para distinguir la verdadera naturaleza de las cosas, que se refleja en las palabras pero que no resulta accesible en su pura apariencia fónica, sino que ha de ser distinguida mediante trabajos de descripción de su verdadera carga significativa, mediante análisis descriptivos del estilo de los que él hace con sus etimologías, como las que encontramos en los siguientes fragmentos:

> Nombre del arco es vida; su función es muerte[37] (22 B 48; fr. 756)
>
> Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus[38](22 B 32; fr. 689).

Estamos ante ejemplos de las prácticas etimológicas que en la época se atribuían a Heráclito y a sus seguidores y que fueron objeto de crítica por parte de Platón y de rechazo frontal por Aristóteles. De hecho, una parte muy importante, en cuanto a su extensión, del *Crátilo*, y cuya lectura farragosa puede resultar desmotivadora para el lector moderno, está dedicada a analizar y cuestionar la validez de ese tipo

[37] Con la traducción de *biós* como "arco" y *bíos* como "vida" se pierde ineluctablemente la confluencia de contrarios, con el solo cambio de acento, que Heráclito quiere subrayar y que tan significativa es de su pensamiento, como inmediatamente vamos a señalar.

[38] En el *Crátilo* platónico, en la parte dedicada a defender la tesis de la corrección de los nombres que se revela mediante el análisis etimológico de raíz heracliteana, se alude expresamente al nombre de Zeus. "Sócrates: (...) Parece que también su padre, llamado *Zeús*, tiene maravillosamente puesto el nombre, aunque no sea fácil de comprender. En efecto, el nombre de Zeus es como su definición. Lo dividimos en dos partes, y unos, empleamos una y, otros, otra —unos le llaman Zḗna y otros Día—, pero si los ayuntamos en uno, ponen de manifiesto la naturaleza del dios y esto es, precisamente, lo que conviene que un nombre sea capaz de expresar" (*Crátilo* 396a).

de descripción como método para desvelar el correcto significado de las palabras en cuanto que acorde a la verdadera naturaleza de lo designado.

Conviene recordar, sin embargo, que esas prácticas etimológicas lejos de ser algo exclusivo de la tradición derivada de Heráclito responden a un sustrato cultural que está en la base de las primeras reflexiones lingüísticas del mundo griego. Como ha señalado Gambarara (1989), careciendo la cultura griega de referencias mitológicas sobre el origen del lenguaje, la "linguistique spontanée" (*ibid*.: 80) griega se deriva de la práctica de dar un nombre personal a los recién nacidos. Un nombre —aparte del que lo entronca como miembro de una familia— que se concibe como transparente, "motivé" (*ibid*.: 81), que describe algún rasgo de aquél a quien se le impone. Esta peculiaridad del mundo griego de que sólo los seres vivos tienen un nombre propio, porque les ha sido puesto de modo significativo, conduce a que la primera reflexión lingüística griega se oriente hacia lo etimológico, hacia el descubrimiento de la motivación significativa por la que se ha dado esa primera imposición de un nombre. Por eso Gambarara (*ibid*.: 81) señala que "en ce qui concerne ce qui va devenir le domaine de la grammaire, l'explication des noms (l'étymologie) constitue jusque vers 450 av. J. C., tout ce que l'historien peut retrouver".

Pero más allá de la aceptabilidad, o no, de ese tipo de análisis y de lo que ello suponga como refutación de la postura de defensa del carácter natural del lenguaje —de lo que nos ocuparemos en el § 2.3.3.—, lo que importa en este momento es señalar la concepción de la naturaleza defendida por Heráclito, de la que esas interpretaciones etimológicas serían consecuencia lógica en la búsqueda por explicitar la conformidad entre la razón que rige la significación de las palabras y la que explica la naturaleza de las cosas significadas.

Lo que distingue a Heráclito no sólo de Parménides sino de otros filósofos de su época y lo que desde las referencias de Platón se convertirá en rasgo

particular y simplificador del discurso heracliteano[39] es la consideración del carácter cambiante de la naturaleza. Frente a las indagaciones a la búsqueda de sustancias y principios eternos a los que remitir el ser de todas las cosas como algo estático, Heráclito se centra en dar cuenta del devenir entendido como el constante conflicto entre contrarios.

> Heráclito llama a la Guerra abiertamente "padre, rey y señor de todos", y dice que, cuando Homero implora "que la discordia cese tanto entre dioses como entre hombres", no se da cuenta de que maldice la generación de todas las cosas, ya que éstas tienen su generación a partir de una lucha y de una contraposición (*DK* 22 A 22; fr.626).

Para Heráclito el devenir se origina de la confrontación de contrarios. La contraposición, la lucha (*polemos*) es lo que gobierna el carácter cambiante de la realidad. El devenir no se concibe como un ciego precipitarse del mundo en el que nada es permanente sino como el resultado de la confluencia de contrarios, de la armonía derivada de la discordia (*palintropos harmonie*).

> (Sobre la amistad) Heráclito dice que lo opuesto concuerda y que de las cosas discordantes surge la más bella armonía, "y que todo sucede según discordia" (*DK* 22 B 8; fr. 624).

Esta omnipresencia de la discordia, del conflicto, se justifica en el carácter relacional de todo lo existente. Partiendo de que "es sabio convenir en que todas las cosas son una" (*DK* 22 B 50; fr. 758), Heráclito explicita esa estructura opositiva de la realidad señalando en varios de sus textos cómo en una misma cosa conviven rasgos opuestos:

> De modo consecuente dice Heráclito que lo inmortal es mortal y lo mortal inmortal, a través de palabras tales como éstas: "inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de éstos" y a la inversa (*DK* 22 B 62; fr. 636)

[39] "Sócrates: En algún sitio dice Heráclito 'todo se mueve y nada permanece' y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: 'no podrías sumergirte dos veces en el mismo río'" (*Crátilo* 402a).

> Tal como Heráclito dice: "como lo mismo está en nosotros viviente y muerto, así como lo despierto y dormido, lo joven y lo viejo; pues éstos, al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, al cambiar a su vez, son éstos (22 B 88; fr. 663)
> Heráclito dice que el todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal inmortal, razón eterna, padre hijo, dios justo (*DK* 22 B 50; fr. 641).

Este carácter opositivo que Heráclito atribuye a la naturaleza[40] sería el que, como dice Lesher, querría reflejar con su estilo lleno de contradicciones, que le granjeó el calificativo de oscuro[41]:

> The frequency with which Heraclitus combines opposing qualities in his own paradoxical remarks suggests that he crafted his personal *logos* to reflect the larger *logos*, the complex hidden nature of the cosmos at large (Lesher 1999: 235).

Del mismo modo, esa naturaleza contradictoria del ser de las cosas es lo que justifica la consideración de las palabras como parte de la naturaleza y lo que explica que el carácter natural de las palabras no sea accesible sin un análisis etimológico. Podría decirse que es ahí donde se fundamentaría, dentro de la tradición heracliteana, la creencia en la capacidad de los nombres para significar adecuadamente la realidad que se cuestionará en el *Crátilo*, si no fuera porque eso supone considerar que Heráclito otorgaba a los nombres capacidad de representación simbólica de la realidad, lo que conllevaría poner en cuestión la identificación —la no distinción clara, al menos— entre el plano ontológico y el lingüístico propia de la tradición dominada por la inferencia analógica en la que hemos situado a Heráclito. No hay manifestaciones textuales de que el filósofo de Éfeso hubiera tomado rotunda conciencia de esa delimitación y con ella del carácter simbólico-representacional de las palabras. Más bien parece que para Heráclito con las descripciones etimológicas que revelan el carácter ambiguo y contradictorio de la verdad (del significado) de las palabras se haría visible cómo

[40] Naturaleza (*physis*), por otro lado, no evidente sino oculta. Según Heráclito "A la naturaleza le place ocultarse" (22 B 123; fr. 649), "La armonía invisible vale más que la visible" (22 B 54; fr. 648).

[41] *Vid*. *DK* 22 A 1, fr. 567; *DK* 22 A 4, fr. 570; *DK* 22 B 10, fr. 571.

el lenguaje de los hombres (*logos*) participa de la Razón (*logos*)[42] común a todas las cosas. Como dice Di Cesare (1980: 17):

> Sembra anzi che il nome venga tanto più apprezzato da Eraclito quanto più esso è ambiguo. La parole è dunque lo strumento più adeguato per comprendere la natura contradittoria dell'essere; proprio perché ha in sé l'opposizione, essa riproduce fedelmente la relatività delle cose.

Dejando a un lado esta cuestión de la falta de una consciencia clara del poder representacional del lenguaje, Alberto Bernabé (1998)[43] señala que para Heráclito "la realidad parece estar compuesta sobre oposiciones binarias exclusivas, a las que llama simplemente 'contrarios' y que naturalmente son antónimos" (*ibid*.: 319), por lo que llega a sostener que

> en Heráclito vemos una perspectiva opositiva de los significados, en una formulación preestructuralista, con la convicción de que los significados opuestos de alguna manera se exigen mutuamente y configuran una especie de unidad (*ibid*.: 330).

1.2.2. PARMÉNIDES

Mientras que en Heráclito, con base en lo que hemos apuntado, podemos encontrar algún vislumbre de justificación de por qué el *logos* es lenguaje y razón, de cómo las palabras de los hombres son reflejo de la naturaleza de las cosas, porque participan de su Razón, de su naturaleza opositiva y de síntesis de contrarios, aun cuando éstos a menudo vivan y hablen ignorantes de ello[44], en Parménides estamos ante un acercamiento completamente distinto al tema del

[42] Para una interpretación de los valores con que Heráclito usa el término *logos* y sus derivados desde un análisis filológico, *vid*. Heidsieck (1986), donde distingue aquellas apariciones que remiten al hablar, al discurso, y aquellas en que *logos* es usado para dar cuenta de la razón entendida como "rapport". Un estudio lingüístico más amplio del léxico utilizado por Heráclito como método para interpretar su doctrina puede verse en Rodríguez Adrados (1973).

[43] Se trata de un trabajo que tiene un propósito similar al que alimenta esta parte del nuestro: reivindicar que en los autores griegos anteriores a aquéllos donde la historiografía lingüística suele poner los inicios de la reflexión sobre el lenguaje (Platón, Aristóteles y los estoicos) ya se dan los primeros pasos en relación con algunas cuestiones que tienen que ver con el lenguaje, principalmente sobre el modo de significar la realidad, y que algunos de estos primeros pasos son cruciales para la "eclosión, en apariencia repentina, de la reflexión sobre el lenguaje que se produce a finales del siglo quinto a. C." (*ibid*.: 309).

[44] "Por lo cual es necesario seguir a lo común; pero aunque la razón es común, la mayoría viven como si tuvieran una inteligencia particular" (Heráclito *DK* 22 B 2; fr. 713).

logos como confluencia de razón y lenguaje. Aun más, en los versos del filósofo eleata lo que se vislumbra es el resquebrajamiento de esa confusión entre lo ontológico y lo lingüístico.

Ya desde los textos más antiguos en los que se da cuenta de lo específico del pensamiento de Parménides se resalta el contraste entre su discurso y el heracliteano. Parménides se caracteriza por la defensa del carácter unitario, indiferenciado, no engendrado y eterno de lo que existe frente a la reivindicación de la naturaleza en constante transformación, del devenir en Heráclito[45]. Parménides se erige dentro de la tradición de transmisión doxográfica de los siglos siguientes como la figura más representativa de la corriente de los eleatas y de la polémica por ellos desatada dentro de su tiempo. Más allá de su argumentación de que lo que es, y en tal sentido existe[46], es uno, estático, eterno (y esférico) frente a la aceptación de la multiplicidad y variación de los seres por

[45] Son muchos los fragmentos recogidos en la compilación de Diels & Kranz que dan testimonio de cómo en la tradición doxográfica inmediatamente posterior a Parménides era éste el rasgo de su pensamiento que más se destacaba. Cualquiera de los fragmentos que van del 890 al 923 en la edición de la *BCG* es prueba de ello; recogemos sólo uno: "Parménides el eleata, amigo de Jenófanes, por un lado proclamó a su vez las opiniones de éste, por otro sostuvo la posición contraria. En efecto, declaró que el universo es eterno e inmóvil, según la verdad de las cosas, y que es 'único, solo en su género, imperturbable e inengendrado'" (DK 28 A 22; fr. 890).

[46] Un factor trascendental para poder entender adecuadamente el pensamiento de los primeros filósofos griegos es asumir que, aunque pocas, hay algunas premisas ontológicas y conceptuales radicalmente distintas entre ellos y nosotros, sus modernos descendientes. Entre ellas hay pocas tan chocantes, pero tan cruciales para una comprensión cabal, como aquélla a la que, de modo simplificador, se alude como su "concepción unívoca del ser". Con ello se intenta decir que los primeros filósofos griegos, y de modo paradigmático Parménides (cfr. Bernabé 1998: 321), no diferenciarían entre un ser con valor predicativo y un ser con valor existencial. Esta cuestión, que en ocasiones ha sido utilizada desde una actitud historicista para deslegitimar el pensamiento griego anterior a Aristóteles, ha sido abordada por Kahn (1966) en un trabajo, ya clásico y ejemplar, en el que, analizando los usos del verbo *einai* y sus derivados, intenta arrojar luz sobre las doctrinas ontológicas griegas, lo que le lleva a matizar la postura habitual de atribuir a Aristóteles el inicio en el uso del verbo "ser" con valor existencial. Para Kahn, "It is not so much that the Greeks lack our notion of existence, as that they lack our sense of its distinctness from essence or from the being-so of fact and predication. This is true not only for the metaphysicians, but also (as we saw) for a philosopher of common sense like Protagoras" (*ibid*.: 262). Kahn parte de la consideración (crucial para entender a Parménides) de que "Being for these philosophers [Platón, Aristóteles] as for Parmenides means what is or can be truly known and truly said. *To on* is first and foremost the object of true knowledge and the basis or the correlative of true speech" (*ibid*.: 260), de donde se deriva que en el 'ser' de la ontología griega coincidan las cosas y los hechos. De ahí que Kahn concluya que "The failure on the part of the Greeks (at least before the Stoics) to make a systematic distinction between fact and thing underlies the more superficial and inaccurate charge that they confused 'to be' of predication with that of existence" (*ibid*.: 262).

parte de otros autores, la idea axial de su pensamiento, y la que tendrá una mayor trascendencia, es la de que sólo lo que es se puede pensar y decir, y de que, por tanto, la predicación de algo como lo que no es sería inconcebible.

> Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser,
> mientras a la nada no le es posible ser. Esto te ordeno que muestres.
> Pues jamás se impondrá esto: que haya cosas que no sean (Parménides *DK* 28 B 6-7; fr. 945).

En un principio este planteamiento parece colocar a Parménides en la primera línea de quienes habrían contribuido a prorrogar la mixtificación entre lo ontológico, lo epistemológico y lo lingüístico: si algo es entendido y nombrado de determinada manera es porque es así, sin un sustrato ontológico no cabe pensar ni decir. El significado que atribuimos a las palabras descansa en el conocimiento de la realidad y de su ser. Lo que decimos es lo que es: el *logos* es el *logos*.

Esta manera de interpretar la postura de Parménides tiene de hecho una enorme influencia en el pensamiento de los años inmediatamente posteriores y está en el aire de la contienda dialéctica del *Crátilo*. No sólo porque el personaje Crátilo con su defensa de la significación unívoca de la naturaleza de la entidad significada por medio de las palabras está reflejando la repercusión que la polémica con los eleatas habría dejado en el heracliteanismo, sino porque, como conviene señalar ya, la dedicación profesional de los sofistas a la instrucción en el hablar persuasivo alimentaba su éxito, en gran medida, en la explotación —en un sentido completamente contrario al original— de la idea extendida por el eleatismo de que no cabe el hablar falso, que no cabe decir de las cosas nada distinto de lo que son[47].

[47] En la obra de Guthrie se señala con claridad la necesidad de dar la debida consideración a la influencia que tanto la doctrina de Heráclito del constante flujo (Guthrie 1969: 168-184) como la lógica elática (*ibid*.: 193 y ss.) habrían tenido en la configuración del escepticismo sofista. Tal y como recapitula Guthrie: "La tesis sofística de la imposibilidad de la falsedad parece haberse apoyado *no sólo* en el aserto heraclíteo de la identidad de los opuestos, *sino también* en la frase parmenídea «lo que no es» no puede ser expresado. Para los propósitos que les guiaban, la doctrina heraclítea y la parmenídea coincidían en el hecho de «abolir el criterio» para cualquier valoración comparativa de juicios sobre el mundo sensible y los asuntos humanos" (Guthrie 1978: 14).

Pero una lectura atenta de los fragmentos conservados de su poema *Sobre la Naturaleza* permite una interpretación que anuncia el germen de originalidad de su pensamiento, por él sólo esbozada y que Platón acabaría por desarrollar. Para Parménides sólo lo que es puede ser pensado y expresado; el pensamiento que piensa el no-ser no es: con Parménides el ser, lo que hace que algo sea lo que es, la esencia, aparece por primera vez como categoría filosófica.

> <Lo que> puede pensarse es lo mismo que aquello por lo cual existe el
> [pensamiento.
> En efecto, fuera del ente —en el cual tiene consistencia lo dicho—
> no hallarás el pensar (*DK* 28 B 8, 34-36; fr. 936).

Utilizando como único criterio de verdad el del ser, la esencia eterna y homogénea, Parménides plantea la fractura, la radical separación entre el mundo múltiple de la *doxa* y la realidad agazapada tras la apariencia sensible que es competencia de la razón revelar. Con su rechazo absoluto del no-ser, con su rechazo a la utilización para el conocimiento de rasgos que no pertenezcan a la caracterización de algo como una *identidad* —lo que es como eternamente idéntico a sí mismo— Parménides está marcando distancias con el modo de comprender la realidad propio de otros autores de su tiempo[48].

> Un solo camino narrable
> queda: que es. Y sobre este camino hay signos [*semata*]
> abundantes: que en tanto existe, es inengendrado e imperecedero;
> íntegro, único en su género, inestremecible y realizado plenamente;
> nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez,
> uno, continuo (*DK* 28 B 8, 1-5; fr. 899).

[48] "At some point in the early decades of the fifth century B.C., Parmenides composed a poem whose form and contents fundamentally altered the course of Greek philosophical thought. While there are enormous interpretive difficulties in virtually all of the surviving fragments of Parmenides' poem, at least three features can be identified that serve to set it apart from earlier philosophical discussions: (1) the high level of abstraction with which Parmenides discusses the nature of "what is" or "the existent" (*to eon*), (2) the orderly manner in which each possible way of thinking about "what is" is distinguished and evaluated, and (3) the degree of rigour with which Parmenides establishes each attribute of "what is"" (Lesher 1999: 236).

Si en el pensamiento de la lógica arcaica de la época se asumía la convicción de la estructura opositiva de la realidad, de manera que las cosas se determinaban por contraposición a las otras, el sabio de Elea cuestiona ese modo de proceder en la descripción del mundo, ya que descansaría en el absurdo de decir de algo lo que es y lo que no es. Si autores como Heráclito hacían de ese carácter contradictorio del conocimiento expresado lingüísticamente una prueba de su enraizamiento en la verdad, al evidenciar el propio carácter contradictorio de la naturaleza, para Parménides ese método sólo podría conducir al error, al engaño, puesto que parte de una presuposición falsa: que se pueda pensar y decir lo que no es, que se pueda conocer algo que no sea lo permanente, lo indiferenciado, la esencia unificadora, el Ser que es Uno.

> Pero tú aparta el pensamiento de este camino de investigación
> ...en el cual los mortales que nada saben
> deambulan, bicéfalos, de quienes la incapacidad guía en sus
> pechos a la turbada inteligencia. Son llevados
> como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar,
> para quienes el ser y no ser pasa como lo mismo
> y no lo mismo (*DK* 28 B 7,2; 28 B 6, 4-9; fr. 1037).

Su rechazo a esa vía para el conocimiento es sin duda una censura explícita del método de desvelamiento de la verdad de las etimologías heracliteanas, pero creemos que va mucho más allá al convertirse en la base de su desconsideración del lenguaje cotidiano, de los nombres como instrumentos válidos de expresión del ser. Lo que lleva a Parménides a cuestionar la capacidad del lenguaje, de los nombres, para expresar la verdadera naturaleza de lo que es remite a su radical separación entre el ámbito de lo indiferenciado, de lo unitario y homógeneo (el plano de la verdad, del Ser) y el ámbito de lo múltiple (el plano de la opinión, de las apariencias), multiplicidad surgida de la determinación de lo particular a partir del contraste entre las cosas. La consideración del carácter múltiple, fragmentado, de la realidad, lleno de cosas caracterizadas como distintas entre sí, tiene su origen en el intento por parte de los hombres de dividir, de categorizar, lo que es un todo homogéneo y continuo. Y en ese intento por clasificar lo que existe, por

discriminar particularidades en lo real, Parménides parece intuir que el lenguaje desempeña un papel crucial, ya que los nombres se convierten en cristalización de esa visión del mundo como algo heterogéneo donde es preciso determinar entidades particulares opuestas entre sí[49].

Esto nos lleva a una interpretación de su pensamiento en la que parece entreverse la separación entre el plano del lenguaje y el plano del conocimiento racional de lo ontológico; parece atisbarse el carácter simbólico de los nombres, el lenguaje ya no como emanación de la verdadera naturaleza del ser —concebida por él como homogénea y eterna— sino como instrumento de los hombres —convencional, por tanto— que les conduce por la vía del error. En palabras de Di Cesare (1980: 30), con Parménides,

> In sé e per sé l'*ónoma* perde credibilità rispetto a prima proprio perché viene compresa, o comincia a esserlo, la sua funzione simbolica. Perciò sono puri nomi, cioè cose caratterizzate dalla relatività e convenzionalità, quelli che mortali hanno stabilito; in quanto nomi essi sono portatori di combinazione e di confusione tra essere e non essere.

Esta consideración del lenguaje humano como artificio de los hombres, ajeno por tanto a un carácter natural, que conduce al error y opuesto a la senda que lleva al conocimiento de la verdad, la encontramos formulada al inicio de su poema *Sobre la Naturaleza* cuando la diosa que se le revela le anuncia que su

[49] Bernabé en el trabajo ya aludido, en el que se adentra en los orígenes de la reflexión lingüística griega anteriores a los que la historiografía suele señalar, reivindica la aportación de Parménides, para lo que aboga por una lectura de su doctrina filosófica en términos lingüísticos: "si leemos los fragmentos del eleata observamos que su teoría filosófica está basada primordialmente en principios lingüísticos o, al menos, lingüísticamente formalizables. Su punto de partida es una reflexión lingüística, aunque llegue más allá" (Bernabé 1998: 320). En virtud de este desglosamiento lingüístico del pensamiento de Parménides, el filósofo griego entendería: que "«ser» es un rasgo semántico aplicable a cualquier realidad, de forma que el verbo «ser» es el archilexema de todos los demás verbos" (*ibid*.: 321); que el significado de «ser» sólo se aviene semánticamente con el presente (*ibid*.: 323); que el verbo «ser» tiene una serie de semas como son los de «entero», «único» e «inmutable» y que los semas que no son aplicables a «ser» no son reales (*ibid*.: 324 y 330), lo que le llevaría a concluir la no correspondencia entre la realidad y la lengua, que da cabida a la expresión del cambio. "La auténtica realidad se opone al universo descrito por la lengua a través de «meros nombres» (ὀνόματα), productos de una convención de los hombres que creen, erróneamente, que son reales" (*ibid*.: 324).

instrucción ha de versar tanto sobre la verdad como sobre las opiniones de los mortales.

> Y ahora es necesario que te enteres de todo:
> por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda;
> por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales
> no hay fe verdadera (*DK* 28 B 1, 28-30; fr. 938).

Para que comprenda sus diferencias la diosa hace explícitas las características de esas dos vías de acceso al conocimiento:

> Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra,
> cuáles son los únicos caminos de investigación que se puede pensar;
> uno: que es y que no es posible no ser;
> es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto a la Verdad);
> el otro: que no es y que es necesario no ser.
> Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable;
> no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible)
> ni lo mostrarás (*DK* 28 B 2, 1-2, 3-8; fr. 928).

Ante la constatación de estas dos maneras de escrutar la naturaleza de lo existente, Parménides apuesta decididamente por el camino centrado en el ser de las cosas, el camino de la verdad, y previene contra la tentación de dejarse llevar por la costumbre de los hombres de confiar en instrumentos que no le permiten ir más allá de las apariencias y su engaño de multiplicidad y variación. Entre esos instrumentos cognoscitivos indignos de confianza incluye la lengua, emparejada con procedimientos de pura aprehensión sensorial:

> Ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas veces intentada
> de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido
> y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido argumento
> narrado por mí (*DK* 28 B 7, 3-6; fr. 1049).

De hecho, según las enseñanzas que la diosa le revela, ese modo de conocimiento que conduce al engaño, y mediante el cual se construyen las opiniones de los hombres, se manifiesta en su deseo de nombrar la realidad y en su confianza en los aspectos más externos del lenguaje. Así la parte del poema

dedicada a dar cuenta de las opiniones de los mortales, una vez concluida la consagrada a iniciarle en la senda de la Verdad, se inicia de la siguiente forma:

> Con esto termino el discurso fidedigno y el pensamiento
> acerca de la Verdad. Y ahora aprende las opiniones de los mortales,
> escuchando el engañoso orden de mis palabras.
> Según sus pareceres han impuesto nombres a dos formas,
> de las cuales no se puede <nombrar> a una sola: en eso se confunden.
> Y las han discernido como opuestas en figura y les han puesto señales
> que las separan entre sí; allí el etéreo fuego de la llama,
> (*DK* 28 B 8, 50-56; fr. 1050-1051).

Aparece ya la idea de que las opiniones erráticas de los hombres se asientan en la categorización de las cosas de la realidad mediante la imposición de nombres, es decir, mediante el procedimiento convencional de nombrarlas. De esta forma se asoma, aunque sea a hurtadillas, la conciencia del carácter representacional de las palabras, que avanza la separación entre lenguaje, razón y realidad. Esta idea se refuerza un poco más adelante:

> Así nacieron estas cosas, según la opinión, y son ahora,
> y después, creciendo desde allí, llegarán a su fin;
> para ellas los hombres han impuesto nombres; para cada uno <un nombre> distintivo
> (*DK* 28 B 19, 1-3; fr. 1062)[50].

Se puede decir, por lo tanto, que con Parménides se inicia un cierto desapego a los presupuestos de la lógica arcaica según los cuales no se diferenciaba entre el *logos* como principio rector de la naturaleza, el *logos* como razón y el *logos* como lenguaje; presupuestos éstos en los que se justificaba el predominio de la inferencia analógica de lo percibido como signo, incluidas las palabras. Pero en la obra de Parménides no es posible señalar, en absoluto, una clara sistematización de los límites y relaciones entre los planos ontológico, epistemológico y lingüístico, como la que sería necesaria para que la

[50] Bernabé (1998), comentando este fragmento, da una traducción aun más clara en esta línea de interpretación (“Y los hombres convinieron en ponerle un nombre distinto a cada una”) y señala que “La denominación por parte de un nombre distinto para cada cosa no tiene más remedio que ser convencional y no corresponde en absoluto a la realidad” (*ibid*.: 325).

interpretación de lo que nos rodea, su conocimiento, se pudiera sustentar sobre la búsqueda de conexiones racionales, causales. Lo que encontramos en su poema *Sobre la Naturaleza* es un tanteo propio de quien navega en las turbulentas aguas de un período de crisis, de una desembocadura. Lo que más nos importa ahora es que este planteamiento tendrá una enorme influencia en la figura de Platón, con quien asistiremos al esfuerzo por buscar la vía hacia una verdadera sabiduría nueva por parte de alguien que no puede, sin embargo, zafarse por completo de las corrientes que le han llevado hasta allí.

En relación con la cuestión del lenguaje y de sus signos vemos cómo Parménides diferencia dos tipos de lenguaje. En correspondencia con su demarcación de dos tipos de conocimiento que, como tan certeramente ha señalado Lesher, le convierten en pionero de la distinción entre el conocimiento apriorístico y el empírico[51], Parménides parece asumir que cada uno de esos modos de indagación tiene su propio lenguaje. Por un lado está el lenguaje con el que habla la diosa ("escucha con atención mis palabras"), un lenguaje que remite a la no distinción entre los tres planos ("Se debe decir y pensar lo que es") y cuyos enunciados sólo pueden ser certeramente interpretados como muestras del ser, la identidad, cuya razón, cuya naturaleza manifiestan ("En efecto, fuera del ente —en el cual tiene consistencia lo dicho— no hallarás el pensar"). Este lenguaje, el usado por la diosa en sus enseñanzas, es presentado como un *logos* capaz de transmitir la verdad sobre el ser de las cosas por cuanto que participa de él ("Con esto termino el discurso fidedigno (*piston logon*) y el pensamiento acerca de la Verdad" (*DK* B 8, 50-51; cfr. *supra* fr. 1050). En este lenguaje de la diosa, cuyas palabras son signos de un *logos* trascendente, revelador de la verdad —en cuya consideración todavía no ha desaparecido la mediación de instancias

[51] "We have some warrant, therefore, for regarding the distinction between the two phases of the goddess's instruction, with the attendant distinction between achieving 'true trust' and mere 'likelihood' or 'plausibility', as an attempt to mark off two distinct forms of knowledge. Since the first of these is concerned with a set of propositions whose thruth can be proven through the use of logical argument, while the second focuses on the nature of things we encounter through sense experience, Parmenides' account may be described in more modern terms as a pioneering attempt to distinguish a priori from empirical knowledge" (Lesher 1999: 241).

sobrehumanas, divinas—, subsiste aún el mecanismo de inferencia analógica, por lo que se refuerza ese parentesco de la primera filosofía con lo adivinatorio que con tanto tino han apuntado Cornford y Leszl (cfr. *supra* § 1.1.2).

Frente a ese lenguaje contrasta la impericia con la que los hombres utilizan sus palabras para dar forma a sus opiniones, para comunicarse entre ellos. Ya en otros autores de la tradición presocrática se pueden encontrar advertencias contra el engaño de confiar en las palabras en cuanto que fenómenos puramente sensoriales, mero sonido no interpretado, pero lo llamativo y novedoso en Parménides está en que su *caveat* sobre las palabras de los hombres parece ir más allá de la admonición sobre los riesgos de dejarse llevar por los aspectos más aparentes de la secuencialidad fónica inherente a todo hablar, incluido el de la diosa (“y ahora aprende las opiniones de los mortales, escuchando el engañoso orden de mis palabras”).

En Parménides aparecen los primeros barruntos de que la inadecuación de las palabras como signos del ser de las cosas obedece no a su materialidad sensorial sino al hecho de que los nombres son instrumentos mediante los cuales los hombres categorizan lo existente predicando de las distintas entidades nombradas distintas propiedades. Los nombres son instrumentos convencionales creados por los hombres para analizar lo que es inanalizable. De esta forma el lenguaje humano, más incluso que como vestigio del engaño, parece emerger como responsable de la falsedad de concebir el mundo como un cosmos heterogéneo y cambiante, múltiple, en el que las cosas son determinadas por contraste de cualidades. Parménides no sólo está atisbando la inadecuación de los nombres como manifestación de la naturaleza sino que se muestra contrario al mecanismo de argumentación discursiva propia del hablar de los mortales. Para que el *logos* humano se correspondiera con la naturaleza unitaria, indeterminada y eterna, sería necesaria no sólo la significación unívoca de todos los términos sino que su discurso se limitara a lo tautológico sin consentir ningún tipo de predicación. Como señalan Baratin & Desbordes (1981: 21): siguiendo la aporía de Parménides, en el lenguaje sólo serían válidos enunciados del tipo “el hombre

es el hombre", "lo blanco es lo blanco" o "lo mortal es lo mortal", pero nunca "el hombre es blanco", "el hombre es mortal", porque éstos suponen caracterizar el ser (en este caso del hombre) como algo determinado con distintas cualidades o modos de ser, surgidas de su contraste en un mundo múltiple, dividido e implican, por tanto, una caracterización de la esencia de una entidad no exclusivamente por lo que es de una forma unitaria y homogénea (hombre) sino por medio de cualidades variables en el tiempo que se le atribuyen a partir del contraste entre las múltiples apariencias (blanco, mortal, que no negro, que no inmortal)[52].

Como ya se ha apuntado, la teoría parmenídea del ser como algo unitario y estable, opuesto a la multiplicidad de lo aparente, está en la base del pensamiento platónico. Algunas de las líneas maestras de la obra de Platón se pueden interpretar como el desarrollo y sistematización de algunas de las intuiciones poéticas del sabio de Elea con lo que en ello hay, por otro lado, de superación e impugnación de algunas de las limitaciones que ataban a Parménides al mundo arcaico. Muchos de los progresos que el idealismo platónico representa frente a la concepción eleática proceden de la demarcación entre lenguaje y realidad, lo que lleva a Platón no sólo a adoptar como premisa que es posible el *logos* falso, sino a reflexionar sobre los fundamentos de la significación de las palabras que hacen esto posible. Pero más allá de lo propio de la concepción platónica, de la que nos ocuparemos después (§ 2.), lo que queremos resaltar ahora es que la delimitación a la que alude Parménides entre dos tipos de conocimiento, con sus correspondientes modos de uso del lenguaje, constituye uno de los ejes imprescindibles para la adecuada interpretación del *Crátilo* platónico.

---

[52] Baratin & Desbordes (1981) ven en la refutación de la concepción unitaria del ser de Parménides el factor desencadenante de la reflexión lingüística que se inicia en Platón y se consolida con Aristóteles. "La classification proposée dans les *Catégories* est destinée à réfuter la thèse de Parménide que Platon s'était déjà employé à détruire dans le *Sophiste*. La tautologie de Parménide, l'être est, le non-être n'est pas, est corrélative d'une affirmation de la perpétuelle et immuable identité de l'être à soi-même: tout changement supposerait le passage d'un être à ce qu'il n'est pas, donc l'existence du non-être. Par conséquent l'être est, et n'est que soi. De ce point de vue, on ne peut sans contradiction dire d'un être qu'il est un autre être, ce qui reviendrait à dire d'un être qu'il est ce qu'il n'est pas. Il n'est donc possible que de dire 'l'homme est homme', 'le blanc est blanc', mais jamais 'l'homme est blanc' qui présenterait une contradiction interne" (Baratin & Desbordes 1981: 21).

1.3. EL DESAFÍO DE LOS SOFISTAS

Para completar nuestra visión panorámica del contexto sobre el que emerge la postura platónica es preciso dar cuenta del desafío que el planteamiento de los sofistas supone en el pensamiento del siglo V a. C. Estos autores —cuya labor, eminentemente práctica antes que especulativa, constituyó un intento de verdadera renovación pedagógica que atentaba contra muchos de los presupuestos sobre los que se había asentado la tradición[53]— se erigen, como es bien sabido, en la bestia negra contra la que se levanta el sistema platónico, sobre todo en sus primeros diálogos. De hecho se ha sostenido que los diálogos de la primera época (los diálogos socráticos o aporéticos) parecen tener como una de sus principales motivaciones la de refutar la consideración, habitual en su tiempo, de Sócrates como un sofista[54]. La visión que Platón nos ofrece de los sofistas —como corruptores de la juventud que enseñarían a hablar de forma persuasiva sin preocuparse por la verdad de lo dicho— ha sido un factor decisivo en la visión negativa que de estos maestros se transmitió durante siglos[55].

[53] La labor pedagógica de los sofistas surge y se afianza como un nuevo modelo de enseñanza que cubriría las necesidades exigidas por una cultura democrática como la que en Atenas empezaba a asentarse. El hecho de que cobraran por sus enseñanzas, tan duramente criticado por Platón, es reflejo de una actitud según la cual es posible enseñar, transmitir, conocimientos útiles y beneficiosos para la vida de los hombres en la sociedad, y esos conocimientos deberían ser accesibles a cualquiera que pudiera pagarlos. Eso chocaba frontalmente con la posición tradicional, de carácter aristocrático, según la cual la virtud sería algo natural, transmitida por herencia o mediante la imitación de los antepasados (cfr. Melero Bellido 1996: 10-14). El éxito de su labor pedagógica en la preparación para participar en la vida pública de personas hasta entonces alejadas del control del poder, junto con su destacado papel en el despertar de ciertas actitudes de irreligiosidad, son sin duda factores cruciales para explicar la hostilidad de un hombre como Platón, perteneciente a una de las grandes familias aristocráticas atenienses, hacia aquellos sofistas "que contribuyeron a poner las bases de lo que llamaríamos hoy una moral democrática, basada en la convicción de que la *aretḗ* (virtud) no es una cualidad innata, dependiente del nacimiento y la estirpe, sino un conjunto de saberes y valoraciones que puede ser enseñado y ejercitado en la vida colectiva" (Melero Bellido 1996: 46).

[54] "Part of Plato's aim is evidently to distinguish Socrates from the sophists whom he was associated in the popular imagination" (Woodruff 1999: 291).

[55] "In his view, sophists substitute appearance for reality and persuasion for truth; they use fallacies deliberately to mislead a dazzled audience; and they claim the ability to vanquish anyone by the power of rhetoric on subjects of which they —the sophists— are completely ignorant. Plato's portrayal of sophists has given us the term 'sophistical' for devious argumentation" (Woodruff 1999: 291).

Más allá de señalar lo que de simplificación tiene la interpretación de los sofistas que nos ha llegado a través de Platón, lo que nos interesa es dar cuenta de su manera de entender el conocimiento humano y el papel atribuido al lenguaje, y lo que en ella hay de alternativa frente a las creencias del pasado, que, sin embargo, lograrán revitalizarse una vez renovadas y sistematizadas con el modelo platónico. Vamos a intentar mostrar cómo lo que conservamos del pensamiento de sofistas como Protágoras y Gorgias permite considerarlos responsables de una auténtica ruptura con el pensamiento anterior en relación con el modo de enfrentarse a lo que el hombre puede y debe preocuparse por conocer y respecto de las posibilidades de la comunicación lingüística. Estamos ante un desafío que a los ojos de la lingüística actual se presenta como mucho más moderno, pero que no podemos ignorar que ha permanecido oculto e ignorado durante siglos, y que, en lo que tiene de repercusión sobre el concepto de signo, habremos de reconocer que ha sido ajeno a la concepción saussureana dominante en parte de la lingüística del siglo XX.

1.3.1. PROTÁGORAS DE ABDERA

Protágoras (c. 490 a. C.- c. 421 a. C.) fue el más célebre de los primeros sofistas; según Platón fue el primero en adoptar tal apelativo (*Protágoras* 349a) y en cobrar por sus enseñanzas[56], uno de los aspectos más recurrentemente criticados por Platón[57]. La figura de Protágoras es mencionada por autores como Aristóteles o Diógenes Laercio por haber sido pionero en distinguir cuatro tipos de discurso o en diferenciar tres géneros en los nombres[58], lo que lleva a situarlo como precursor de los estudios de descripción gramatical, tal y como habitualmente se recoge en las introducciones y enciclopedias de historia de la

[56] "Fue el primero en cobrar una remuneración de cien dracmas" (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* IX 52, DK 80 A 1; *Sofistas* (SOF): 84).

[57] Cfr., por ejemplo, *Menón* 91d y *Crátilo* 391b-c.

[58] "Fue también el primero en dividir el discurso en cuatro partes: deseo, pregunta, respuesta, orden (en siete, según otros: narración, pregunta, respuesta, orden, declaración, deseo, llamada), a las que llamó fundamentos del discurso" (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* IX 53-54, DK 80 A 1; SOF: 87). "El cuarto principio sigue la distinción que establecía Protágoras de los géneros de las palabras: masculino, femenino y enseres" (Aristóteles, *Retórica* III 5, 1407b, DK 80 A 27; SOF:114).

lingüística[59]. Aparte de esto, lo que más trascendencia ha tenido de su pensamiento es su afirmación de que "el hombre es medida de todas las cosas, de las que son, puesto que son, de las que no son, puesto que no son"[60]. Esta célebre máxima ha sido interpretada de maneras un tanto diversas en relación con el grado de relativismo y escepticismo que implica. La interpretación más genérica, de la que se ha partido en muchas ocasiones, es la que el propio Platón a través del personaje de Sócrates hace en el *Crátilo*:

> Sócrates: ¡Vaya! Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que "el hombre es la medida de todas las cosas" (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia (*Crátilo* 385e, 386a).

Según esta lectura la propuesta de Protágoras supone la negación de la existencia de ningún criterio objetivo de verdad. Acerca de cualquier ser cabría decir una cosa y la contraria sin que ello conlleve ninguna contradicción. En Protágoras la doctrina de la imposibilidad de la contradicción se deriva no de la imposibilidad de decir, de predicar lo que no-es, como en Parménides y los eleatas, sino de la limitación del conocimiento al proveniente de la percepción[61]. Así se explicita con claridad en el *Teeteto* cuando, ante la afirmación del personaje que da nombre al diálogo de que "en este momento no me parece que el saber sea otra cosa que percepción" (151e), Sócrates replica que no ha formulado "una definición vulgar del saber, sino la que dio Protágoras" (152a) y la glosa de la siguiente forma:

---

[59] Cfr., por ejemplo, Robins (1976: 36) o los trabajos de D. J. Taylor (1995) y de F. W. Householder (1995) en Koerner & Asher (1995: 84 y 91).

[60] A pesar de los riesgos que supone el acceso indirecto al pensamiento de Protágoras, como a otros autores de la época (cfr. *supra* n. 9), la atribución de esta idea a Protágoras ofrece pocas dudas ya que aparece constantemente repetida en fuentes diversas, por ejemplo, DK 80 B1 (Sexto Empírico, Platón), DK 80 A 19 (Aristóteles).

[61] Como señala Melero Bellido (1996: 103 n. 52) para Protágoras "dado que ninguna percepción es falsa, no es posible la contradicción, ya que no es posible decir de algo que es falso".

> *Sócrates*: No es verosímil, ciertamente, que un hombre sabio pueda desvariar. Así es que vamos a seguirlo. ¿No es verdad que, cuando sopla el mismo viento, para uno de nosotros es frío y para otro no? ¿Y que para uno es ligeramente frío, mientras que para otro es muy frío? — *Teeteto*: Sin duda. — *Sóc.*: ¿Diremos, entonces, que el viento es en sí mismo frío o no? ¿O creeremos a Protágoras y diremos que es frío para el que siente frío y que no lo es para quien no lo siente? — *Teet.*: Puede que sea así. — *Sóc.*: ¿Acaso no nos parece así a los dos? — *Teet.*: Sí. — *Sóc.*: ¿Y este "parece" no es percibir? —*Teet.*: Así es, efectivamente. — *Sóc.*: Por consiguiente, la apariencia y la percepción son lo mismo en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género, pues parece que las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe. —*Teet.*: Puede ser. — *Sóc.*: En consecuencia, la percepción es siempre de algo que es infalible, como saber lo que es (*Teeteto* 152b-c).

Aun cuando, como señalaremos en un instante, el mismo Platón da indicios que sugieren que Protágoras no sería defensor de un relativismo absoluto —en virtud del cual cualquier aprehensión de lo real, cualquier opinión, sería igualmente válida, ya que, no habiendo ningún ser con "una cierta consistencia en su propia esencia" (cfr. *supra*, *Crát*. 386a), lo que no habría es una naturaleza estable previa al conocimiento subjetivo de los hombres y, por tanto, no habría criterio de validación de distintos pareceres por el que dictaminar cuál esté más cerca de la verdad—, lo cierto es que a pesar de ello la interpretación de Protágoras como adalid de un relativismo demoledor de todo tipo de convicción firme tuvo una gran extensión. Ésta se vio favorecida por la proyección de lo que sería una técnica habitual en la instrucción práctica sofista del hablar persuasivo al rango de rasgo definitorio de su postura teórica sobre el conocimiento. A partir de la importancia concedida en su labor didáctica al método antilógico, consistente en mostrar la posibilidad de afirmar tesis contrarias sobre la misma cuestión, nos encontramos con que en algunos de los fragmentos y testimonios de Protágoras que Diels & Kranz recogen como A 19, A 20 y A 21 se evidencia que en distintos autores —desde Aristóteles a Séneca o Esteban de Bizancio— habría calado la interpretación de que para él cualquier juicio podía ser verdadero y falso al mismo tiempo, por lo que, al carecer de criterio de verdad, las enseñanzas de Protágoras se habrían encaminado a una finalidad pervertidora de todo fundamento sobre el

que basar no sólo el conocimiento (*episteme*) sino también la vida política: la de hacer que los argumentos más débiles se impusieran a los más fuertes por medio de estrategias discursivas persuasoras. En palabras de Aristóteles:

> También el convertir el argumento más débil en el de más fuerza consiste en esto mismo. Y de ahí que con justicia se sintiesen los hombres tan indignados ante la profesión de Protágoras, pues es engaño, y probabilidad no verdadera, sino aparente, y no se da en ningún otro arte, sino en la retórica y en la erística (Aristóteles, *Retórica* II 24, 1402a)[62].

Sin embargo, como ya adelantábamos, en algunos de los diálogos platónicos, sobre todo en el *Teeteto*, se nos presenta una visión mucho más atenuada del relativismo de Protágoras; una visión presente también en la exégesis de autores posteriores como Sexto Empírico y sobre la que se han apoyado algunos historiógrafos del siglo XX para ofrecer una lectura más matizada de su pensamiento. En el *Teeteto* no sólo se explicita la lectura de que, dada la complejidad del mundo que percibimos y su carácter cambiante, distintos individuos pueden seleccionar en sus sensaciones aspectos diversos de la realidad (como en el fragmento recogido más arriba), lo que conlleva la valoración de que para Protágoras habría distintas verdades privadas —frente a las verdades absolutas, habría distintas verdades relativas a distintos sujetos (verdad para mí, para ti) y a distintos intereses y contextos[63]—, sino que en la sección conocida como "Apología de Protágoras" —donde se muestra una vez más que este maestro sofista le merecería a Platón mucho más respeto que sus seguidores— nos encontramos con cómo, según Platón, el propio Protágoras replicaría a Sócrates en defensa de su propia teoría. En ese momento, frente a quienes, como el propio Sócrates, interpretarían su afirmación del hombre como medida de todo, y su

[62] Cfr. DK 80 A 20, A 21 donde se recogen otros testimonios en la misma línea.

[63] Cfr. "*Sócrates*: ¿Acaso son buenas las que son útiles a los hombres? — *Protágoras*: ¡Oh sí, por Zeus! Y aun si no son útiles a los hombres, yo las llamo buenas. (...) Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. (...) Unas cosas son buenas para las raíces del árbol pero malas para los tallos, como el estiércol, (...) *Así el bien es algo tan variado y tan multiforme*, que aun aquí lo que es bueno para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas" (*Protágoras* 333d-334c; cursiva mía).

limitación del conocimiento a la percepción, como una argumentación a favor del relativismo más escéptico, el personaje Protágoras —desplegando muchas de las virtudes argumentativas que habrían dado fama al maestro sofista— pasa a explicárselo "con mayor claridad"(166e) para que se enteren de lo que realmente dice.

Con ese propósito —una vez desarrollado el símil con la labor del médico, quien, a partir de las percepciones sensoriales distintas del hombre sano y del enfermo, actúa en consecuencia para su curación— defiende la labor del sofista como aquél que busca lo mejor por medio de discursos (167a). Puesto que para él:

> No hay, efectivamente, quien pueda lograr que alguien que tiene opiniones falsas, las tenga posteriormente verdaderas, pues ni es posible opinar sobre lo que no es, ni tener otras opiniones que las que se refieren a lo que uno experimenta, y éstas son siempre verdaderas. Pero uno sí puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición insana de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este estado le corresponden. Precisamente estas representaciones algunos por su inexperiencia las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas (*Teeteto* 167a-167b).

En ese contexto es donde sitúa su criterio de la sabiduría:

> Y de ningún modo, querido Sócrates, afirmo que los sabios sean batracios; antes bien, a los que se ocupan del cuerpo los llamo 'médicos' y a los que se ocupan de las plantas los llamo 'agricultores'. Sostengo, en efecto, que éstos infunden en las plantas, en lugar de las percepciones perjudiciales que tienen cuando enferman, percepciones beneficiosas y saludables, además de verdaderas, y que los oradores sabios y honestos procuran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial. Pues lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así. Pero la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial (*Teeteto* 167b-167c).

Quienes han incidido en esa línea de interpretación del pensamiento de Protágoras han hecho hincapié en lo que de esas palabras se deriva de rechazo a una postura de defensa de un relativismo extremo. Para Protágoras, aun cuando de

ningún juicio o representación de la realidad se pueda decir que sea verdadero, no cabe pensar que todas las opiniones sean igualmente aceptables, sino que las hay mejores y peores. El criterio para evaluar el conocimiento no reside en su correspondencia exacta con una realidad objetiva y unitaria sino en su adecuación, en su utilidad dentro de un contexto y de unos propósitos (*kairos*[64]). No se trata por tanto de que niegue la existencia de una naturaleza por la que se gobierne el discurrir de las cosas sino de un cambio en la manera de afrontar el concepto de naturaleza. La consideración de un determinado papel de la naturaleza como criterio discriminador de lo apropiado de los juicios está ya presente en alguno de los textos de uno de sus primeros comentadores en extenso, Sexto Empírico[65], y recientemente ha sido utilizado —nos parece que con acierto— para señalar lo verdaderamente novedoso en su pensamiento y en el de otros sofistas[66].

La visión tradicional de que los sofistas serían agitadores de la controversia entre *physis* y *nomos* al abogar por una postura según la cual, debatiendo el origen de las leyes, instituciones y costumbres humanas, les negarían todo origen divino, se ha interpretado en muchas ocasiones de manera un tanto superficial, como si

[64] El concepto de *kairos* sobre el que Gorgias construye su doctrina de la persuasión retórica, entendido como la elección de las palabras apropiadas y oportunas para cada momento, remite a una noción más antigua, de raíces pitagóricas, en la que el sentido de la oportunidad tenía un carácter ético y metafísico. Dentro de esa perspectiva más amplia, que va más allá de los límites de lo puramente retórico en el sentido gorgiano, Protágoras también se habría ocupado de la cuestión del *kairos*, de lo oportuno a cada momento, como atestigua Diógenes Laercio ("Expuso el poder del momento oportuno [*kairos*], organizó concursos oratorios,…" Diógenes Laercio, *Vitae phil*. IX 52; DK 80 A 1; SOF: 85).

[65] "Y también Protágoras pretende que el 'hombre es medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son, en cuanto no son' designando con 'medida' al criterio y con 'cosas' a las 'realidades', de modo que en teoría afirma que el hombre es el criterio de todas las realidades, (…). Afirma también que las causas inteligibles de todos los fenómenos radican en la materia, por cuanto la materia, en la medida en que éstos dependen de ella, es en potencia todo cuanto a todos se revela. Pero los hombres aprehenden unas veces unas propiedades y otras, otras, según sus diferentes disposiciones. Así el que se encuentra en una disposición conforme a la naturaleza aprehende de las propiedades que están en la materia, aquellas que pueden revelarse a los que se encuentran en una disposición conforme a la naturaleza; quien se encuentra en un estado contrario a la naturaleza, aquellas que pueden revelarse a quienes se encuentran en un estadio contrario a la naturaleza. Y el mismo razonamiento cabe según la edad, el estado de sueño o de vigilia así como con cada una de las formas de las disposiciones humanas. En este sentido, según Protágoras, el hombre es el criterio de los entes" (Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* I 216 ss.; DK 80 A 14; SOF: 100-101).

[66] Cfr. Kerferd (1981), Woodruff (1999).

ello implicara la absoluta desconsideración de cualquier principio regulador (*logos*) de lo existente. Muy al contrario, lo que aparece con Protágoras y su máxima del *homo mensura* es la reivindicación de la necesidad de replantearse racionalmente ese "conglomerado heredado"[67] irreflexivamente de creencias e instituciones. De lo que se trata es de buscar "un principio racional y consistente que explicara satisfactoriamente la naturaleza de las leyes humanas y del ser humano" (Melero Bellido 1996: 37). Esto es lo verdaderamente transgresor de Protágoras como primer sofista: su rechazo, desde una perspectiva epistemológica, de todo tipo de especulación en el conocimiento humano, reduciendo sus límites a los de lo que el hombre percibe por los sentidos[68], excluye, en primera instancia, cualquier tipo de fundamentación divina en lo que las cosas deban ser, en su naturaleza. De hecho son muchos los testimonios que dan fe de que su afirmación de que es imposible demostrar con certeza la existencia o no de los dioses es lo que motivó que fuera condenado por las instituciones de la época[69].

Como señala Woodruff (1999: 305), "an adequate account of Protagoras' relativism must be tempered by a recognition of this tendency towards naturalism", porque lo que lo aleja de los filósofos anteriores es la fascinación de aquéllos por la búsqueda de una naturaleza oculta de las cosas, imperceptible a los sentidos, sin que ello suponga que ni Protágoras ni otros sofistas obvien el tema

[67] Cfr. Melero Bellido (1996: 43).

[68] "Pero Protágoras, que se encontraba en la posición contraria, trataba de arrastrarme hacia ella diciéndome: 'el hombre es límite y juicio de los objetos, de modo que aquellos objetos que caen bajo su percepción existen, los que no caen, en cambio, no existen entre las formas del ser'. Y yo me complazco, halagado, en este fragmento de Protágoras, ya que concede todo o casi todo al hombre" (Hermias, *Irrisión de los filósofos paganos* IX; DK 80 A 16; SOF: 101).

[69] "Otra obra suya comenzaba del siguiente tenor: 'Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana'. Por culpa del inicio de este escrito suyo fue expulsado de la ciudad por los atenienses, que quemaron también sus libros en el ágora" (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* IX 51-52; DK 80 A 1, B 4; SOF: 83-84, 120). La atribución de esta misma afirmación a Protágoras y la alusión a la condena que le acarreó aparecen igualmente atestiguadas por Sexto Empírico (DK 80 A 12; SOF: 98) y Cicerón (DK 80 A 23; SOF: 107).

de la naturaleza[70]. Lo que hay es un cambio en la manera de entender la naturaleza. Hasta este momento se había dado el predominio de un enfoque axiomático y apriorístico —que emana de parte de la filosofía jónica y se concreta en la tradición eleática — por el cual se busca reducir la complejidad y variabilidad de lo existente a una serie de principios, limitados en número —hasta la visión extrema del monismo parmenídeo—, que den cuenta de lo real como manifestación de unas esencias, de una naturaleza oculta a nuestros sentidos. Este enfoque se había constituido como un primer paso en la senda epistemológica orientada hacia los procesos formalizadores, y con ello simplificadores, de la realidad. Frente a esto, Protágoras se nos aparece como precursor de una alternativa epistemológica en la que la búsqueda de aquello que confiere sentido a todo lo que nos rodea, sean objetos o conductas, ha de construirse dando cabida a su complejidad y atendiendo a su función, a su relevancia para los distintos intereses y contextos humanos. La alusión a Protágoras y a Gorgias como precursores de lo que hoy se entiende como "pragmática", a lo que volveremos, adquiere así todo su sentido. Al mismo tiempo, con este cambio en la manera de entender la naturaleza, asistimos a un paso más en el proceso incipiente que va de la interpretación analógica de los signos —que percibimos como manifestaciones que participan de una naturaleza oculta a los sentidos— hacia la articulación de una técnica que explicite los principios en los que descansa la interpretación causal de los signos.

Desde una concepción ontológica y epistemológica como la que hemos venido atribuyendo a Protágoras —según la cual lo que las cosas sean, lejos de ser algo fijo y unitario, es de carácter heterogéneo y multiforme[71] y su conocimiento variará acordándose a lo que se sienta como más apropiado a cada uno en cada

[70] "Gorgias and Protagoras would give similar answers because both turn away form earlier philosophers' fascination with knowing the hidden natures of things. They have not, however, dispensed with nature altogether. It is nature that set conditions on human survival and makes predictable the effects of words and passions on our actions, but this is not the Nature sought by scientists or metaphysicians behind the surface of conflicting appearances. *Nature for the sophists is the complex reality that marks our experience of being human and enables us to entertain reasonable expectations towards one another*" (Woodruff 1999: 309; curs. mía).

[71] "Así el bien es algo tan variado y tan multiforme" (*Protágoras* 334b); cfr. *supra* n. 63 y 65.

circunstancia—, ha de entenderse que con Protágoras y con otros sofistas, en especial Gorgias, se resquebraja la identificación entre los planos del lenguaje, el conocimiento y las cosas. Al librarse de la creencia en una estructura de la realidad que remite a una naturaleza prefijada por instancias divinas, se asume que las palabras, las lenguas, al igual que las leyes, instituciones y otras costumbres, son fruto de la creación de los hombres. No son reflejo, manifestación analógica, de ningún *logos* configurador de lo real que la razón (*logos*) revela en el lenguaje, sino que, a partir de la distancia que se abre entre lenguaje y realidad, se toma conciencia ya no sólo de que los distintos pueblos usan distintos nombres para significar lo mismo, sino de que en una misma lengua, en griego, se puede hablar sobre lo mismo de maneras diversas. La búsqueda de principios que discriminen e instruyan sobre la mayor adecuación a los distintos contextos de una u otra forma de significar es lo que está en el origen de las enseñanzas del sofista Protágoras y lo que hará emerger la retórica.

No creemos, por tanto, que la cuestión de la corrección de los nombres en Protágoras, y su afán normativo, deba entenderse en absoluto como una vuelta a la correspondencia eleática entre los tres planos, como en algún momento insinúa Di Cesare[72], sino que, en línea con la lectura que estamos haciendo, nos parece que ha de entenderse como una evidencia más de que, lejos de considerar irrelevantes las distintas posibilidades que se abren tanto en el conocer como en el significar lingüístico, Protágoras aboga por el buen juicio (*eubolia*) y lo verosímil (*eikos*) como criterios alternativos al de la verdad, y con ello reivindica los modos más eficaces comunicativamente en el nombrar, aquéllos que no atenten contra las correspondencias habituales en el uso de una lengua. En ese sentido habría de entenderse la preocupación por la corrección de los nombres (*orthoepeia*) en Protágoras, que se manifestaría en los reproches que, según Aristóteles, habría hecho a Homero por haber utilizado formas verbales en imperativo para expresar

[72] "Con l'obiettivo della correttezza linguistica si ripropone nuovamente la corrispondenza eleatica tra piano ontologico, logico e linguistico" (Di Cesare 1980: 65).

una súplica, dificultando de esa forma la interpretación apropiada al contravenir la asociación habitual de la forma de imperativo con una orden y no con un ruego.

> ¿Cómo, en efecto, puede considerarse error lo que Protágoras censura [en Homero] cuando alega que, creyendo suplicar, ordena, al decir «Canta, oh diosa, la cólera...»? Pues mandar hacer algo —afirma— es una orden (Aristóteles, *Poética* 19 1456b).[73]

El modo de interpretar cómo concibe Protágoras la relación entre el lenguaje y la realidad —y con ello el carácter de los signos— que nos parece más apropiado discurre en consonancia con las valoraciones realizadas por Rodríguez Adrados (1971). Protágoras en la búsqueda por constituir un sistema de pensamiento humano antes que una ontología, y aceptando la existencia de transiciones y diferencias de grado en nuestra representación de la realidad, "sienta las bases para postular una mayor distancia entre palabra y realidad subyacente, para liberarse de la idea de una estructura natural de la realidad" (Rodríguez Adrados 1971: 240-41). Como verdadero pionero, junto a Gorgias, de una tradición no continuada durante siglos que enfatiza el carácter pragmático de la relación sígnica defiende "que el significado del signo está en función de aquel individuo o grupo humano que lo enuncia. Ésta es la traducción lingüística de la famosa frase según la cual 'el hombre es la medida de todas las cosas'" (*ibid*.: 241).

En ese mismo trabajo, Rodríguez Adrados —en un intento por integrar las actitudes prescriptivas y correctoras de los usos del género y de las formas verbales con su interpretación del papel de los signos lingüísticos en Protágoras— apunta una observación cuyo desarrollo nos parece de enorme interés. Después de haber señalado que la consecuencia lingüística de la epistemología de Protágoras

[73] La alusión que Aristóteles hace, en *Sobre las refutaciones sofísticas* XIV 173b, a que según Protágoras los nombres griegos de género femenino como *menis* ("ira") o *pelex* ("casco, yelmo") han de concordar en masculino para no caer en solecismo resulta algo más extraña a la interpretación que estamos haciendo, pero en cualquier caso no nos parece que justifique atribuir a Protágoras la defensa de una simetría entre el género gramatical y el género natural, como hace Di Cesare (1980: 60-61). Cabría más bien interpretarla, en línea con el papel de la *orthoepeia* en Protágoras y de su búsqueda de la eficacia y racionalidad del discurso, como una crítica a usos lingüísticos anómalos por enturbiar la habitual correspondencia de lo propio de los varones (entre lo que se incluiría la ira y el casco guerrero) con el género masculino.

consiste “en la admisión de la existencia de diversos significados de una misma palabra para diversos hombres o sociedades humanas” (*ibid*.: 241), y aun cuando reconoce que para Protágoras lo mismo que había percepciones del mundo más correctas y convenientes también habría significados preferibles por su racionalidad y eficiencia, Rodríguez Adrados parece intuir que ese criterio general de la preferencia por uno u otro significado en virtud de su adecuación (*kairos*) dentro de una concepción dinámica del signo no casa con la actitud que en los textos aristotélicos se le atribuye en relación con el uso del género o el imperativo, donde parecería que la significación del género o el modo temporal, lejos de ser abierta y variable en los usos, estuviera prefijada de antemano por algún tipo de vínculo natural. Frente a una interpretación como ésa, que es la que ha llevado a Di Cesare a sostener que Protágoras no habría roto por completo con la posición de quienes confundían los planos de la realidad, el conocimiento y el lenguaje en virtud de la identificación de una naturaleza única, de un *logos* que rige las tres instancias, frente a ese tipo de lectura, Rodríguez Adrados, aunque sin explicitar a qué se refiere, dice:

> De aquí que, cuando se trata de significados puramente gramaticales, en los que coinciden todos los hablantes, Protágoras, tácitamente, acepta puntos de vista tradicionales, va más allá que la tradición incluso (*ibid*.: 241).

Por más que a Protágoras se le hayan atribuido las primeras alusiones a la distinción de modalidades de discurso o de géneros en los nombres, el más mínimo rigor historiográfico hace imposible adjudicar a Protágoras cualquier atisbo de una delimitación que remita a la que se da entre elementos léxicos y elementos gramaticales —algo que no aparecerá siquiera insinuado hasta Aristóteles—, pero sí creemos que las distintas actitudes que muestra ante la manera de entender la significación de “la virtud”, “lo bueno” o “lo caliente”, frente a la significación del género masculino o la forma imperativa de los verbos, evidencian que *Protágoras estaba intuyendo dos tipos de función semiótica en los elementos lingüísticos*. Mientras que cuando decimos de algo que es bueno o caliente estamos dando expresión a nuestro conocimiento de lo que nos rodea —

conocimiento basado en la percepción, que es variable según los individuos y según las circunstancias—, en el uso de una determinada expresión lingüística como la del género o el modo no estamos dando forma lingüística de una manera directa a una experiencia o proceso cognoscitivo, sino que estamos valiéndonos de la mediación de un mecanismo con el que se ha dotado la propia lengua para su funcionamiento comunicativo.

Lo que explica el contraste entre la actitud de relativismo subjetivo, aunque sea ponderado, hacia el significado léxico de las palabras y la actitud normativa y reguladora hacia los usos de elementos lingüísticos como el género femenino o el imperativo verbal no es la creencia de que en algunas ocasiones las expresiones lingüísticas deban conformarse a un orden natural —lo que chocaría con lo que se nos aparece como lo más firme de su pensamiento—, sino la comprensión implícita de que la lengua en cuanto que institución creada por los propios hombres, como *nomos*, tiene una serie de reglas derivadas de su uso común. Qué se sienta y exprese como 'bueno' o 'malo', 'frío' o 'caliente', depende de las condiciones de percepción de cada individuo y de sus circunstancias, pero qué se exprese mediante el género masculino o el femenino, qué mediante la forma verbal de imperativo o de optativo, no depende de los individuos, porque no son expresiones de experiencias individuales, sino que depende de las reglas de uso de esa lengua[74]. Así, aunque sin decirlo, las precarias e indirectas fuentes con las que podemos allegarnos a Protágoras parecen querer hablar ya de dos modos de significación en las lenguas: el léxico y el gramatical.

Por un lado, el de las palabras que expresan nuestro conocimiento del mundo a través de la percepción y cuyo significado no es ni unitario ni fijo, porque no expresan ningún ser, ninguna esencia preexistente, y que, por consiguiente, han de ser interpretadas de acuerdo con quién las emite y su contexto. Por otro lado, el de las formas lingüísticas que no expresan ningún modo de aprehensión cognoscitiva de la realidad sino procedimientos de la propia

[74] Cfr. *infra* § 4.3 acerca de la dicotomía entre lo voluntario y lo natural en la lengua según Varrón.

lengua para organizar la información comunicada y que, por tanto, tienen un significado unitario y fijo, cuya estabilidad no remite a ningún tipo de estructura natural, cuestionada por Protágoras, sino a su carácter convencional. La actitud normativista que Protágoras parece mostrar hacia este segundo tipo de signos es consecuente con su consideración como elementos que pertenecen a la lengua en cuanto que *nomos*, en cuanto que código.

En el pensamiento de Protágoras podemos interpretar, siguiendo esta lectura, una primera formulación de la ruptura con la concepción naturalista del lenguaje. En consonancia con su crítica radical a una epistemología basada en principios inaprensibles a los sentidos y que tendrían su fundamento en instancias divinas, el sofista de Abdera habría tomado consciencia de que el lenguaje humano, el *logos*, no forma parte de la naturaleza —instancia en la que descansaría la verdad y que a él le resulta carente de interés— sino que es un mecanismo creado por los hombres para expresar sus sensaciones, experiencias y opiniones surgidas de la aprehensión sensorial del mundo complejo que lo rodea. Se rompe así la creencia en una identidad entre el significado de las palabras y lo que es (el ser) de forma natural, y se atisba la consciencia del carácter variable con el que se pueden usar las palabras para expresar el conocimiento subjetivo por parte de los distintos emisores.

La interpretación del carácter significativo de las palabras como signos dejaría de estar basada en una inferencia analógica, que presupone la identidad entre lo significado lingüísticamente y lo existente en lo ontológico, y se asumiría que ha de fundarse en una técnica que dé cuenta de los verdaderos principios de su capacidad semiótica. Aun cuando el carácter indirecto de las fuentes desde las que podemos acceder a su pensamiento impiden reconstruirlo con fidelidad, parece consecuente ver en él una primera consideración de la inferencia de carácter causal. En ese sentido, el uso significativo de las palabras habría de regirse, tanto en su emisión como en su interpretación, por la premisa de situar el criterio de su validación no en la capacidad para reflejar entidades preexistentes sino en su capacidad para transmitir eficazmente contenidos surgidos de la

experiencia subjetiva. Ese criterio de eficacia propio de los instrumentos creados por los hombres, al igual que en el ámbito de las leyes debía estar guiado por el propósito de la justicia, en el terreno de las lenguas estaría gobernado por la búsqueda de la comunicación: que el receptor entienda lo que el emisor le quiere decir. Este fundamento comunicativo de los signos lingüísticos supone asumir su carácter social[75]. El lenguaje (*logos*) ya no se ve como idéntico a la razón, a la *physis* (ni como principio que es génesis de todo lo existente ni como criterio ordenador[76]) y, por tanto, ha de ser interpretado atendiendo a aquello que explica su capacidad significativa, a las causas de su carácter semiótico.

Para Protágoras el único principio causal del carácter sígnico de las expresiones lingüísticas sería que el emisor consiga que el receptor comparta su experiencia cognoscitiva, inicialmente subjetiva. *Ese principio causal, fundado en la eficacia comunicativa, podría decirse que Protágoras lo intuye como presente en dos tipos de procedimientos sígnicos que tienen una diferente función en el propósito comunicativo*. Por un lado, las expresiones lingüísticas que significan las experiencias cognoscitivas de los hombres, entendidas como opinión (*doxa*) antes que como verdad (*aletheia*), han de utilizarse y han de ser interpretadas de forma dinámica, variable y pragmática, adecuándose al contexto y a los propósitos de su emisión. Estamos ante la intuición del signo abierto, triádico, de carácter pragmático, que responde a un fundamento semiótico de carácter implicacional ($p \supset q$).

Pero ese mismo criterio de eficacia comunicativa conlleva que Protágoras defienda que, allí donde las propias lenguas —concebidas como técnicas idiomáticas compartidas e institucionalizadas— hayan establecido ciertas regularidades en la asociación entre unas formas de variación expresiva y unos determinados valores significativos, el uso más correcto, por ser el apropiado a la

[75] Cfr. *infra* § 3.2.1 y § 3.3 acerca de la importancia que Aristóteles concede a la función comunicativa en su concepción del lenguaje como parte de la naturaleza social del hombre.

[76] Cfr. Gambarara (1989: 84) sobre cómo en la filosofía pitagórica el término *physis* cambia de significación y pasa del significado órfico de 'origen', 'génesis de lo existente' al de 'naturaleza ordenada'.

finalidad comunicativa[77], sea aquél que respete esa correspondencia cerrada, invariable y gramatical entre una forma expresiva y un significado. Estamos ante la intuición del signo cerrado, binario, de carácter gramatical, que responde a un fundamento semiótico de carácter identificativo, basado en la equivalencia entre expresión y contenido ($p \cong q$) (cfr. *infra* § 4.2.3.2.1). El fundamento de este tipo de signos en un vínculo de equivalencia no debe confundirse, sin embargo, con el tipo de relación de equivalencia que vamos a señalar en el concepto de signo preponderante en la tradición occidental a partir de la reinstauración de algunos rasgos de la actitud naturalista llevada a cabo por el aristotelismo con la teoría de la simetría o correspondencia entre lenguaje, pensamiento y realidad (cfr. *infra* § 3.1, § 3.2.3, § 3.4). La defensa de la necesidad de respetar la correspondencia entre unas expresiones lingüísticas y unos significados por parte de Protágoras, si la queremos hacer coherente con lo que nos ha llegado de su pensamiento, *no puede postularse como correspondencia entre lenguaje y realidad, sino como mera correspondencia entre expresión y significado lingüístico*.

1.3.2. GORGIAS

Si, a la hora de reivindicar una lectura del pensamiento de Protágoras que le atribuye la intuición del carácter convencional y pragmático del lenguaje —salvo en el ámbito de lo que hoy entenderíamos como gramatical—, ha sido necesario llevar a cabo un ejercicio de proyección sobre el lenguaje, y su uso, de lo que conocemos acerca de su argumentación de la máxima “el hombre es la medida de todas las cosas”, la reivindicación de una interpretación similar para el pensamiento de Gorgias de Leontinos (c. 485 a. C. – c. 380 a. C.) es más fácil apoyarla en fuentes textuales, aunque algunas sean de transmisión indirecta. De su obra *Sobre el no Ser* o *Sobre la naturaleza* nos han llegado dos versiones doxográficas recogidas por Diels & Kranz (DK 82 B 3): la de Sexto Empírico, en *Contra los matemáticos* VII, y la del autor anónimo del tratado pseudo-aristótelico

[77] De nuevo el concepto ético y retórico de *kairos* (cfr. *supra* n. 64) estaría latiendo en la actitud de Protágoras; la cual, sin embargo, se nos presenta en las fuentes aristotélicas como de rígida actitud prescriptiva.

De Melisso, Xenophane, Gorgia. Por otra parte, también ha llegado hasta nosotros el testimonio de dos discursos gorgianos, cuya autenticidad hoy suele aceptarse, como son *El encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*. De la lectura de estas obras puede extraerse la clara conclusión de que Gorgias —parodiando y criticando a aquéllos que, al rebufo de la estela de Parménides, buscaban un principio único del ser que explicara la naturaleza de todo lo existente— pone en cuestión la capacidad del lenguaje para ser vehículo de transmisión de verdad alguna, niega toda función cognitiva y representacional al lenguaje y, a cambio, hace evidente su capacidad persuasiva, su fuerza ilocutiva[78].

En su tratado *Sobre el no ser* Gorgias desarrolla tres argumentos sucesivos:

> El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aún cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 65; SOF: 175-76).

La primera parte de este tratado, la dedicada a argumentar que nada existe, por el tono y el estilo con el que Sexto Empírico nos la presenta, distinto al de otros discursos gorgianos, parece tener mucho de parodia del tipo de razonamiento propio de Parménides, que él conduce al absurdo[79]. Ese carácter refutatorio de las doctrinas de quienes sostienen que hay un criterio de verdad unitario que descansa en el ámbito de las esencias —de lo que las cosas son de modo uniforme y eterno— no debe llevarnos, sin embargo, a interpretar a Gorgias como un nihilista[80]. En realidad, en lo que Gorgias quiere hacer hincapié en las conclusiones de su razonamiento discursivo no es tanto en cuestionar que pueda

---

[78] Cfr. Di Cesare (1980: 74) “Si comprende così perché Gorgia, portato dal suo intento antieleatico da una parte a negare che il logos rispecchi necessariamente la realtà, dall’altra ad affermare la convenzionalità del linguaggio, ritenesse di dover escludere nella parola il significato ‘cognitivo’, mantenendo solo quello ‘emotivo’”.

[79] Cfr. “Es claro, por un lado, que lo que no es no existe. Pues si lo que no es existiera, existiría y, al mismo tiempo, no existiría. En tanto que es pensado como no existente, no existirá, pero, en tanto que existe como no existente, en tal caso existirá. Y es del todo punto absurdo que algo exista y, al mismo tiempo, no exista. En conclusión, lo que no es no existe” (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII, 67; SOF: 177).

[80] Cfr. Rodríguez Adrados (1981: 12), Woodruf (1999: 305-306).

existir algún tipo de entidad real como en mostrar la incapacidad del lenguaje (*logos*)[81] para transmitir significativamente esa supuesta naturaleza de los entes.

> En consecuencia, la palabra no da cuenta de la mayoría de las cosas que existen con un fundamento real, al igual que tampoco éstas revelan su recíproca naturaleza (SOF: 183).

Esa imposibilidad de transmitir un conocimiento cierto de lo que las cosas son obedece en primera instancia a que esa supuesta naturaleza no es accesible a los sentidos y por tanto remite a un tipo de conocimiento que no hay manera de corroborar en la experiencia[82]. Su rechazo a todo tipo de conjetura idealizadora y esencialista conlleva no la negación de que la realidad posea algún tipo de orden natural, sino la consideración de su falta de interés para quien está preocupado por lo social y lo humano antes que por lo que emana de cualquier actitud ávida de religiosidad[83]. Pero Gorgias, en la parte de su tratado más centrada en el lenguaje, también argumenta que, aunque lo que existe pudiera pensarse y representarse, "no puede ser comunicado a otro" (SOF: 181).

Su tesis contraria a la capacidad del lenguaje para transmitir el conocimiento del ser de las cosas —que se constituye así en la primera formulación explícita de la separación entre los planos del ser, del pensamiento y del lenguaje[84]— la construye Gorgias apoyándose en la doctrina de Empédocles de que cada órgano sensorial cubre un dominio independiente y de que la información captada por un sentido no es traducible a los otros. Las cosas de las que hablamos unas son

---

[81] Gorgias habla del *logos* sin distinguir de manera clara un valor predicativo y un valor nominal. La distinción entre *logos* y o*noma* aun no está presente.

[82] "Y, al igual que las cosas que se ven son llamadas visibles, precisamente porque se ven, y las que se oyen, audibles, por ser oídas, y así como no rechazamos las cosas visibles por el hecho de no ser oídas como tampoco las audibles por no ser vistas (ya que cada cosa debe ser juzgada por la sensación que le es propia y no por otra), así también los contenidos del pensamiento existirán, aunque no se los vea con la vista ni se los oiga con el oído, ya que son percibidos con su peculiar criterio. Si alguien, en consecuencia, piensa carros corriendo por el mar, aunque no pueda verlos, debe creer que existen carros que corren por el mar. Pero esa conclusión es absurda. Por tanto lo que existe no es pensado ni representado" (SOF: 181).

[83] Cfr. *supra* n. 69.

[84] Como recoge Rodríguez Adrados (1981: 12), ya Steinthal había observado que lo esencial del pensamiento de Gorgias es "la separación entre el Ser —las cosas, mejor dicho—, el Pensamiento y el Lenguaje".

visibles, otras son audibles, pero no son palabras, tienen un fundamento distinto al del lenguaje.

> En consecuencia, no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino la palabra que es diversa de las cosas que existen. Al igual que lo visible no puede hacerse audible ni tampoco a la inversa, puesto que lo que es tiene su fundamento fuera de nosotros, no puede convertirse en palabra nuestra. Y, al no ser palabra, no puede ser revelado a otro (SOF: 182-183).

Ahora bien, de esta clara separación entre el lenguaje y la realidad, y de su consiguiente refutación de las ideas dominantes hasta entonces —según las cuales, las palabras en cuanto que signos habían de ser interpretadas como partícipes y manifestaciones reveladoras de lo que es, signos de la naturaleza del ser—, no debe colegirse que Gorgias rechace toda capacidad significativa del lenguaje. Lo que Gorgias pone en entredicho es la capacidad de los signos lingüísticos para transmitir significados referenciales o ideacionales. Lo que intenta mostrar como falso es que las cosas o los "contenidos del pensamiento" (SOF: 180-181) se puedan significar. Su impugnación de la eficacia y viabilidad de la palabra como signo de carácter representacional la acompaña, sin embargo, del reconocimiento de su poder persuasivo, de su capacidad para hacer que el receptor de un mensaje lingüístico entienda aquello que el emisor quiere que entienda (al margen de su verdad o falsedad), siempre y cuando el que habla sepa utilizar los recursos de su lengua de manera oportuna y adecuada al contexto y a sus propósitos comunicativos: he ahí su concepción retórica del *kairos*.

Este reconocimiento de la fuerza ilocutiva de las palabras lo encontramos por ejemplo en su *Encomio de Helena*. El objetivo de ese discurso, aparte de la ejercitación de su arte retórico (cfr. SOF: 211), es el de disculpar a Helena de Troya y exonerarla de su mala reputación. Entre los distintos factores exculpatorios del comportamiento de Helena que mostrarían que no era responsable de las consecuencias de sus actos —junto a la fortuna, la violencia y el amor—, Gorgias incluye el del *logos*. Helena habría sido persuadida y

engañada, pero eso es algo que no puede ser achacado a ninguna debilidad de la bella mujer troyana, porque, según el maestro sofista,

> La palabra [*logos*] es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión (SOF: 205-206).

Esta capacidad persuasora del lenguaje, su eficacia para transformar el modo de ver las cosas del destinatario de un mensaje, que pone de manifiesto el enorme potencial comunicativo de los signos lingüísticos, lo entronca Gorgias con su incapacidad para ser vía de transmisión de verdades y con la limitación de su carga significativa a la de ser portador de opiniones. El mundo es tan complejo y cambiante que al hombre no se le puede exigir que pueda llegar a tener un conocimiento tan veraz de las cosas que le permita tomar decisiones siempre certeras y actuar de forma siempre afortunada. Es la imposibilidad de conocer la verdad de forma segura, debido al carácter variable e impredecible —que no estático ni eterno— del discurrir complejo de la vida cotidiana —aquélla que realmente interesa a los sofistas—, lo que explica el estatus comunicativo que se puede otorgar a los signos lingüísticos.

> Si todos tuvieran recuerdo de todos los acontecimientos pasados, conocimiento de los presentes y previsión de los futuros, la palabra, aun siendo igual, no podría engañar de igual modo. Lo cierto es, por el contrario, que no resulta fácil recordar el pasado ni analizar el presente ni adivinar el futuro. De forma que, en la mayoría de las cuestiones, los más tienen a la opinión como consejera del alma (SOF: 208).

Una de las ideas principales con la que hemos querido vertebrar estas páginas la vemos aquí formulada con claridad. En los inicios de la reflexión filosófica en el mundo griego no encontramos el desarrollo de ninguna teoría específica sobre el lenguaje ni sobre el modo en que las palabras se constituyen en signos. *No hay por consiguiente ninguna teoría expresa sobre el carácter semiótico del logos*. Ahora bien, *lo que sí que hay en este período preplatónico es la efervescencia de distintas teorías ontológicas y epistemológicas, que llevan*

asociadas cada una de ellas una manera diferente de entender la capacidad significativa de las palabras.

Una vez que el hombre empieza a despegarse de ese sentimiento de juguete en manos del capricho de los dioses y se lanza al desafío, en el que aún seguimos inmersos, de intentar controlar su destino mediante el conocimiento de lo que le rodea, surgen distintas formas de entender el fundamento explicativo de la realidad e, íntimamente relacionadas con ellas, surgen distintas formas de entender las posibilidades y los mecanismos del conocimiento humano. No hay teorización sobre el modo en que las palabras significan nuestro conocimiento de la realidad, pero lo que sí que hay es la proyección sobre el lenguaje humano del modo de entender la naturaleza de lo existente y del tipo de conocimiento que se postula como adecuado. Como viene a decir Gorgias, si la realidad estuviera constituida por un solo ser o por múltiples seres bien delimitados y precisos, simples y estáticos, y fuera posible por ello un conocimiento cierto, y común a todos, de lo que las cosas son y serán, "la palabra [el *logos*], aun siendo igual, no podría engañar de igual modo".

Más que una distinta manera de concebir el lenguaje y el carácter sígnico de sus palabras, lo que cambia con el pensamiento sofista, y en particular con Gorgias y Protágoras, es la manera de entender la realidad y los criterios desde los que se debe evaluar su conocimiento. El abandono del interés por conocer esa supuesta naturaleza oculta depositaria de las esencias explicativas del complejo mundo de los hombres acarrea el abandono de la concepción, dominante hasta entonces, del lenguaje (*logos*) como manifestación expresiva, como signo revelador de esas esencias en las que descansaría la naturaleza, el principio ordenador (*logos*) de lo en apariencia caótico y heterogéneo. Su reto a las doctrinas ontológicas y epistemológicas hegemónicas hasta aquel momento supone también el desafío a la concepción del lenguaje humano como parte de la naturaleza, como signo de materialidad fónica que manifiesta el Ser de las cosas. Y con ese desafío abren las puertas a una nueva forma de afrontar el carácter semiótico del lenguaje.

Las palabras no son meros vehículos de transmisión de lo que las cosas son —de esencias y principios preexistentes al hablar que el lenguaje humano refleja— sino que con las palabras los hombres expresan su manera de representar el mundo, sus distintas opiniones. El carácter semiótico del lenguaje no responde a que sus distintos elementos sean signos en los que se revela la verdadera naturaleza de los seres, los principios explicativos (*logoi*) de lo real, al modo en que los dioses del período prefilosófico se manifestaban mediante signos que habían de ser descifrados mediante prácticas adivinatorias. El carácter significativo de las palabras descansa en su capacidad para comunicar a otros nuestras experiencias. El signo lingüístico no es mera etiqueta fónica de ninguna esencia o razón que pida por tanto una *interpretación analógica* sino que ha de interpretarse según los principios de funcionamiento de lo que es una técnica, un arte: el de la comunicación al otro de la representación simbólica de nuestra experiencia cognoscitiva del mundo. Al hablar no estamos haciéndonos partícipes de la Razón (el *logos* como lenguaje y razón, de las concepciones anteriores) sino que intentamos hacer partícipe al que nos escucha de nuestras razones (*doxai*). La felicidad en el logro de ese propósito comunicativo va a depender de la eficacia con la que utilicemos los procedimientos significativos de la lengua, de nuestro conocimiento de los efectos interpretativos que suelen tener los distintos signos de la lengua en los distintos contextos. El intento de ordenar este tipo de conocimientos relevantes para la eficacia comunicativa de los signos lingüísticos y de establecer un modelo de enseñanza de este arte es lo que da origen a la retórica de los sofistas y con ello, sin duda, a la aparición de un enfoque pragmático y dinámico del carácter semiótico del lenguaje humano[85].

Cuando Rodríguez Adrados dice, y no podemos estar más de acuerdo, que

[85] La alusión a los sofistas como precursores de la pragmática empieza a ser bastante habitual. Cfr. “In a modern context, he [Gorgias] would perhaps call himself a behaviourist and a pragmatist” (Woodruff 1999: 306); “Se descubre el hecho fundamental de que las cosas se pueden decir de muchas maneras y de que cabe al orador escoger aquella que se adapta mejor a sus propósitos. De alguna manera descubren una especie de embrión de la pragmática” (Bernabé 1998: 328).

> No suelen ser demasiado atendidas las ideas de los sofistas griegos en los modernos tratados de Historia de la Lingüística, pese a las cosas interesantes que su estudio puede aportar, pensamos, a la historia de la teoría del signo lingüístico (Rodríguez Adrados 1981: 9),

está aludiendo a que en su pensamiento latía una concepción convencional y pragmática del significado con "rasgos de modernidad asombrosa" (Rodríguez Adrados 1971: 245). Pero esa postura no tuvo continuidad, porque se vio interrumpida por la vuelta a un pensamiento más tradicional mediante la sistematización filosófica y la racionalización de las raíces del pensamiento jónico y eleático llevadas a cabo por Platón y Aristóteles[86].

Y éste es el contexto filosófico[87] en el que creemos que es imprescindible situar los textos platónicos y aristotélicos decisivos en la configuración de la teoría del signo lingüístico dominante en la tradición occidental. Platón se encuentra ante un panorama que parece abocarle a tomar partido por una de las dos posturas enfrentadas en el desafío sofista. O bien habrá de abogar por una concepción naturalista del lenguaje según la cual éste no es más que manifestación, revelación, del principio o principios primeros que rigen el universo —el *logos* es *logos*: postura que implicaría una interpretación basada en una *inferencia analógica* que tiene mucho de la revelación divina propia de la

[86] "Y, sin embargo, como tantas veces en la historia, este descubrimiento fue apenas fructífero. En Protágoras y Gorgias vemos el desarrollo de algunas de sus posibilidades. Pero el esencialismo platónico dominó, a través del concepto aristotélico, más próximo a las ideas de lo que el estagirita pensaba, todo el pensamiento posterior" (Rodríguez Adrados 1971: 226).

[87] Lledó, en un trabajo en el que reivindica la necesidad de interpretar las distintas posturas sobre el lenguaje dentro de su contexto histórico y filosófico, da cuenta del cambio que el pensamiento sofista supuso en relación con el tema del lenguaje. A la hora de establecer distintas etapas en relación con el papel jugado por el lenguaje en el desarrollo de la filosofía griega señala que "la primera de ellas abarca todo el periodo que va desde los presocráticos hasta la revolución sofística del siglo V. (...) Con todo, en el primer estadio de la cultura griega, el lenguaje se funda en la autoridad mítica del que lo pronuncia. Su veracidad está en función del poder que posee aquel que lo utiliza. La filosofía presocrática conservará un resto de esta concepción sacralizada del lenguaje" (Lledó 1977: 210). Frente a esta primera etapa, el "nuevo momento de la reflexión sobre el fundamento del lenguaje que la sofística expresa, intenta demostrar el absoluto desamparo de la palabra, si su fundamentación se establece en el mero horizonte lingüístico que la circunda. (...) La importancia de la sofística radica, entre otras cosas, en haber mostrado la insuficiencia de un lenguaje, para el que no bastaba la justeza sintáctica de una proposición, sino que continuamente requería que ésta fuese amparada y verificada en un contexto global en el que se desvaneciesen todas las posibles contradicciones" (*ibid.*: 211-212).

adivinación natural. O bien habrá de reconocer que el lenguaje no refleja la realidad ontológica sino que la significa y que esa representación simbólica realizada por el lenguaje no puede considerarse necesariamente como transmisión de la verdad sino que sus signos han de evaluarse —al igual que los médicos hacen con los síntomas— siguiendo las reglas de un arte, de una técnica, que en este caso ha de buscar dar cuenta de la eficacia en la comunicación, de los fundamentos de la Retórica, que son germen de la actual Pragmática.

Como veremos a continuación, ninguna de las dos posturas resulta completamente satisfactoria para Platón, lo que le lleva a rechazar las doctrinas ontológicas, epistemológicas, políticas y educativas de los sofistas y a despreciar la visión del lenguaje como instrumento válido para el conocimiento y la transmisión de la verdad.

2

LA CONCEPCIÓN PLATÓNICA DEL SIGNO

2.1. CLAVES PARA LA LECTURA Y VALORACIÓN DEL *CRÁTILO*

Hasta este momento hemos intentado dar cuenta del trasfondo de pensamiento sobre el que creemos que se debe llevar a cabo la interpretación de la postura de Platón acerca del modo en que las palabras significan la realidad. Sobre esa base nos vamos a centrar ahora en sacar a la luz cómo Platón —más que postular una determinada manera de entender el papel de las palabras en cuanto que signos de las cosas— somete a análisis las distintas formas de abordar la cuestión propias de la época, abogando por su superación.

El tema del lenguaje está presente, desde una u otra perspectiva, en varios de los diálogos platónicos y el lenguaje es de hecho el instrumento del que ha de valerse —pero ¿de qué modo?— el que para Platón es el más sabio de los hombres, el dialéctico, a quien confiere la función de juzgar la adecuación, o no, de los nombres dados a las cosas y cuya labor caracteriza como la de "el que sabe preguntar y responder" (*Crátilo* 390c). Hay incluso quienes defienden que, en alguna medida, su doctrina sobre las Formas o Ideas remite a una ontologización de significaciones lingüísticas[1]. Pero al margen de planteamientos como éstos,

[1] Rodríguez Adrados (1971), en su intento por resaltar el contraste entre la concepción sobre el lenguaje de algunos sofistas y la tradición conceptual esencialista derivada de Platón y Aristóteles,

que, como se deducirá de la lectura del *Crátilo* que proponemos en las siguientes páginas, no nos parece que se ajusten a lo que es, al menos, el juicio platónico sobre el papel que debe otorgarse al lenguaje, lo cierto es que dentro de su obra hay un único diálogo dedicado expresamente a la cuestión de si las palabras son instrumentos correctos para conocer la realidad, esto es, en qué medida la significan adecuadamente. Se trata del diálogo conocido como *Crátilo*[2]. Vamos a concentrarnos por tanto en su estudio sin obviar, no obstante, la relevancia que para aspectos relacionados con el tema tienen otros diálogos posteriores como, fundamentalmente, *Teeteto* y *Sofista*. El hacerlo así se justifica en el hecho de que —más allá de que en algún otro diálogo pueda encontrarse alguna afirmación que tomada aisladamente podría parecer contradecir la lectura que del *Crátilo* vamos a hacer[3]— en general la interpretación que defendemos de su modo de entender la capacidad significativa de las palabras nos parece acorde con las líneas maestras del pensamiento platónico y consecuente con su contexto histórico.

---

incide en resaltar que Platón, aunque tomara conciencia de los desajustes entre la lengua y la realidad, sin embargo, en su acercamiento ideal al lenguaje concebido más como "lenguaje científico" que con los rasgos propios de su uso ordinario, no deja de construir su ontología de unidades discretas y esenciales, su teoría de las Ideas, sobre la base de la proyección del análisis lingüístico. Cfr. "Lo que Sócrates y Platón vieron como las unidades naturales en que se articula la realidad tiene su punto de partida en la lengua griega. Y al concebir como en cierto modo exentos y como dotados de actividad esos fragmentos de realidad acotados por las palabras, no hicieron más que elevar a categoría filosófica el pensamiento lingüístico común" (*ibid*.: 218-219); "las ideas no eran, en el origen, más que significados de palabras más o menos hipostasiados y que, por tanto, aun allí donde Platón recomienda apartarse de la lengua, opera en definitiva a partir de la lengua. (...) Y los esquemas en que organizan las ideas y que expresan su concepción del mundo son campos semánticos simplificados, esquematizados, regularizados" (*ibid*.: 230-231). Acerca de este punto de vista, proyectado sobre el pensamiento de Aristóteles, cfr. *infra* § 3.2.2.2 n. 45. La valoración crítica que hacemos allí, respecto de esa línea de exégesis del pensamiento de Aristóteles, creemos que es igualmente aplicable a esta lectura del pensamiento de Platón que se refleja en las palabras de Rodríguez Adrados.

[2] Como dice Calvo (1983: 349): "El *Crátilo* no es el único diálogo platónico que trata el problema del lenguaje, pero sí es el único que trata el lenguaje como problema".

[3] Por ejemplo, y de forma especialmente debatida, algunos fragmentos de *República* como los siguientes: "—Para eso debo estar de acuerdo con vosotros y recordaros lo que he dicho antes y a menudo hemos hablado en otras oportunidades. —¿Sobre qué? —Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje" *República* 507a-b; "—En este caso, ¿quieres que comencemos examinando esto por medio del método acostumbrado? Pues creo que acostumbrábamos a postular una Idea única para cada multiplicidad de cosas a las que damos el mismo nombre" (*República* 596a). Una valoración de estos pasajes de *República* que los hace acordes con nuestra interpretación de *Crátilo* puede verse en Guthrie (1975: 527 ss).

El *Crátilo* es uno de los diálogos platónicos que más disputas exegéticas ha provocado y como consecuencia de ello se ha originado acerca de él un enorme caudal bibliográfico[4]. Uno de los aspectos más debatidos es el de su ubicación dentro de la producción platónica; un asunto sobre el que sigue sin haber una posición unánime debido, en gran medida, a que no hay en él ninguna referencia histórica clara que pudiera fijar su *terminus post quem*. Así, siguiendo la tradicional distinción de tres grandes grupos cronológicos en virtud del método estilométrico, ha habido quien lo ha ubicado en cada uno de los tres grupos así establecidos, si bien desde esta perspectiva predomina su asignación al primer conjunto de diálogos. Otro enfoque que aviva la disputa es el del grado de desarrollo y madurez de la doctrina platónica que en él se manifiesta. Aquí la falta de acuerdo se refleja entre quienes le encuentran afinidades con el llamado "grupo crítico" (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*) y quienes lo ven como un diálogo inmediatamente anterior a este grupo.

Desde esta perspectiva del grado de madurez doctrinal una de las principales controversias radica en las distintas posturas acerca del modo en que en el *Crátilo* se presenta la teoría de las Formas o Ideas. Hay quienes han defendido que el hecho de que en este diálogo no se haga hincapié en su carácter independiente y trascendente reflejaría que estamos ante una formulación incipiente e inmadura, de juventud, y aun deudora de su formación en el planteamiento inductista socrático sobre el *eidos*, entendido como concepto generalizador de lo común entre los distintos elementos particulares. Hay quienes, en cambio, ven en el *Crátilo* el paso de la concepción platónica juvenil sobre las Formas a la articulación original propia de la madurez, considerando incluso que la crítica a ese planteamiento socrático de que detrás de un nombre común hay una generalización eidética de los rasgos compartidos por distintos elementos o

[4] Una revisión crítica de algunos de los principales trabajos publicados entre 1960 y 1990 acerca de las cuestiones más polémicas suscitadas por el *Crátilo* puede encontrarse en Clerico (1992). Otras publicaciones que acompañan la lectura del *Crátilo* de una fructífera revisión de las principales referencias bibliográficas al respecto son Di Cesare (1980: 89-155), Palmer (1989), Guthrie (1978: 11-42), Chiesa (1991), Baxter (1992) y Joseph (2000).

comportamientos sería de hecho uno de los ejes motores del diálogo. Y hay también quienes niegan que la doctrina de las Formas presente en este diálogo sea distinta a la explicitada en diálogos como *Fedón* o *República*, por más que en el *Crátilo* aparentemente no se aluda al modo en que las cosas sensibles participan de esas Formas[5].

Este debate sobre la datación está sin embargo muy lejos de nuestros intereses[6]. Que el *Crátilo* fuera escrito hacia el 390 o el 370 a. C., un poco antes o un poco después, no altera en absoluto el modo de aproximarse a una obra en sí misma autosuficiente[7] y cuyo enorme interés radica, a nuestro entender, al menos en dos aspectos: en su carácter de sistematización, y superación, de las propuestas de la época y en su condición de germen de perspectivas posteriores.

2.1.1. EL CRÁTILO COMO SISTEMATIZACIÓN Y SUPERACIÓN DE LAS PROPUESTAS DE LA ÉPOCA

Estamos ante una obra que, si bien no ofrece como resultado una teoría sistemática sobre el lenguaje y su modo de significar la realidad, sí constituye la primera presentación sistemática de cómo esas cuestiones se abordaban en su tiempo[8]. Al someter a análisis dialéctico las posturas defendidas por autores y

---

[5] En Guthrie (1978: 30-41) se puede encontrar un repaso y una valoración sobre las distintas posturas en relación con el grado de madurez de la teoría de las Formas tal como se expone en el *Crátilo* y, en general, sobre el lugar que la teoría platónica de las Ideas ocupa respecto del concepto generalizador de lo que hay de común entre los elementos particulares, de raíz socrática, y respecto de la formulación aristotélica. Kahn (1973) y (1986) constituyen la más firme defensa de que, con las particularidades propias de utilizar la Teoría de las Formas como base para una teoría general del lenguaje (cfr. Kahn 1986: 100), "le *Cratyle* ne peut pas représenter une étape de la théorie des formes essentiellement différente de celle que nous trouvons dans ces grands dialogues classiques" (*ibid*.: 91).

[6] Como dice Baxter (1992: 3), tras dar cuenta de algunos trabajos recientes que abogan por situar el *Crátilo* hacia el 370 a. C.: "There is nothing in the argument of the dialogue upon which one can base a more precise dating [...]. Furthermore, the relationship of names to things is in itself an appropriate subject for Plato to tackle at any point in his philosophical career. [...] and the question of the precise dating of the *Cratylus* is, in my view, quite simply not one of the most interesting problems raised by the dialogue".

[7] "La selección de opiniones que acabamos de mencionar bastará para justificar la valoración de Crombie del *Crátilo* como «un diálogo cuya datación debe dejarse insegura». En mayor grado que la mayoría, el diálogo es un todo único y autosuficiente" (Guthrie 1978: 12).

[8] "C'est le *Cratyle*, un dialogue de Platon qui date d'environ 387 av. J.-C., qui a un rôle central dans le passage d'idées dispersées à une réflexion systématique sur le langage" (Gambarara 1989: 79).

tradiciones —no siempre nombrados explícitamente— como Heráclito, Parménides, Antístenes, Protágoras o Pródico, Platón no busca tomar partido en la polémica *physis* / *nomos* en los términos en los que, sobre todo, los sofistas de la última generación la habían generalizado desde una perspectiva práctico-pedagógica, sino que trata de evidenciar lo irrelevante de la polémica y con ello superarla. Al fin y al cabo, los defensores dentro del diálogo de las que podrían verse como las dos alternativas respecto de la polémica tradicional comparten un mismo punto de vista: el de que todos los nombres son correctos; y ése es el verdadero objetivo dialéctico del personaje Sócrates en el diálogo, desde el principio hasta el final.

Así, en la primera parte del diálogo, la centrada en la discusión de la postura de Hermógenes, éste la resume diciendo:

> Pues bien, Sócrates, yo, pese a haber dialogado a menudo con éste y con muchos otros, no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto (*syntheke*) y consenso (*homologia*). Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se llama aquél —como solemos cambiárselo a los esclavos—, no es menos exacto éste que le sustituye que el primero. Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención (*nomos*) y hábito (e*thos*) de quienes suelen poner nombres (*Crátilo* 384 c-e).

Con estas palabras irrumpe uno de los polos de la controversia entre el carácter natural o convencional del lenguaje —con la vaguedad terminológica que abordaremos más adelante (cfr. *infra* § 2.2.5)—, pero la primera consideración que Sócrates plantea y refuta no es la del modo de fundamentar la exactitud designativa de las palabras sino la propia cuestión de que todo hablar sea igualmente exacto:

> *Sóc.*: Dime ahora esto: ¿hay algo a lo que llamas «hablar con verdad» y «hablar con falsedad»? *Herm.*: Desde luego que sí. *Sóc.*: ¿Luego habría un discurso verdadero y otro falso? *Herm.*: Desde luego. *Sóc.*: ¿Acaso, pues, será verdadero el que designa a los seres como son, y falso el que los designa como no son? (*Crátilo* 385b).

Desde el principio del diálogo Platón, a través del personaje de Sócrates, sitúa la cuestión en los términos que realmente le interesan: dirimir de qué modo las palabras posibilitan un discurso verdadero, señalando desde el inicio que ello radicará en su capacidad para significar la esencia, el ser eidético, de lo nombrado. Y, de nuevo, cuando, en la parte final del diálogo, éste se centra en la reevaluación de los criterios surgidos de su debate con Hermógenes, a partir de su confrontación con la postura defendida por Crátilo, la dialéctica con el nuevo contendiente supone recuperar de partida la necesidad de rebatir la creencia, con raíces en la tradición eleática, de que todo nombre, todo hablar, es correcto:

> *Sóc.*: ¿Es que no te parece que, entre las leyes, unas son mejores y otras peores? *Crát.*: De ninguna manera. *Sóc.*: ¿Entonces todos los nombres están correctamente puestos? *Crát.*: Sí, al menos todos los que son nombres. (...) *Sóc.*: ¿Es que tu afirmación significa que no es posible, en absoluto, hablar falsamente? Son muchos los que lo sostienen, amigo Crátilo, tanto ahora como en el pasado. *Crát.*: ¿Pues cómo es posible, Sócrates, que si uno dice lo que dice no diga lo que es? ¿O hablar falsamente no es acaso decir lo que no es? (*Crátilo* 429b-d).

Que no todos los nombres son correctos, que no todo hablar es verdadero, es la enseñanza fundamental que el personaje de Sócrates quiere transmitir tanto a Hermógenes como a Crátilo. Y es a partir de esa convicción central en el pensamiento de Platón, porque en ella descansa el papel social y la especial relevancia que le otorga a la labor del filósofo, del dialéctico[9], y con la que se opone frontalmente tanto a la postura eleática como a la sofista —aunque sea por motivos distintos, como hemos visto en el capítulo anterior—, con esa premisa de partida es cómo se plantea el objeto de debate: dado que no hay nada que garantice por principio y a priori la adecuación de los nombres, ¿en virtud de qué criterios, atendiendo al cumplimiento de qué reglas, se podría justificar y atestiguar esa supuesta adecuación? El tema del *Crátilo* no es en absoluto el del

[9] Como recoge Manetti (1987: 58): "Indeed, if either Cratylus or Hermogenes were right, dialectic as a method for attaining knowledge would be impossible. Plato sees language as a necessary means for philosophical research, but sees truth as lying rather in things than in words, as the conclusion of the dialogue indicates. Both Hermogenes' and Cratylus theories threaten this principle".

origen, natural o artificial, de las palabras en el sentido en el que la tradición postepicúrea lo plantearía, sino el de la corrección de las palabras (*orthotes onomaton*).

En Gambarara (1989) se reconstruyen de forma reveladora las vicisitudes que la cuestión del origen del lenguaje habría experimentado a lo largo de la tradición griega y su vinculación con la dicotomía *physis* / *nomos*. En ese trabajo se da cuenta de cómo desde los pitagóricos se había producido un cambio en el significado de *physis* aplicado al ámbito del lenguaje, de modo que ya en esa tradición de pensamiento el carácter de *physis* atribuido a las palabras no remitía a su "origen" sino a su adecuación natural, entendiéndolas como "correctas" (*orthos*, término de geometría) en la medida en que se correspondieran con la naturaleza de las cosas:

> "Les noms sont ainsi «selon la nature» (*physis*), comme fonctionnement, mais ils sont aussi «par (im)position» (*thesis*), comme origine" (*ibid*.: 84).

Dentro de ese modo de acercarse al tema del carácter natural o convencional del lenguaje relativo a su validez significativa hay que situar el diálogo platónico y su tratamiento de la cuestión de quién establece los nombres originariamente. La evaluación de la labor del "legislador de nombres" (*nomothetes*) dentro de la sección dedicada a la opción naturalista ha de entenderse partiendo de que "leur validité significatrice naturelle (*physis*) se fonde sur leur origine dans une sage imposition (*thesis*)" (*ibid*.: 86).

De hecho, una de las lecciones más claras que parece querer mostrar Platón en el *Crátilo* es la de que no cabe confiar en la obra de ese ser onomatúrgico para atestiguar la fiabilidad significativa de las palabras[10], por lo que podría esperarse

[10] Así se atestigua en la parte final del diálogo, cuando el personaje Crátilo reconoce la seriedad de la objeción que Sócrates lleva a cabo acerca de la fiabilidad de ese primer nombrador de las cosas. Lo que conduce a uno de los pocos pasajes, el que pone fin al texto, en el que Crátilo parece hacer variar su pensamiento acorde a las razones esgrimidas en el debate (cfr. 438a-440e). *Vid*., por ejemplo: "*Sóc.*: Pues ya anteriormente, si recuerdas, afirmabas que el que impone los nombres había de ponerlos, forzosamente, con conocimiento, a aquello a lo que se los imponía. ¿Acaso sigues opinando todavía así, o no?. *Crát.*: Todavía. *Sóc.*: ¿Entonces también afirmas que el que puso los primarios los puso con conocimiento?. *Crát.*: Con conocimiento. *Sóc*.: ¿Entonces con qué

que el tema del origen del lenguaje desapareciera del debate sobre el funcionamiento de las palabras. Sin embargo, gran ironía de la historia, como dice Gambarara (*ibid*.: 92), algunas de las mixtificaciones entre las reflexiones sobre el origen y sobre el funcionamiento de las palabras que Platón había puesto al descubierto reaparecerán fruto de la confusión del eclecticismo helenístico y romano y a través de la utilización judeo-cristiana de un cierto modo de sincretismo greco-egipcio. Un factor determinante de esta confusión, ya desde el período helenístico, fue el modo como se interpretó la posición de Epicuro, y su escuela, respecto de este asunto[11].

Este primer aspecto en el que se sustenta la enorme relevancia histórica del *Crátilo* como primera sistematización y superación de las aproximaciones propias

---

nombres conoció o descubrió las cosas, si los primarios aún no estaban puestos y, de otro lado, sostenemos que es imposible conocer o descubrir las cosas si no es conociendo los nombres o descubriendo que cosa significan? *Crát.*: Creo, Sócrates, que objetas algo grave" (438a-b).

[11] Tal y como conocemos el pensamiento de Epicuro sobre este tema —a partir, fundamentalmente, de su *Epístola a Heródoto* y de los testimonios de Diógenes Laercio— el maestro de la nueva escuela atomista de filosofía natural vinculaba su tratamiento del lenguaje a una teoría sobre su origen, perspectiva acorde con su enfoque evolutivo de la civilización humana. Con ese enfoque Epicuro, en alguna medida, propicia un nuevo dislocamiento del sentido de *physis* aplicado al lenguaje, ya que en su *Epístola a Herodoto* se niega el origen de las palabras en una imposición convencional. Ahora bien, Epicuro en absoluto estaba preconizando con ello que las palabras tuvieran su origen en un "bautismo" primigenio llevado a cabo por cualquier tipo de entidad sobrehumana, como algunos comentaristas posteriores interpretarían, dando pie, con el impulso de la naciente tradición judeo-cristiana y con el apoyo de muchos neoplatónicos, al renacimiento, bajo la forma del mito adánico, de la creencia popular en los nombres perfectos e inmutables, ajenos a la voluntad de sus usuarios. En realidad, Epicuro sostenía que la actividad lingüística en su evolución habría pasado por dos fases. Una primera en la que el lenguaje en un estadio primitivo respondería a la naturaleza de los hombres, ya que vendría a ser la reacción instintiva a su entorno mediante sonidos; y una segunda fase en la que esas emisiones lingüísticas individuales, a partir de las experiencias particulares, se adaptarían a su uso compartido en una comunidad, a la convención, buscando la eficacia comunicativa, evitar los equívocos y la brevedad de las expresiones. Cfr. *Epístola a Heródoto* §§ 75-76: "De aquí resulta también que los nombres surgieron al principio no por convención, sino que la propia naturaleza de los hombres, al experimentar por cada pueblo sentimientos particulares y al captar percepciones particulares, emite de una manera particular el aire conformado por y a medida de cada uno de los sentimientos y percepciones, con lo que en cualquier momento podría darse la diferencia lingüística según los distintos lugares que ocupaban los pueblos. Y sucedió que más tarde cada pueblo convino por acuerdo general en fijar nombres particulares con vistas a que las expresiones resultaran en el momento de ser expresadas menos equívocas entre sí y más breves" (Epicuro: *Obras Completas*. p. 68). Acerca del pensamiento de Epicuro, y sus seguidores, sobre el origen del lenguaje y su carácter natural o convencional *vid*., por ejemplo, Manetti (1987: 121-123), Gambarara (1989: 88-89), Matthews (1994: 22-23), Di Cesare (1980: cap. VII) y, especialmente, Ritoré Ponce (1992: 57-64).

de la época se aprecia mejor si abordamos sus alcances valiéndonos de la distinción entre *interpretación analógica* e *interpretación causal* de los signos, a la que nos hemos referido con anterioridad (cfr. *supra* § 1.1.3.). En este sentido creemos que una de las lecciones más importantes que se puede extraer de esta obra es la de que en ella Platón aboga por la necesidad de una aproximación a las palabras, a los signos lingüísticos, desde una perspectiva no analógica sino de interpretación causal, esto es, en virtud de una técnica que la justifique.

Para apuntalar esta lectura hay que comenzar señalando que en el *Crátilo*, en primera instancia, se rechaza como subterfugio evasivo el remitir a los dioses, o a cualquier entidad sobrehumana, la imposición de los primeros nombres para justificar así la hipotética corrección de todas las palabras. Esto se evidencia en su debate con Hermógenes cuando, ante la aparición de dudas acerca de la seriedad de la propuesta que están construyendo al confiar en la capacidad imitativa de letras y sílabas, Sócrates señala que no se le ocurre otro modo de justificar la validez significativa de las palabras simples;

> a menos que prefieras que, como los tragediógrafos cuando se encuentran sin salida recurren a los dioses levantándolos en máquinas, así también nosotros nos demos por vencidos alegando que los nombres primarios los establecieron los dioses y, por eso, son exactos. ¿Será éste nuestro argumento más poderoso? (*Crát*. 425d).

Esta estrategia evasiva es de hecho la que adopta Crátilo al final del diálogo cuando acorralado dice:

> Pienso yo, Sócrates, que la razón más verdadera sobre el tema es ésta: existe una fuerza superior a la del hombre que impuso a las cosas los nombres primarios, de forma que es inevitable que sean exactos (*Crát.* 438c).

Pero Sócrates le muestra que, una vez que han salido a la luz las inconsistencias en la capacidad de significar de las palabras —ya que servirían para significar el mundo tanto en constante flujo como concebido en cuanto que algo estable—, ni

siquiera ese recurso valdría, porque sería achacar carácter contradictorio a esas supuestas instancias sobrehumanas[12].

Que las lenguas son una creación humana es algo que por otro lado habría sido asumido ya por muchos de los pensadores de la época[13], al margen de la distinta valoración que de ello se hiciera. No en vano ya Demócrito había señalado el modo de mostrar el origen humano y el carácter convencional de las lenguas, al evidenciar cómo a las mismas cosas se les designaba de distintas formas. Según nos ha llegado atestiguado su pensamiento, fundamentalmente a través de la obra de Proclo, Demócrito no sólo había defendido el carácter convencional de los nombres sino que lo habría probado mediante cuatro argumentaciones:

> La primera es la de la homonimia: diferentes cosas se designan con un mismo nombre; en consecuencia, los nombres no son por naturaleza. La segunda, la de la polinimia: si a una y la misma cosa se le aplican nombres diferentes, entonces también ellos son intercambiables, lo cual sería imposible <si fuesen por naturaleza>. La tercera, la de la trasposición de nombres, pues ¿cómo podríamos reemplazar el nombre de Aristocles por el de Platón, y el de Tirtamo por el de Teofastro, si los nombres fuesen por naturaleza? La cuarta, la de la falta de nombres <derivados de nombres> semejantes: ¿por qué de «pensamiento» derivamos

[12] Sin embargo, la escuela neoplatónica, fundamentalmente a partir de figuras tan relevantes como Porfirio, Proclo y Ammonio, tendrá un papel crucial en la revitalización de la idea de las bases divinas del lenguaje. Como ha escrito Ritoré Ponce, "en el neoplatonismo entra en juego un nuevo factor de enorme importancia: la consolidación y el desarrollo de la doctrina que atribuye un origen divino del lenguaje" (Ritoré Ponce 1992: 82). En el libro de Ritoré Ponce, con vistas a clarificar el trasfondo histórico desde el que se debe interpretar el pensamiento de los neoplatónicos, se ofrece (§ II: 1; pp. 39-82) una excelente síntesis de las diversas posturas, con sus matices, adoptadas en relación con la controversia *physei* / *thesei* desde Homero y Hesiodo hasta el siglo III d. C. A la cuestión del papel del neoplatonismo en este debate volveremos en el capítulo dedicado a Aristóteles (cfr. *infra* § 3.2.2.1.).

[13] La distinción entre el lenguaje de los dioses y el lenguaje de los hombres es algo a lo que ya hemos aludido en el capítulo dedicado al pensamiento presocrático y esa distinción está presente en varios momentos del *Crátilo*, de forma especialmente clara en 400d-e. Como sostiene Kahn (1986: 97), los primeros lectores del *Crátilo* no tendrían ninguna dificultad para entender que en ningún momento se está enjuiciando el origen humano, convencional, de las palabras y en consonancia con ello no se sorprenderían de que al creador de las mismas se le denomine como *nomothetes*. Con ello Platón no está sino siguiendo la larga tradición, que se remonta a Parménides, conocida como doctrina eleática (cfr. *supra* § 1.2.2.), según la cual nuestras palabras no son ni naturales ni divinamente inspiradas, sino fruto del acuerdo y la costumbre humanas, por lo que "ils expriment donc une vision essentiellement fausse de la réalité" (*ibid*.: 97).

> «pensar», pero de «justicia» no derivamos un verbo? Los nombres, por lo tanto, son por azar, y no por naturaleza. El propio Demócrito denomina «polisemia» al primero de estos argumentos, «equivalencia» al segundo, «metonimia» al tercero, y «anonimia» al cuarto (*DK* 68 B 26; *FP* fr. 696)[14].

Esta conciencia de la variación, no sólo en relación con las lenguas bárbaras sino también como variación histórica y lectal dentro de la lengua griega, está claramente presente en nuestro diálogo. A lo largo de toda la parte del *Crátilo* dedicada al análisis etimológico se da cuenta explícitamente de la variación de la lengua a lo largo del tiempo. De hecho una de las hipótesis que se maneja en el

[14] Demócrito de Abdera, el fundador, junto a su maestro Leucipo, de la corriente atomista que intenta superar los límites que para el conocimiento de la realidad suponía el eleatismo, debió ser sin duda uno de los pensadores más prolíficos y profundos de la época. La transmisión de su obra ha corrido, sin embargo, una suerte similar a la del resto de los filósofos presocráticos con los que suele agruparse. Una agrupación no siempre aceptada, sin embargo, dado que su no clara ubicación cronológica lleva a situarlo como pocos años anterior a Sócrates o, incluso, como coetáneo. Las frecuentes referencias a su pensamiento que se encuentran en la tradición doxográfica posterior nos permiten, no obstante, hacernos una idea no sólo de su concepción física de la realidad como constituida por un número infinito de partículas corpóreas mínimas e impenetrables (los átomos), de idéntica naturaleza pero diferentes por sus figuras, que se desplazan chocando eternamente en el vacío (con lo que explica la pluralidad y el movimiento), sino también de otros muchos temas sobre los que habría proyectado su magisterio: el modo del conocimiento humano derivado de la percepción, el origen de la sociedad humana y su gobierno, la moral, etc. Entre las muchas cuestiones de las que Demócrito se habría ocupado tenemos también testimonios de su pensamiento acerca del origen y la naturaleza del lenguaje. Cfr. *DK* 68 B 5, 68 B 26, 68 B 142; *FP* III, fr. 695-697.

De estos fragmentos el que más interesa a nuestro tema —y el que suele mencionarse para ilustrar la que sería la argumentación más sólida del carácter convencional de las lenguas en el momento en que surge el *Crátilo*— es el del filósofo neoplatónico, del siglo I d. C., Proclo, que en su *Comentario* al *Crátilo* de Platón recoge el modo como Demócrito justificaba esta postura. Acerca de la aportación de Demócrito a esta controversia a partir del texto de Proclo *cfr*. Ritoré Ponce (1992); especialmente, § II.3.1., pp. 94-114, donde se recoge, traduce y comenta el escolio del *Comentario* de Proclo en el que se da testimonio de lo defendido por Demócrito.

Para una valoración historiográfica del modo en que Demócrito argumenta el carácter convencional de los nombres *vid*. Di Cesare (1980: cap. III), donde se defiende la hipótesis, aun cuando sólo sea por los títulos conservados de sus obras, de que en Demócrito ya habría una clara conciencia del valor simbólico-representacional de las palabras.

Joseph (2000: 13-15) sitúa la teoría de Demócrito sobre el carácter convencional (*nomos*) no sólo de las palabras sino también de nuestro conocimiento de la realidad a través de los sentidos —lo que conduce a la imposibilidad de acceder a la verdad última de las cosas— como uno de los desafíos contra los que emerge el pensamiento socrático y que está en la base de la disputa del *Crátilo*. A este respecto son ilustrativos los siguientes fragmentos de Demócrito: “Los principios de todas las cosas son los átomos y el vacío; todas las otras cosas son <objeto de> opiniones. Las cualidades existen sólo por convención; por naturaleza, sólo hay átomos y vacío” (*DK* 68 A 1; fr. 660). “Por convención es lo caliente, por convención lo frío; pero, en realidad, existen sólo átomos y vacío... En realidad, nada conocemos pues la verdad yace en lo profundo” (*DK* 68 B 117; fr. 661).

discurrir del debate es la de que las palabras en su forma originaria pudieran haber sido un reflejo claro de la naturaleza de lo nombrado, pero que esa transparencia se habría ido deformando con el devenir histórico de las lenguas, en muchos casos en virtud del deseo de anteponer las motivaciones eufónicas y ornamentales a la claridad designativa (*vid*., por ejemplo, 414c-d).

También está presente, aunque con menor explicitud, la conciencia de variación del hablar en relación con otros ejes como los señalados por Coseriu (1966: § 3.5; 1981). Así, por ejemplo, en 392d se alude a cómo ya Homero testimoniaba que los hombres y las mujeres de Troya utilizaban nombres distintos para referirse al hijo de Héctor. Si bien esta referencia indirecta a un nivel de uso estratificado en virtud del sexo aparece dentro de un contexto que incita a interpretarla irónicamente —como parodia tanto del conocimiento derivado de los poemas épicos como del tipo de argumentación etimológica propia de los sofistas—, en 418b-c encontramos otra alusión a lo característico del hablar propio de las mujeres de apariencia más descriptiva, en este caso su tendencia a conservar las formas más antiguas. En una línea semejante se pueden colocar referencias como la que se hace en 417b al uso específico que los tenderos darían al término *kerdaleon* (‘lucrativo’). También hay alusiones constantes a la variación estilística o de registro (*vid*., por ejemplo, la burla sobre el modo de hablar propio de la recitación de oráculos —396a-d— o la interpretación propia de las palabras usadas en un estilo poético como el de Hesíodo —398a—) y de un modo mucho más claro y consciente se testimonia en varias ocasiones la variación dialectal. Por ejemplo, en 401c:

> *Sóc.*: Me parece que la imposición de nombres es obra de tal clase de hombres, y si se analizan los nombres de otros dialectos [*xenika onomata*], no se dejará de descubrir lo que significa cada uno. Por ejemplo, a lo que nosotros llamamos *ousía* (ser, esencia), unos lo llaman *essía* y otros incluso *ōsía*. (...) Pues incluso, nosotros [en ático] antiguamente, según parece, llamábamos *essía* a la *ousía*.

En este diálogo no se plantea, por tanto, la cuestión del origen divino o humano del lenguaje y, en ese sentido, la polémica del *Crátilo* sobre lo natural o

convencional no puede entenderse al modo en el que los sofistas la planteaban referida a las leyes o instituciones: como vía para cuestionar su supuesto carácter inmutable y perfecto en cuanto que emanadas o partícipes de algún principio objetivo y sobrehumano.

No, no es ésa la cuestión que aquí vemos planteada sobre el lenguaje. En aquel momento histórico empezaría a ser una experiencia compartida la existencia de distintos modos de habla y con ella la comprensión del carácter humano, no divino, y de base convencional del origen de las palabras[15]. La cuestión que Platón quiere sacar a la palestra es la de si esa imposición (*thesis*) de un nombre por parte de los hombres, compartida por los hablantes de una misma lengua, refleja la naturaleza de lo nombrado y si, por tanto, su uso es apropiado, porque manifiesta las propiedades de la realidad, o si, por el contrario, ese nombre puesto a las cosas que nos rodean no posee tal capacidad para reflejar la naturaleza de lo existente y, por tanto, da igual cómo las llamemos.

Pero en el *Crátilo* no se rechaza sólo la que sería la versión de la interpretación analógica de los signos más deudora de los planteamientos adivinatorios y mitológicos —las palabras como signos de origen divino— sino que, a diferencia de lo que hemos señalado como característico del período presocrático, con Platón aparece la toma de conciencia de la necesidad de diferenciar el nombre y lo nombrado. Como ha señalado y analizado en detalle Donatella di Cesare[16], y como han enfatizado Baratin & Desbordes, haciendo de

[15] Incluso en el pasaje al que algunos recurren, aislándolo, para proponer una postura naturalista en Platón, 390d-e, aparece ese carácter de imposición (*thesis*) humana: "*Sóc*.: Puede, entonces, Hermógenes, que no sea banal, como tú crees, la imposición de nombres, ni obra de hombres vulgares o de cualesquiera hombres. Con que Crátilo tiene razón cuando afirma que las cosas tienen el nombre por naturaleza y que el artesano de los nombres no es cualquiera, sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas".

[16] Cfr. Di Cesare (1980: cap. V). "Sicché il vero oggetto del dialogo è la *funzione semantica* del linguaggio. (...) In tal senso è da rilevare che Platone, sottolineando la presenza di una *dýnamis* dell'*onoma*, cioè del significato del nome, sposta la ricerca su un piano assolutamente diverso da quello su cui si erano mossi i suoi predecessori, provocando nella riflessione greca sul linguaggio una rotura che avrà conseguenze fondamentali per la linguistica occidentale" (*ibid*.: 90-91).

este aspecto la línea rectora de su interpretación[17], con Platón y en el *Crátilo* tenemos el primer testimonio claro de la función significativa de las palabras, de su carácter simbólico. Los nombres no pueden confundirse con aquello que nombran y por consiguiente su fuerza significativa no ha de interpretarse como mera proyección de lo que es. Los nombres no son las cosas ni son el principio de las cosas (el *logos* como *logos* del que hablábamos, cfr. *supra* § 1.2.); ni siquiera deberán confundirse con su esencia, su *ousia*. Como dice Sócrates con total claridad, las palabras son instrumentos del hablar, instrumentos que han de servir por tanto a lo definitorio del hablar, a la función en la que radica su esencia: el representar, discriminar las cosas como son y transmitirlo, enseñárselo a los otros.

> *Sóc.*: ¿Qué hacemos cuando nombramos con el nombre en calidad de instrumento (*organon*)? (….) ¿Acaso, en realidad, no nos enseñamos algo recíprocamente y distinguimos las cosas tal como son? (…) Entonces el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido (*Crát.* 388b-c)[18].

Es en relación con ese papel de instrumentos para cumplir una función como el personaje de Sócrates se propone someter a escrutinio las palabras, evaluadas en su condición de signos que puedan ser pistas fiables para el conocimiento.

Lo mismo que empezaba a suceder ya en la medicina hipocrática con su interpretación de los signos sintomáticos (cfr. *supra* § 1.1.2.), será necesario encontrar algún tipo de regularidad, de técnica, de sistematicidad que justifique una interpretación causal, motivada, de los nombres como signos de las cosas. Y a eso se dedica Platón en el *Crátilo*, incluida la larga y polémica parte dedicada a las etimologías y también cuando parece jugar a absurdos fonosimbolismos. Como intentaremos presentar con más detalle en las siguientes páginas, de lo que

[17] En el denso trabajo introductorio a su edición de textos clásicos Baratin & Desbordes (1981) titulan el epígrafe dedicado a Platón como "Platon. L'énoncé et le référent" en consonancia con la idea sobre la que gira su valoración de la obra platónica: frente a la identificación de lo que es con lo que se dice —propia tanto de la tradición eleática como de la sofista, representadas por Crátilo y Hermógenes— Platón intenta demostrar que "l'énoncé représente une connaissance du réel qui n'est pas forcément conforme au réel" (*ibid*.: 15).

[18] A este pasaje, uno de los más importantes del *Crátilo*, volveremos más adelante; cfr. *infra* § 2.3.2.2.

se trata en esta obra es de mostrar la inconsistencia de los modos en que se había abordado la capacidad significativa de las lenguas humanas en el pensamiento inmediatamente anterior, porque o bien se partía de una vaga indistinción entre lo ontológico y lo lingüístico (como en Anaxágoras o Parménides, lo que representa el personaje de Crátilo), o bien, a la hora de buscar un criterio en el que justificar la capacidad representativa del lenguaje, se acudía a procedimientos que lo que hacían era buscar en las palabras la corroboración de una concepción errónea del mundo: la visión heracliteana de que todo está en constante transformación. Ante el repudio de las implicaciones epistemológicas, morales y políticas del relativismo derivado de las propuestas sofistas[19], Platón se ve impelido a indagar *a la búsqueda de una técnica subyacente en el nombrar* que haga de las palabras signos fiables para el conocimiento o, de lo contrario, y como más bien sucederá al final, rechazar su fiabilidad como vía de acceso a la realidad.

2.1.2. EL CRÁTILO COMO GERMEN DE LAS TRADICIONES POSTERIORES

Hace un momento mencionábamos que eran dos los aspectos en los que radica la trascendencia de este diálogo. Junto a lo que en él hay de sistematización y superación de las propuestas de la época, el segundo factor que lo convierte en una obra de singular relevancia es que, como dice Guthrie (1978: 26), "estamos en presencia de dialéctica real, con Platón en su nivel más elevado de chanza en su esfuerzo por hacernos pensar", lo que propicia que se hayan dado las más variadas lecturas y valoraciones. Kahn (1986: 95-99) ha profundizado en las posibles

[19] Cfr. El siguiente fragmento de Harris & Taylor (1989: 18) resume perfectamente las motivaciones personales y políticas del rechazo platónico a los sofistas: "Those who attended the Sophists' lectures were essentially seeking a training which would stand them in good stead in public life; and in Plato's Greece the key to this lay in the skills of public speaking. Plato's basic attitude to the Sophists has to be placed in the context of his political views. The two main civil institutions of the democratic city-state, the Assembly and the Law Courts, were both institutions in which success depended on verbal persuasion. In this sense, democracy appeared to Plato as a system which valued consensus above objectivity and intellectual honesty. The death of Socrates was the philosophical lesson which Plato never forgot. The trial and condemnation of Socrates represented for Plato the unacceptable face of democracy and democratic values […] Language is therefore of importance in Plato's philosophy for one overriding reason. If Protagoras' doctrine were right, Socrates' death would have been a sacrifice in vain".

explicaciones a la gran diversidad de interpretaciones que el *Crátilo* ha originado y, en particular, al hecho de que lo que él llama la "tesis negativa" sobre la capacidad del lenguaje para representar adecuadamente la realidad se haya visto oscurecida en muchas lecturas. Junto a los factores que él apunta[20], contribuye, sin duda, a la falta de claridad conclusiva su propia estructura dialógica, que, como han resaltado Baratin & Desbordes, no es en el caso de Platón un mero procedimiento formal de presentación sino que acoge una verdadera contraposición y debate de posturas que refleja el papel otorgado al lenguaje en el proceso cognoscitivo[21]. En el *Crátilo* no vamos a encontrar tanto respuestas bien conformadas como los problemas que laten en los posibles modos de dar una fundamentación sólida a la capacidad significativa de las palabras[22].

En ese debate serio —a pesar de las ironías y ridiculizaciones propias del camino escogido— sobre un tema que Platón no podría ver sino como de enorme trascendencia dentro de su preocupación central por encontrar un método para conocer la estructura de lo ontológico, aparecen planteadas de forma más o menos explícita muchas de las alternativas que, articuladas de uno u otro modo, han seguido dominando el pensamiento occidental hasta nuestros días, como veremos en los siguientes capítulos.

---

[20] A su pregunta —"Si la thèse négative (que l'étude des mots ne nous apprend rien) est si claire et soutenue de façon si conséquente dans le *Cratyle*, pourquoi est-elle si rarement comprise par les commentateurs?" (Kahn 1986: 95)— Kahn se responde mencionando, por un lado, la responsabilidad del propio Platón con la larga parte de pseudo-etimologías dedicada a burlarse de quienes acostumbraban a plantear en serio tales interpretaciones alegóricas y, por otro lado, señala una serie de causas filosóficas más profundas. Entre ellas estarían la falta de sistematicidad en la distinción entre lo relativo al uso individual de las palabras y lo concerniente a su imposición original y sus motivaciones; y, más trascendente, la ausencia en el *Crátilo* "de toute distinction entre le sens et la référence" (*ibid.*: 96). Aunque, en justicia, habría que decir que es el propio Platón quien en un diálogo posterior, *Sofista*, dará los primeros pasos cruciales hacia tal delimitación. Cfr. *infra* § 2.2.3.

[21] "Cette conception entièrement négative de la langue comme moyen d'information dépourvu de toute garantie intrinsèque a sans doute quelque rapport avec le genre du dialogue platonicien, dont on a souvent souligné qu'il ne se présentait pas comme une information philosophique mais comme une formation philosophique: la langue n'a que le médiocre pouvoir d'inciter à chercher une vérité qui se trouve hors d'elle" (Baratin & Desbordes 1981: 18).

[22] "Dalla lettura del Cratilo si è spinti ad affrontare il problema del linguaggio da numerosi punti di vista. (…) Platone però non fornisce per ogni problema una soluzione; al contrario, il suo intento è quello di provocare il lettore a riffletere sulle varie e difficili questioni che emergono nel dibatitto" (Di Cesare 1980: 151).

A lo largo de las próximas páginas confío en que se pueda ver ilustrado que en el *Crátilo* se lanzan muchos guantes que en algunos casos habrá que esperar casi dos mil quinientos años para asistir a cómo son recogidos y explicitados, porque, dejando al margen algunas lecturas que fuerzan en exceso las cosas —al atribuirle un carácter precursor de formulaciones actuales[23]—, lo que nos parece

[23] En líneas generales Joly (1986) representa un ejemplo modélico de desarrollo de una interpretación historiográfica que busca encontrar una vía alternativa entre los métodos que él mismo cataloga de "contextualistas" (*ibid*.: 135) —aquéllos que limitan el alcance del estudio de una obra o autor a su valoración dentro del contexto de su época ("revivre le passé")— y los "traduccionistas", que proceden a la manipulación, si es necesario, para interpretar los conceptos antiguos a la luz de los actuales (*ibid*.). Su modo de entender y presentar el sentido propio del estudio historiográfico, al participar de la idea de que no se trata de revivir el pasado sino de "comprendre quel présent il était" (*ibid*.), nos parece no sólo certero sino acorde con las pautas metodológicas que la historiografía lingüística se ha impuesto como disciplina, de modo bastante generalizado, a partir de trabajos como, por ejemplo, Koerner (1972, 1973, 1976), Simone (1975), Auroux (1980, 1987) o Swiggers (1983). Por eso mismo resultan más chocantes los momentos en los que parece querer leer a Platón a la luz de las propuestas de la lingüística del XX. Aun cuando él mismo en algún momento reconozca las precauciones con las que han de ser tomadas valoraciones como éstas (*ibid*.: 135), no dejan de resultar un tanto forzadas consideraciones como las de que "c'est aussi avec Platon que, sur les problèmes de langage, l'*idée générative* apparaît: les productions infinies du langage sont réductibles à un nombre fini d'éléments, autrement dit *le fini est capable de l'infini*" (*ibid*.: 131) o que "cette première structure du langage, bien connue donc des Anciens, correspond assez exactement à ce que les linguistes modernes désignent (...) la «deuxième articulation»" (*ibid*.: 130-131), con lo que estaríamos ante un "premier balbutiement d'une *phonologie*" (*ibid*.: 135). El problema de afirmaciones como éstas no radica, obviamente, en lo que en ellas hay de acertado realce, por ejemplo, del atisbo de conciencia por parte de Platón del carácter composicional de las lenguas y de los elementos básicos en su análisis, con lo que ello conlleva de asunción de la productividad del hablar; ni en el iluminar cómo ya en el *Crátilo* se acierta a apuntar que detrás de cada letra no hay un significado propio, aun cuando su combinación en las palabras dé lugar a un significado, y que el cambio de una letra por otra a veces no altera el significado, mientras que en otras ocasiones sí lo hace. Lo discutible es la pertinencia de acudir a términos cargados de resonancias propias de nociones conceptuales establecidas dentro de los presupuestos teóricos y metodológicos de corrientes de la lingüística de nuestros días sin matizar con la suficiente prolijidad el sentido con que se ha de recurrir a términos como ésos: el ilustrar cómo dentro de las posibilidades que ofrece el andamiaje filosófico y científico de cada época, con los conceptos disponibles entonces, se sacan ya a la luz de la reflexión los aspectos constitutivos del funcionamiento del lenguaje; aquellos mismos que los modelos más próximos a nosotros en el tiempo han propuesto integrar conceptualmente dentro de modelos explicativos del lenguaje que atienden a los logros de conocimiento de la ciencia y la filosofía actuales.

En un sentido similar tampoco parece que aporte luz para la comprensión de la propuesta platónica sobre el funcionamiento significativo de las palabras la lectura que de ella hace Manetti (1987: 61), acomodándola a la propuesta hjelmsleviana de estratificación del signo en forma y sustancia tanto dentro del plano de la expresión como del contenido. En este caso, de hecho, no se trata sólo de los problemas derivados del salto en el tiempo a la hora de proyectar los conceptos sino, fundamentalmente, de que la identificación de la forma del contenido de Hjelmslev con la *eidos* o Forma platónica supone ignorar, u obviar, que los alcances de "arbitrariedad formal" y especificidad de cada sistema estructural implicados en la propuesta de Hjelsmlev difícilmente pueden acomodarse al estatuto de verdadera naturaleza, de realidad idéntica y no cambiante, que Platón otorgaba al mundo de las Ideas.

claro es que en esta obra se esbozan cuando menos tres disyuntivas —cada una de las cuales remite a un ámbito distinto— en torno a las cuales ha girado la historia del pensamiento occidental. Estas tres líneas abiertas, que en este momento sólo quiero apuntar, porque van a estar en la base del resto del trabajo, son las siguientes:

1) En el ámbito de la metafísica, pero con cruciales repercusiones en lo epistemológico y en lo lingüístico, a partir del debate sobre la corrección de las palabras se abre la controversia entre las posturas realistas y las posturas antirrealistas, que —dejando a un lado su efecto al final de la Edad Media— tendrá un reflejo claro, y de enorme trascendencia en la corriente empirista de la Edad Moderna, en la distinción postulada por Locke entre "esencias reales" y "esencias nominales"[24]. Lo que opone a las distintas tomas de postura realistas de los distintos modos de antirrealismo es la aceptación o no de la existencia de una realidad objetiva, previa y al margen de nuestro conocimiento y capacidad de representación[25]. Y ésta es una de las líneas directrices de la reflexión platónica en el *Crátilo*, sobre todo en lo que tiene de búsqueda de respuesta al relativismo sofista.

[24] Cfr. El *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Libro III, § 15 y ss) de Locke (1690).

[25] Sobre la enorme importancia de la toma de posición en relación con este problema, hacemos nuestras las palabras de García-Carpintero: "A mi juicio la cuestión fundamental de la que se ocupa la filosofía del lenguaje es también la cuestión fundamental de la que se ocupa la filosofía. Esta es la cuestión del realismo: ¿hay una realidad independiente de nuestro lenguaje y de nuestro conocimiento, que nuestro lenguaje representa y que podemos al menos esperar conocer?" (1996: XXVIII). En un trabajo posterior García-Carpintero engloba las distintas respuestas a esa cuestión en dos grandes opciones, que cataloga como "realistas" y "antirrealistas", que caracteriza del siguiente modo, atendiendo a dónde descansen los primitivos de sus convicciones y creencias más fuertes: "Realismo y antirrealismo son las dos actitudes contrapuestas básicas a partir de las cuales elaboramos esa particular «visión de conjunto» de nuestro sistema conceptual que es toda teoría filosófica. El realista, en último extremo, está bien dispuesto a aceptar una realidad constituida independientemente de nuestro pensamiento y nuestro lenguaje, en la medida en que pueda dar cuenta de nuestro pensamiento y nuestro lenguaje como una parte más de la misma: le resulta repulsivo tomar como elemento primitivo cualquier aspecto de nuestro pensamiento o nuestro lenguaje. Al antirrealista le resulta repulsivo lo que el realista está bien dispuesto a aceptar como inexplicable y fundamento de toda explicación, y está bien dispuesto a aceptar como primitivo lo que al realista le resulta repulsivo en tal consideración [nuestra capacidad cognitiva y nuestro lenguaje de representación]" (1998: 203).

2) En el ámbito de lo estrictamente semántico, mas profundamente interrelacionado con lo epistemológico y lo psicológico, se formulan con considerable transparencia las dos principales alternativas alrededor de las cuales se pueden integrar las distintas posturas de teoría del significado y filosofía del lenguaje de los siglos posteriores. Al margen de sus distintas denominaciones, con sus consiguientes matices diferenciadores, en el *Crátilo* ya se presentan los dos principales modos de entender la capacidad significativa de las palabras en un sentido bastante cercano a como se ha hecho a lo largo del siglo XX.

Por un lado, el lenguaje es concebido como vehículo para representar simbólicamente la realidad: las expresiones lingüísticas serían signos sensibles cuya potencialidad significativa, de carácter referencial, descansa en manifestar nuestra comprensión de la estructura de la realidad, de modo que el análisis de los enunciados lingüísticos se presenta como la vía más apropiada para acceder a las condiciones de verdad (o de verificación) de lo referido. Por otro lado, asistimos a la concepción de las palabras como instrumentos que únicamente transmiten una intencionalidad subjetiva: las expresiones lingüísticas serían signos sensibles que, lejos de ser portadores de significados objetivos, requieren de una interpretación abierta y variable que se acuerde únicamente a los requisitos de la eficacia comunicativa en su uso concreto en unas determinadas formas de vida[26].

Ésta nos parece, de hecho, la verdadera y más poderosas discusión que se plantea en el *Crátilo* y a donde Platón conduce, al superarla, la polémica entre *physis* y *nomos*. Esta polémica, presente ya en su época, Platón la convierte en un

[26] Estas dos vías principales para acercarse a la significación están claramente presentes en el pensamiento semántico del siglo XX desde los influyentes trabajos de Frege (acerca de Frege, cfr. *infra* § 4.2.2.3.1) y la distinción entre el "contenido proposicional" de una proferencia lingüística y su *modo* o *fuerza*, usando el término que haría fortuna después de los trabajos de Austin. El peso que esta distinción tiene a la hora de organizar las muy distintas propuestas sobre el significado surgidas a lo largo del XX puede verse ilustrado en trabajos que se valen de este rasgo para agrupar algunas de las distintas teorías semánticas. Así, por ejemplo, Acero (1998), en su muy provechoso capítulo introductorio, titula dos de sus epígrafes como "El lenguaje y la representación de la realidad" y "El lenguaje como herramienta"; y el denso, y muy útil, trabajo de García Suárez (1997) dedica dos de los capítulos de la sección I ("Significado y contenidos mentales") de la Parte II, dedicada a las "Teorías del significado", a, por un lado, "Significado y representaciones mentales" (Cap. 9) y, por otro lado, a "Significado e intenciones comunicativas" (Cap. 10).

dirimir entre dos propuestas que se pueden trasladar a los términos de los dos principales modos de fundamentación semiótica que ya hemos comentado: la función semiótica entendida como una relación de equivalencia ($p \cong q$) —propia, en aquella época, de la opción naturalista— y la función semiótica entendida como una relación de implicación ($p \supset q$), que en este contexto histórico remitiría a una interpretación subjetiva de las palabras, cuyo significado descansaría únicamente en su uso convencional y, de alguna forma, reglado dentro una actividad dialéctica particular.

3) En el ámbito del análisis lingüístico, si bien puede resultar forzado decir que estamos ante un primer intento de análisis gramatical de los elementos constitutivos del lenguaje, de sus constituyentes más básicos, sí que creemos que se ha desconsiderado y despreciado en exceso la dimensión lingüística del diálogo; una desconsideración que suele ir asociada al menosprecio a las extensas partes dedicadas a la etimología y a la capacidad imitativa de los sonidos[27]. Éstas

[27] El *Crátilo* es uno de los diálogos que ha sido valorado de modos más divergentes. Entre estas valoraciones han tenido un cierto peso a lo largo del siglo XX las de algunos de los más reputados estudiosos de la obra platónica que lo han catalogado como "diálogo menor". En Baxter (1992: 2 y ss.) se da cuenta de algunas de esas infravaloraciones que resaltan su supuesto carácter caprichoso, paradójico y contradictorio, y en las que poca más aportación se le encuentra que la de servir de testimonio de las prácticas etimológicas propias de la época y carentes de todo rigor.

En relación con esta tendencia a minusvalorar la importancia del *Crátilo*, las palabras de un autor de la importancia de Robins dentro de la historiografía lingüística —y en una obra de tan reconocida y merecida influencia como es su pionera síntesis histórica editada por primera vez en 1967— son claramente representativas. El maestro británico formula valoraciones como las siguientes, que no podemos compartir, pero que sin duda han contribuido a propiciar esa visión tradicional de esta obra como diálogo menor de menguado valor para el lingüista: "Un diálogo, el *Cratilo*, es consagrado a cuestiones lingüísticas, aunque en algunos aspectos de su contenido es decepcionante"(Robins 1976: 26); "El tema de Cratilo es un debate sobre el origen del lenguaje y sobre las relaciones entre las palabras y sus significados: ¿están éstas basadas en la afinidad natural entre la forma y el significado de la palabra o son producto de la convención y de acuerdos aceptados? A ambos puntos de vista se les da la consideración debida en boca de sus participantes, sin llegar a ninguna conclusión definitiva" (*ibid*.: 29). En su breve historia de la lingüística Robins no hace —en relación con el mundo griego— sino recoger las conclusiones que ya había extraído en el cap. I de su muy influyente trabajo de 1951. Allí, por ejemplo, ya interpretaba la controversia *physis* vs *nomos* como un tópico filosófico de gran importancia para las primeras reflexiones sobre el lenguaje, pero que, al consistir en un preguntarse por el origen del lenguaje, se revelaría como una disputa carente de cualquier validez e interés científico —suponiendo una vuelta ingenua a lo mitológico— y en la que ninguna de las alternativas sería aceptable racional e históricamente (cfr. Robins 1951: 8-9). La falta de estima hacia el *Crátilo* por parte de Robins se refleja en su monografía cuando sostiene que el principal mérito de ese diálogo sería haber logrado una

han sido sin duda las partes más controvertidas del diálogo a lo largo del tiempo, y a su valoración volveremos más adelante (cfr. *infra* § 2.3.3.), pero al margen de la intención que se atribuya a Platón, lo que queremos señalar ahora es que en ellas *asistimos al intento, aunque finalmente frustrado, de encontrar una técnica*[28] *que explique el funcionamiento de las palabras como representaciones significativas de la realidad*. Si bien las largas intervenciones centradas en la etimología podemos verlas presididas por el afán ridiculizador del que era el procedimiento analítico predominante en su época, el fracaso en los esfuerzos por encontrar una capacidad representativa en los sonidos basada en la imitación no nos parece que se presente como la parodia de ninguna tradición de la época. Con la constatación de su incongruencia como fundamento de la capacidad significativa de las palabras asistimos, en realidad, al fracaso de la única alternativa posible en ese momento para defender la capacidad del lenguaje para reflejar la estructura de lo real.

> *Soc*.: Es manifiestamente ridículo, Hermógenes —pienso yo— que las cosas hayan de revelarse mediante letras y sílabas. Sin embargo, es inevitable, pues no disponemos de nada mejor que esto a lo que podamos recurrir sobre la verdad de los nombres primarios (*Crat*. 425d).

A partir de la aceptación de que con esas palabras el personaje Sócrates está expresando que —a pesar de lo aparentemente risible de sus resultados— es inevitable y necesario llevar a cabo ese análisis de las hipotéticas bases imitativas de la capacidad representativa de las palabras como último y único recurso para intentar sustentar la tesis naturalista de que el lenguaje refleja la realidad tal y como es, Joly aprecia en esos esfuerzos el inicio de un nuevo modo de acercarse al lenguaje, el origen de una tradición analítica:

---

distinción más o menos clara entre nombre y verbo, si bien desde una justificación lógica y no lingüística ni formal (*ibid*.: 14 y ss.).

[28] Técnica, *tekhne*, concebida como "técnica del hablar", como un "saber hacer", tal y como Coseriu (1973: 130) señala para distinguir entre la "gramática-objeto" o "GRAMATICA$_1$", consistente en dicha técnica, y la "gramática como metalenguaje o GRAMÁTICA$_2$", consistente en la descripción o investigación de dicha técnica. Obviamente, si en el *Crátilo* se puede encontrar algún atisbo de inicio de un análisis gramatical, lo es en el sentido de análisis de esa "técnica del hablar", de la GRAMATICA$_1$.

> Par le biais figuré du "législateur" de mots, par le moyen des "étymologies" fantaisistes, pastiches héraclitisants souvent tirés par les mots et les lettres, et grâce au jeu d'une sorte de "lettrisme" platonicien, c'est une *analytique du langage* qui se cherche. La "nécessité" signalée de la recherche impliquerait donc une *rationalité* voir une *positivité* d'un nouveau type, qui marqueraient les commencements mais aussi les fondements d'un nouveau savoir du langage (Joly 1986: 121).

Valiéndose de los conocimientos sobre la estructura y componentes de las lenguas disponibles en su época[29], Platón traza en el *Crátilo* una primera incursión en los esfuerzos por hallar un criterio en el que sustentar la correspondencia entre los elementos de la expresión, y su combinación, con los significados expresados.

El papel fundamental de esta obra en la historia de la reflexión sobre la capacidad significativa del lenguaje en un doble sentido —como primera síntesis histórica de carácter sistemático y como obra no sólo fundacional en su valor de origen sino como vivero en el que se siembran las tradiciones posteriores[30]— es lo que justifica que vayamos a dedicarle una atención y extensión mayor que al resto de los trabajos que vamos a estudiar. Para ello intentaremos recordar y reconstruir, una vez más, el progreso dialéctico de su pensamiento a lo largo del diálogo, llevando a cabo, finalmente, una interpretación y valoración que desarrolle algunas de las ideas ya apuntadas. Antes, sin embargo, vamos a dedicar un apartado a dejar constancia de algunas de las imprecisiones terminológicas

---

[29] Joly (1986) reivindica la necesidad de tomar en la debida consideración la influencia que tanto la labor del *grammatiste* —el maestro que para enseñar a leer y escribir descompone el lenguaje en los elementos básicos para tal labor, las letras— como la de los tratados de métrica habrían tenido en el modo de acercarse al lenguaje por parte de Platón. Sostiene así que "l'acquis épistémologique platonicien, en provenance de la pratique du grammatiste et plus encore des traités de métrique, est que le langage est un ensemble d'unités, divisibles en éléments indivisibles" (*ibid*.: 130). En Desbordes (1989: 154-161) se puede encontrar un estudio detallado del papel que los conocimientos sobre música y métrica tuvieron en el nacimiento de los primeros modos de análisis lingüístico en el mundo griego, a partir de los inicios de la reflexión lingüística con el desarrollo de la escritura alfabética.

[30] En palabras de Donatella di Cesare (1980: 89): "Nella storia della filosofia del linguaggio il *Cratilo* svolge un ruolo fondamentale per due motivi: 1) da un punto di vista prettamente storico, perché è la prima opera sistematica sul linguaggio che noi possediamo, utilizzabile como si è visto al fine di ricostruire non solo il pensiero di Platone, ma anche quello dei suoi contemporanei e predecessori; 2) da un punto di vista teorico, perché la sua validità non sta nel fatto di essere una semplice testimonianza, bensì nel fatto che in essa vengono posti ed elaborati problemi linguistici a tutt'oggi irrisolti".

presentes en esta obra —algo comprensible dado su carácter seminal— y a señalar los caminos interpretativos que una correcta lectura y valoración de su uso terminológico pueden ya apuntar.

2.2. EL USO DE LA TERMINOLOGÍA

2.2.1. LO TERMINOLÓGICO EN PLATÓN

Lo primero que debemos hacer es justificar el epígrafe de este apartado, ya que puede parecer paradójico que hablemos de uso terminológico por parte de Platón cuando lo que vamos a recoger no evidenciará sino un empleo impreciso y, a veces, ambiguo de muchos de estos términos. De hecho, como veremos en el capítulo dedicado a Aristóteles, será el estagirita el responsable de una primera clarificación terminológica en este terreno, llegando a apuntar incluso una denominación específica para el signo lingüístico (*symbolon*). En la producción platónica, por el contrario, nos enfrentamos al uso no inequívoco de los términos propio de una fase de inicio de una tradición. Pero hay un factor que nos motiva a hablar de "terminología" en este momento. Con ello queremos sacar ya a colación que, detrás de la confrontación que muchos autores han señalado en el *Crátilo* entre un lenguaje ideal y perfecto frente al imperfecto y engañoso lenguaje real de los hombres[31], lo que subyace es el contraste entre el uso terminológico, preciso y carente de toda vaguedad, propio del lenguaje científico, frente al carácter

[31] Ésta es de hecho una de las principales líneas de discusión interpretativa del *Crátilo* ya desde el siglo XIX. Para una rápida revisión crítica de distintas posturas acerca de si Platón tendría o no en mente la posibilidad de articular un lenguaje ideal, precedente de los lenguajes lógico-formales cfr. Guthrie (1978: 41-42). Este modo de abordar la lectura del *Crátilo* adquirió, a nuestro entender, un nuevo brío a partir del trabajo de Kretzmann (1971), en el que se plantea la interpretación de los pasajes previos al largo excursus etimológico — aquéllos en los que se alude a la capacidad de las palabras para significar la naturaleza de lo significado al margen de la materialidad fónica concreta de la expresión (394a-c)— como una indagación acerca de la posibilidad de dar cuenta del nombre como acorde a la naturaleza de la cosa significada en la medida en que se conciba como "a translinguistic entity which cannot be identified with any sounds or marks" (*ibid*.: 129). En qué medida en el *Crátilo*, en la parte en que se intenta argumentar a favor de la propuesta naturalista, se está aludiendo a un lenguaje ideal, diferenciado de las distintas lenguas humanas, pero en algún modo subyacente a ellas, y los distintos modos de calibrar su influencia en la aparición y desarrollo de la lógica, y su consiguiente lenguaje formalizado y universal, es algo que ha sido objeto de distintas consideraciones por parte de aquellos estudiosos de la obra platónica que de una u otra forma han querido salvaguardar la lectura del *Crátilo* en clave "naturalista". Sobre estas cuestiones, *vid*., por ejemplo, Rodríguez Adrados (1971, 1981), Itkonen (1991: 17), Kahn (1973, 1986), Joseph (2000: 32-35, 75).

polisémico y ambiguo del lenguaje usado por los hombres en su comunicación cotidiana.

Como han señalado con vehemencia y acierto Baratin & Desbordes, se puede decir que desde Platón —y de manera especialmente relevante en su obra, en la de Aristóteles y en la de los estoicos— el acercamiento al tema del lenguaje en la filosofía griega está guiado por la búsqueda de la viabilidad de un discurso científico, un *logos* que permita el conocimiento del mundo, como modo de contrarrestar el relativismo sofista:

> Toute la problématique dans laquelle la philosophie grecque inscrit son analyse du langage tient á une interrogation sur la possibilité et la validité de l'énoncé scientifique: dès lors qu'un énoncé assertif apparaît comme une certaine représentation du monde, qu'est-ce qui, dans cet énoncé, garantit sa validité par rapport au monde qu'il décrit, et le justifie comme mode de transmission des connaissances? (Baratin & Desbordes 1981: 13).

Al superar la polémica tradicional *physis* / *nomos* y convertirla en un debate sobre la capacidad de las palabras para significar de forma precisa lo que las cosas son, Platón está polemizando, en gran medida, sobre la posibilidad de un uso terminológico del lenguaje, en el sentido de que sus signos descansen en una función biunívoca entre expresión y contenido. El hecho de que al final del diálogo el personaje de Sócrates haga más hincapié en la función comunicativa que en la gnoseológico-representacional del lenguaje es testimonio del escepticismo en el que acaba cayendo Platón a ese respecto. Tras los esfuerzos dialécticos llevados a cabo, parece concluir que quizás no sea imposible que las palabras adquieran ese valor terminológico, y que desde luego eso sería lo ideal y deseable, pero que no es el caso de las palabras en su uso real, porque para que se alcanzase ese ideal de correspondencia entre la palabra y lo significado la premisa básica sería un conocimiento de la verdadera realidad, la de las Ideas o Formas, algo que no se revela en el uso que los hombres hacen de sus palabras.

Se ha discutido mucho la cuestión de si la advocación de este lenguaje ideal de carácter preciso y capaz de reflejar la esencia de las cosas puede verse como

una primera formulación del objetivo de un lenguaje lógico-formal. Más allá de cómo se interprete el alcance de este planteamiento, lo que sí es cierto es que en el *Crátilo* se contraponen dos modos de entender el valor significativo de las palabras. Como ha señalado Kahn (1986), en el *Crátilo* hay cuando menos dos tesis sobre el lenguaje: una tesis negativa y una tesis positiva. La primera de ellas da cuenta de que el lenguaje, tal y como las palabras han sido impuestas y se usan para nombrar las cosas, no permite un acceso fiable a lo que constituye la verdadera naturaleza eidética de la realidad. La segunda tesis, la positiva, establece los criterios necesarios para que esa adecuación representacional sea posible, que pasan por conocer lo que las cosas son —algo que para Platón remite a su Teoría de las Formas— y entender el significado de las palabras como reflejo de esas *ousias*[32].

A partir de su diagnóstico de que las palabras que somete a análisis o bien permiten interpretaciones contradictorias o bien parecen querer significar la realidad concebida como en constante variación, Platón concluye que éstas no son signos que posean los rasgos propios de la terminología científica por lo que deben ser utilizadas con precaución, ya que pueden conducir al engaño de concebir las entidades del plano ontológico tal y como son significadas. Y en el *Crátilo* una de las lecciones más sólidamente asentadas es la de la necesidad de distinguir entre el plano ontológico y el lingüístico.

Puede decirse de este modo que en el *Crátilo* se somete a análisis la posibilidad de que las palabras sean instrumentos adecuados para un hablar científico en virtud de un hipotético estatus de asentada terminología. Si la confianza en hallar las posibilidades de dicho discurso asertivo (el *logos*

[32] Señalábamos antes una serie de alternativas que se abren en el *Crátilo* y que han sido de enorme influencia hasta nuestros días. La que aquí estamos comentando en relación con la viabilidad de un lenguaje ideal carente de toda ambigüedad no es sino una más, porque detrás de esa contraposición entre una tesis positiva y una tesis negativa sobre el lenguaje subyace una disyuntiva que se manifiesta en los tratados lógicos posteriores y que aflora y se desarrolla en el siglo XX en el contraste, por ejemplo, entre el "positivismo lógico" de algunos de los filósofos del Círculo de Viena (cfr., por ejemplo, Ayer 1946) y la "filosofía del lenguaje ordinario"que, entroncando con el pensamiento del Wittgenstein de *Investigaciones filosóficas*, desarrollan muchos filósofos y estudiosos de la praxis lingüística a partir de Austin.

apofantico) caracteriza el desarrollo de la obra lógica aristotélica —para lo que es requisito necesario la búsqueda de una sistematización terminológica como la que en tantos ámbitos Aristóteles llevó a cabo—, en el mayor escepticismo que sobre esta cuestión manifiesta Platón podría verse un factor que nos ayude a comprender mejor —junto a los factores históricos— el uso mucho más impreciso que de los términos hace Platón a lo largo de su obra.

2.2.2. LOS TÉRMINOS RELATIVOS AL SIGNO

Pasando ya al escrutinio del uso que hace de algunos términos especialmente relevantes, vamos a comenzar dando cuenta de los relacionados con el ámbito de lo semiótico, para pasar después a los términos *onoma*, *logos*, *physis* y *nomos*.

El uso no preciso que Platón hace de los términos que en la tradición cultural precedente se habían empleado para aludir al ámbito de lo sígnico —entendido como la posibilidad de inferir alguna información o mensaje a partir de elementos sensibles— refuerza la idea de que, aun cuando en su obra encontramos la primera explicitación clara de la función semiótica y el vislumbramiento de algunas de sus vías de fundamentación, no puede atribuírsele una verdadera teoría sobre el signo[33].

En primer lugar hay que dejar constancia de que en la obra platónica se encuentran testimonios del uso del verbo *semaino* para aludir al ámbito de lo adivinatorio (cfr. *República* 382, *Timeo* 71a-72b, *Fedro* 244 b-c), ya sean respuestas del oráculo de Delfos o imágenes de sueños, lo que muestra la influencia de la tradición de las prácticas adivinatorias en el florecimiento de lo semiótico, a la que ya hemos aludido (cfr. *supra* § 1.1.2.). En otro contexto, en el *Teeteto* (191a-195b), encontramos la mención de los signos (*semeia*) que

[33] "Plato may be considered the first true heir of the great cultural tradition which precedes him. This tradition gave rise in his works to a vast and fully worked out theory of language even though this did not produce a separate theory of the sign, as it did with Aristoteles and the later schools of philosophy" (Manetti 1987: 53).

En el análisis del uso por parte de Platón de los términos relativos a lo sígnico (*semeion*) vamos a seguir en gran medida los comentarios de Manetti (1987: cap. 4).

producen nuestros sentidos al dejar en nuestra mente —comparada con una tabla de cera— impresiones similares a las marcas de los sellos. Poniéndolo en relación con estos signos que las percepciones sensoriales dejan en la mente, en el *Fedro* (247c-276a) se habla también de los signos de la escritura —aludiendo al mito de su origen como regalo de un dios egipcio al rey de Tebas— y se los trata como signos externos que sirven para ayudar a recordar los signos impresos en la mente por los sentidos, de los que las palabras escritas serían imágenes (*eidola*).

Hay otros contextos, sin embargo, en los que el término *semeion* —alternando sin aparente precisión con el de *tekmerion*— se usa en el sentido de indicio, de suceso, hecho o estado del que se puede inferir otro causalmente (cfr. Manetti 1987: 55). Así ocurre en *Teeteto* 153a, cuando se dice que el que el movimiento y la fricción originen el calor y el fuego, germen de las demás cosas, es un "indicio suficiente" (*hikanon semeion*) de que el movimiento produce "aquello que tiene la apariencia de ser y el devenir", mientras el no ser y el perecer lo produciría el reposo.

Esta concepción indicial, implicativa ($p \supset q$) del signo está también presente en los pasajes conclusivos del *Teeteto* —el más importante de sus diálogos en relación con la cuestión de cómo concibe Platón el conocimiento, ya que está consagrado a buscar la definición de "el saber" (*episteme*). En los momentos finales del diálogo, tras recapitular las dos explicaciones debatidas hasta entonces para su definición[34], se plantea el tercer modo de concebir lo definitorio del saber y se alude a la explicación, que "la mayor parte de las personas dirían", consistente en "la posibilidad de decir una característica por la que se diferencie el objeto en cuestión de todos los demás" (*Teeteto* 208c). Como ejemplo de ese tipo de conocimiento señala el personaje de Sócrates que el rasgo de ser "el más brillante de los cuerpos celestes que se mueven alrededor de la tierra" es

[34] "*Teet.*: Has hecho bien en recordarlo. En efecto, aún queda una. La primera era una especie de imagen del pensamiento expresada verbalmente, y la segunda, mencionada hace un momento, era el recorrido hacia el todo a través de los elementos" (208c).

interpretado como signo suficiente, como indicio implicativo seguro para identificar y saber que un cuerpo celeste es el sol.

Tras estos pasajes en que se presenta el método de conocimiento basado en la identificación de los signos distintivos de una entidad —y que algunos han visto como la primera aparición del término y del concepto de *diaphora*[35], al que más tarde Aristóteles otorgará un sentido técnico al convertirlo en uno de los elementos de su teoría de la definición (como *differentia specifica*)—, poco después, sin embargo, aparecen las dudas acerca de que ese tipo de conocimiento inferencial a partir de rasgos sensibles —conocimiento semiótico, por tanto— pueda ser caracterizador del *logos* epistémico como diferente de la "recta opinión", ya que "la recta opinión ha de versar también sobre aquello que distinga a cada cosa" (209d). Su diálogo sobre el conocimiento concluye así señalando la dificultad de encontrar lo definitorio del saber[36] y asumiendo la validez del método semiótico basado en la interpretación inferencial de los signos únicamente para formar una opinión (*doxa*) correcta, pero descartándolo como definitorio del conocimiento epistémico. Este escepticismo sobre la viabilidad de convertir el método semiótico basado en la interpretación de los signos en el fundamento del conocimiento verdadero es consecuente con la postura que encontramos en el *Crátilo* acerca de los signos lingüísticos.

Centrándonos ahora en el uso de estos términos en el propio *Crátilo*, debemos empezar señalando que Platón aborda los signos lingüísticos como un tipo de signo no diferenciado, ni terminológica ni conceptualmente, del resto de los signos, entendidos como elementos accesibles a los sentidos que informan de

[35] Sobre esta cuestión, y sobre cómo ha sido tratada por diversos autores, cfr. nota 120 de la edición y traducción de Vallejo Campos (1988) para la *Biblioteca Clásica de Gredos*.

[36] En ese sentido cuestiona la validez de la que parecería ser la definición alcanzada, ya que incurre en el absurdo de la circularidad, al incluir el término a definir dentro de la propia definición. "*Sóc.*: Pues bien, según parece, si a uno se le preguntara qué es el saber, tendría que contestar que es la recta opinión acompañada del saber de la diferencia, ya que, al añadir el término explicación, de acuerdo con aquella definición, es esto lo que estaría diciendo. *Teet.*: Así parece. *Sóc.*: Si investigamos qué es el saber, es completamente estúpido decir que es la recta opinión acompañada del saber, ya sea de la diferencia o de cualquier otra cosa. Por tanto, Teeteto, resulta que el saber no sería ni percepción, ni opinión verdadera, ni explicación acompañada de opinión verdadera" (210a-b).

aspectos no perceptibles sensorialmente. Esta consideración de los signos lingüísticos como instancias que manifiestan o revelan un contenido no directamente presente se atestigua en la alternancia a lo largo del *Crátilo* entre los verbos *semaino* (significar) y *deloo* (revelar, manifestar). De hecho, en los momentos en los que intenta fijar las condiciones necesarias para que las palabras pudieran funcionar como signos correctos para el conocimiento de las cosas, incide expresamente en que para ello lo importante sería que, al margen de cuál fuera la materialidad fónica de su expresión, el significado de esas palabras revelara la esencia de la cosas significada:

> *Sóc.*: Nada importa que sean unas u otras las letras que expresan el mismo significado [se*mainein*]; ni tampoco que se añada o suprima una letra con tal que siga siendo dominante la esencia de la cosa que se manifiesta [*deloumene*] en el nombre (*Crát.* 393d).

Al articular la tesis positiva sobre la adecuación de las palabras para ser signos adecuados de la realidad se produce esa identificación del significado, de la fuerza (*dynamis*) o virtud significativa de las palabras, con su capacidad para manifestar la esencia (*ousia*) de la cosa significada:

> De la misma forma, quizás, también el experto en nombres observa su virtud (*dynamis*) y no se deja impresionar si se añade una letra, se transmuta o se suprime, o bien si la virtud (*dynamis*) del nombre reside en otras letras completamente diferentes (*Crát.* 344b)[37].

[37] El término *dynamis*, que J. L. Calvo traduce aquí como "virtud", ha sido interpretado por Di Cesare (1980) como "la fuerza significativa" de las palabras, como su "significado lingüístico". La *dynamis*, así entendida como significado del nombre, se constituye en el correlato lingüístico de la "idea della cosa nominata" (*ibid*.: 104). La variación en las posturas defendidas a lo largo de las dos partes del diálogo —construidas alrededor de la discusión primero de la tesis convencionalistas y posteriormente de la naturalista— acarrea que el modo de concebir el carácter de esa significación lingüística (*dynamis*) varíe según las posibilidades que se otorguen al significado lingüístico de reflejar la esencia de las cosas. Así, en un primer momento, Platón parecería estar defendiendo la capacidad descriptiva de la esencia de las cosas por parte del significado lingüístico de las palabras —lo que Di Cesare llama su "funzione connotativa"—, mientras que al final del diálogo, al cuestionar esa capacidad de correspondencia entre la estructura del lenguaje y la de la realidad, estaría dando a entender que la *dynamis*, el significado lingüístico, tendría un carácter fundamentalmente designativo —lo que ella llama la "funzione denotativa, che è data dal mero indicare, dal designare deittico, dall'identificare qualcosa attraverso un segno diverso dalla cosa designata" (*ibid*.: 152). Sobre el desarrollo que Di Cesare (1980) hace de estas

Cuando, al final del diálogo, Platón concluye que las palabras reales que los hombres utilizan no poseen esa capacidad de imitación de lo eidético, no desaparece, sin embargo, esa identificación del significado con una manifestación reveladora de algo no presente. Lo que desaparece es la confianza en que lo que manifiesta el significado de las palabras sea un reflejo o imitación de la naturaleza, de las Formas eternas, de la realidad.

Dado que los hablantes de una lengua se comprenden —al margen de que el nombre utilizado para referirse a algo sea más o menos adecuado en virtud de la técnica de imitación de los sonidos que han estado debatiendo—, no se puede ocultar que en esa comunicación de significados se manifiesta[38] algo mediante el acuerdo entre los usuarios, sea como sea que ese acuerdo se entienda.

> *Sóc.*: Pero, aun en el caso de que la costumbre no fuera exactamente convención, ya no sería correcto decir que el medio de manifestar es la semejanza, sino más bien la costumbre. Pues ésta, según parece, manifiesta tanto por medio de lo semejante como de lo desemejante. Y como quiera que coincidimos en esto, Crátilo (pues interpreto tu silencio como concesión), resulta, sin duda, inevitable que tanto convención como costumbre colaboren a manifestar [*deloo*] lo que pensamos cuando hablamos (*Crát.* 435a-b).

El lenguaje sigue concibiéndose como una manifestación sensorial de algo oculto a los sentidos, como una representación semiótica, por tanto. Aun si la función semiótica entre la expresión lingüística y su significado no se funda en la imitación por parte de éste de la esencia de lo que quiere manifestar, si la palabra no representa vocalmente aquello que hace que algo sea lo que es en cuanto que Forma o Idea —único ámbito donde se da la existencia real, y que constituye la verdadera naturaleza eterna—, si la función semántica de las palabras no descansa en una relación de equivalencia y simetría entre lo significado y lo que existe

---

cuestiones cfr., especialmente, §§ v. 3, v. 6, v. 7, v. 13, v. 21. Con una lectura como la que propone Di Cesare lo que se está defendiendo es que, aunque de modo vacilante, Platón no sólo está dejando constancia de la función semántica de las palabras sino de dos tipos de significación de las mismas que apuntan en una dirección similar a la que motivaría la delimitación fregeana entre *Sinn* y *Bedeutung*.

[38] "*Sóc.*: ¿Luego si me comprendes cuando hablo, te manifiesto algo?" (*Crát.* 435a).

naturalmente como Forma trascendente, aun así, las palabras seguirán teniendo un significado representacional, seguirán manifestando una categorización del mundo, pero la comunicación que de ella se haga en el hablar no se fundamentará en el conocimiento compartido de la naturaleza (eidética) de lo significado, sino en la interpretación de distintas representaciones subjetivas, de distintas opiniones acerca de lo existente, en virtud de un uso compartido. Lo compartido no es ya el conocimiento de la naturaleza de lo existente como Forma sino una tradición, una costumbre en el nombrar. Ésta es la proyección semiótica que Platón lleva a cabo del debate *physis* / *nomos*.

2.2.3. ONOMA, LOGOS Y SUS CONSTITUYENTES

En relación con la cuestión del nombrar (*onomazein*) nos situamos ante otro término que merece una consideración específica: los sentidos con que Platón utiliza el término *onoma* a lo largo del diálogo. El *onoma* es presentado por el personaje de Sócrates como "la parte más pequeña del discurso" (385c) y, a partir del paralogismo establecido con la posibilidad de que haya discursos verdaderos y falsos —lo que le permite convencer al personaje de Hermógenes de que los nombres también pueden ser verdaderos o falsos[39]—, dedicará el resto del diálogo a indagar desde distintas perspectivas acerca de la posibilidad de encontrar algún criterio que permita discernir cuáles son verdaderos y cuáles son falsos.

[39] "*Sóc.*: ¿Y el discurso verdadero es acaso verdadero en su totalidad y, en cambio, sus partes no son verdaderas? *Herm.*: No, también lo son sus partes. *Sóc.*: ¿Acaso sus partes grandes son verdaderas y las pequeñas no? ¿O lo son todas? *Herm.*: Todas, creo yo. *Sóc.*: ¿Existe, pues, alguna parte del discurso a la que puedas llamar más pequeña que el nombre? *Herm.*: No. Ésta es la más pequeña. *Sóc.*: Bien. ¿Acaso el nombre del discurso verdadero recibe una calificación? *Herm.*: Sí. *Sóc.*: Verdadero, sin duda, como tu afirmas. *Herm.*: Sí. *Sóc.*: ¿Y la parte del falso es una falsedad? *Herm.*: Así lo afirmo. *Sóc.*: ¿Es posible, entonces, calificar al nombre de falso y verdadero, si también lo hacemos con el discurso?" (385c). Ya Steinthal (*apud* Calvo 1983: n. 10) habría señalado el paralogismo que se esconde tras esta argumentación, al obviar que el *logos* no consiste en la mera suma de sus partes. Keller (1998: 16) desvela el error de razonamiento —ahí subyacente en virtud del "principio de homomorfismo" aplicado al lenguaje— y señala que habría sido Aristóteles el primero en haberlo detectado y corregido. Esto, sin embargo, supone no dar la debida consideración al hecho de que en el *Sofista* Platón ya muestra su comprensión de que el *logos* no surge de la mera yuxtaposición de palabras sino de la combinación (*symploque*) de sus constituyentes necesarios (*onoma* y *rhema*). Cfr. *infra* pp. 96-100. Por lo tanto, el recurso a esta argumentación falaz en el *Crátilo* no nos parece que responda a un estadio en exceso primitivo en la comprensión platónica del lenguaje sino a una estrategia argumentativa para hacer avanzar el debate por los caminos por los que le interesa hacerlo discurrir para alcanzar su enseñanza.

Teniendo en cuenta que en la mayor parte de las secciones del *Crátilo* el análisis se centra en nombres[40], esto podría llevar a pensar que el escrutinio sobre la corrección (*orthotes onomaton*) se proyecta exclusivamente sobre los nombres entendidos como una clase de palabras bien delimitada. No es así, sin embargo. En el pensamiento platónico de este diálogo no hay constancia de una clasificación de clases de palabras o de partes del discurso como la que, siguiendo la estela marcada por Aristóteles, ocupará a los gramáticos alejandrinos. El análisis de la *orthotes onomaton* que lleva a cabo no se circunscribe exclusivamente a lo que consideraríamos un tipo de palabra (el nombre) sino que se aplica a los elementos del hablar que tienen capacidad para significar algo por sí mismos[41]. Al margen de la traducción que pueda resultar más apropiada en cada momento, lo cierto es que cuando Platón habla de *onoma* parece estar refiriéndose a algo conceptualmente más próximo a lo que entendemos por *palabra léxica* —lexema, signo léxico— que al nombre como clase concreta de éstas[42].

---

[40] Al principio se centra en nombres propios de dioses y héroes, y más adelante en nombres comunes. En relación con éstos, empieza por los que se refieren a "las realidades eternas por naturaleza" (397b), como son los de 'hombre' (*anthropos*), 'alma' (*psyche*) o 'cuerpo' (*soma*) (399b-400c); luego pasa a analizar, entre muchos otros, los nombres referidos a la 'virtud' (411a) o el nombre mismo de 'nombre' (*onoma*), el de la 'verdad' (*aletheia*) y el de la 'falsedad' (*pseudos*) (421a-b).

[41] Ésta no es, desde luego, una cuestión sobre la que exista demasiada polémica en la bibliografía especializada. Ya sea dedicando al tema un tratamiento expreso —como en Kahn (1973, 1986), en Gambarara (1984) o en Thornton (1986)— o simplemente haciéndose partícipes del consenso existente al respecto —como en Baratin & Desbordes (1981: 14), Joseph (2000: 18) o Di Cesare (1980: 90)—, lo cierto es que hay acuerdo en que lo que es sometido a juicio en este diálogo es la capacidad significativa de las palabras y no de una clase específica de ellas. El *Crátilo* no trata acerca del lenguaje en su globalidad sino sobre su capacidad para representar la realidad y para comunicar esa representación. En ese sentido delimitador del ámbito de estudio debe entenderse el término *onoma*. Como señalan con acierto Lorenz & Mittelstrass (1967: 4-5): "Language in this context is restricted to the domain of 'names', that is to say, words which nowadays would usually be called predicates. (...) The sentences themselves are composed of nouns and verbs which respectively 'name' things and actions according to Plato's terminology. And it is precisely this 'naming' which constitutes the subject matter of most of the *Cratylus*".

[42] En 431b Sócrates parece aludir, como de pasada, al hecho de que, al igual que habría mostrado que los nombres pueden significar las cosas de forma incorrecta, lo mismo sucedería con los verbos. "Mas si ello es así, si es posible atribuir incorrectamente los nombres y no asignar a cada cosa lo que le corresponde, sería posible lo mismo con los verbos". En este contexto el término *rhema* parece tener un sentido más restringido y próximo al de verbo. Pero esto no cuestiona el hecho de que en este diálogo Platón no parte de la delimitación de los constituyentes de la oración, algo que no hará expresamente hasta el *Sofista*. Lo que esta mención al *rhema* estaría evidenciando es que esa distinción ya era conocida y habitual en la época (cfr. *infra* n.46).

El análisis de la *orthotes onomaton*, el tema central del diálogo, creemos que debe leerse como una indagación sobre la corrección de un tipo particular de signos: los lingüísticos, entendiendo por tales los signos con capacidad representacional, *i.e*., los signos léxicos. Si decimos que el término *onoma* en el *Crátilo* debe interpretarse en el sentido de palabra, lo hacemos para evidenciar que ha de entenderse como signo lingüístico simple, como signo vocal aislado, porque, en realidad, no será hasta que Platón aborde el tema de la combinación (*symploke*) de signos lingüísticos (de *onomata*) para constituir un enunciado o juicio (*logos*) —en el diálogo posterior el *Sofista*— cuando en su obra —y con él en la tradición occidental— aparezca por primera vez la cuestión de la clasificación de los signos lingüísticos: los distintos tipos de *onomata*, tomado el término en su valor genérico.

En el § 1.1.2. comentábamos los distintos sentidos con los que el término *logos* era usado en la tradición presocrática. Esta polisemia, aunque mitigada, no desaparece en la obra platónica, en la que en la mayor parte de las ocasiones aparece utilizado como derivado de la raíz *legein* (decir), interpretable, por tanto, como "lo dicho", como "enunciado lingüístico". Pero si en algunos momentos parece aludir con ello a la secuencia lingüística emitida, en otros se refiere al juicio o proposición significado por el enunciado lingüístico. Junto a estos significados de *logos* vinculados al hablar, sea como la expresión sea como el contenido de la emisión lingüística —sentidos lingüísticos dominantes tanto en el *Crátilo* como en el *Sofista*—, en otro diálogo, como es *Teeteto*, el término *logos* parece adquirir un sentido más próximo al de "razón" o "principio explicativo o definitorio" de algo.

En la parte final del devenir dialéctico del *Teeteto*, buscando lo propio del saber, se plantea su posible definición como "verdadera opinión acompañada de una explicación (*logos*)" (201d) y el personaje de Sócrates plantea a Teeteto la

---

Lo que hará en el *Sofista* será utilizarla y replantearla como discriminación de los constituyentes necesarios para que se dé la función asertiva del *logos*, y así dilucidar la posibilidad del hablar falso y del verdadero.

necesidad de preguntarse "¿Qué quiere decir el término explicación (*logos*)?", a lo que él mismo se responde diciendo "A mí me parece que significa una de estas tres cosas" (206c). A partir de este momento el diálogo concluye presentando esas tres formas de entender el significado de *logos*. La primera apunta a la aún vigente imbricación de lo lingüístico y lo racional ("La primera es la manifestación del pensamiento por medio del sonido (…), revelando así la opinión en la corriente vocálica como si fuera en un espejo o en el agua" 206d)[43]; la segunda interpreta el *logos* —en cuanto que explicación definitoria de algo— como un dar cuenta de sus elementos constituyentes (207a-208c); y el tercer sentido de *logos*, como explicación definitoria que desvela la razón de algo, incide en el descubrimiento del signo distintivo, de la diferencia específica de aquello que se quiere conocer, a la que aludíamos antes (cfr. *supra* p. 89).

El uso de *logos* con el sentido de definición mediante el método de la división, que conlleva encontrar lo distintivo de una especie, aparece también al principio de *Sofista* (218b-d). En este diálogo, a partir del intento por encontrar una definición de lo que es un sofista, aplicando el método de la división (*diairesis*), se establece un debate encaminado a la superación de la aporía de Parménides —relativa a la no existencia del no-ser— y su repercusión en la poderosa tradición eleática acerca de la imposibilidad de un hablar falso, concebido como discurso sobre el no-ser, sobre lo que no existe, sobre la nada, por tanto. Para ello, Platón presenta la postura tradicional del eleatismo, que sigue las sendas marcadas por Parménides, pero hace especial hincapié en el uso que de ella hacen los sofistas para sostener la imposibilidad de un discurso que enuncie un pensamiento falso (cfr. 240d-241b)[44]. Estas consecuencias indeseables —por lo que tienen de sustento de la posición según la cual no hay necesidad de elucidar un criterio sobre la verdad de lo que se dice, porque todo lo que se dice es verdad—, cuya refutación, como ya hemos dicho, es el verdadero objetivo

[43] Cfr. *infra* § 4.2, donde analizamos el pensamiento lingüístico en el estoicismo antiguo, para constatar la vigencia de esta definición de *logos* en los maestros del Pórtico.

[44] Sobre este aspecto, cfr. *supra* § 1.2.2. n.47.

dialéctico del *Crátilo*, le llevan a sostener la necesidad de "poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea" (241d).

En este discurrir buscando "la forma que corresponde al no-ser" (258d), entendido no como un no-ser absoluto —lo contrario del ser— sino como un no-ser relativo[45] —que indica lo diverso, lo diferente—, es donde surge la consideración del *logos* no como una contradicción entre el ser y el no-ser, no como la enunciación absurda de que algo es algo y al tiempo no lo es, porque es otra cosa (cfr. *supra* § 1.2.2.), sino como síntesis entre lo idéntico y lo diverso. Frente a la consideración parmenídea del ser como algo único del que sólo se puede predicar su identidad, en el *Sofista* se plantea la necesidad de que el discurso racional se construya diferenciando lo que es definitorio y esencial de algo —su Forma— de aquellas otras propiedades diversas —otras Formas que no-son las que constituyen su ser (*ousia*), pero que existen como formas diferentes dentro de una ontología concebida como pluralidad eidética— que se le puedan atribuir en cada momento particular para describir una situación o proceso.

> La aniquilación más completa de todo tipo de discurso (*logos*) consiste en separar a cada cosa de las demás, pues *el discurso se originó*, para nosotros, *por la combinación* [*symploke*] *mutua de las formas* (*Sofista* 259e; curs. mía).

Dentro de esta parte del diálogo, encaminada a esclarecer lo propio del *logos* verdadero y del *logos* falso, es donde aparece la que puede considerarse la primera clasificación de los signos lingüísticos de la que tengamos testimonio.

---

[45] "*Extr.*: Y bien: nosotros demostramos no sólo que existe lo que no es, sino que pusimos en evidencia la existencia de la forma que corresponde al no-ser. Una vez demostrada la existencia de la naturaleza de lo diferente, así como su repartición a lo largo de todas las cosas que existen —las unas en relación a las otras—, nos atrevemos a decir que cada parte suya que está opuesta a lo que es, es realmente, ella misma, lo que no es. [...] Que no se nos diga, entonces, que, cuando nos atrevemos a afirmar que el no-ser existe, hacemos alusión al contrario del ser. En efecto: respecto del contrario del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no, sea captable racionalmente o sea completamente irracional. Sobre lo que acabamos de decir [...] que los géneros se mezclan mutuamente, y que el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación lo diferente, al participar del ser, existe, pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y al ser diferente del ser, es necesariamente, y con toda evidencia, algo que no es" (*Sofista* 258d-259a).

Pero conviene señalar con claridad que lo que en ese momento Platón quiere delimitar son dos clases de lo que hasta entonces, y en el *Crátilo*, ha denominado *onoma*. Un ejemplo extremo de la vaguedad con la que se usa la terminología —que en un sentido estricto no sería tal— propia de aquel momento[46] se aprecia en el hecho de que en un mismo fragmento se emplea el término *onoma* como denominación genérica de los signos lingüísticos con capacidad para la predicación léxica ("examinemos ahora del mismo modo los nombres [*onomata*]" 261d), *ofreciendo una de las más precisas definiciones de ese concepto* ("*el género que permite exhibir el ser mediante un sonido*" 261e), y, a renglón seguido, ese mismo término pasa a ser utilizado para designar uno de los tipos concretos diferenciados. El *onoma* en ese sentido amplio, como signo fónico que expresa el ser (*ousia*), presenta dos clases:

> EXTRANJERO: Pues el género que permite exhibir el ser mediante un sonido es doble. TEETETO: ¿Cómo? EXTR.: Uno se llama nombre (*onoma*); el otro, verbo (*rhema*). TEET.: Di qué es cada uno. EXTR.: Llamamos verbo al que muestra las acciones. TEET.: Sí. EXTR. Mientras que el nombre es el signo sonoro aplicado a los autores de aquéllas (*Sofista* 261e-262a).

Esta clasificación de los signos lingüísticos que expresan el ser de algo, es decir, de las palabras en su función denominadora, sea de entidades o de acciones, no está presente en el *Crátilo*, donde el término *onoma* tiene el sentido amplio de lexema. De hecho, entre el *Crátilo* y el *Sofista* hay un cambio mucho más

[46] Nos parece en este sentido acertada —y su consideración libera de muchas falsas servidumbres— la línea de interpretación que Baratin & Desbordes apuntan (1981: 13-14) al defender que la reflexión sobre el lenguaje no sólo de Platón sino también de Aristóteles y de los estoicos ha de evaluarse atendiendo al hecho de que el análisis lingüístico, y el establecimiento de sus constituyentes básicos, no es el objetivo principal de sus aproximaciones, sino que cuando aparece lo hace a instancias de su relevancia para otros propósitos —en el caso de Platón, de índole epistemológica— para lo cual se valen de términos que ya estarían más o menos establecidos en aquella época y que serían de un uso bastante generalizado a partir de la labor de otros maestros, principalmente los *grammatistes*. Sería este factor —el que para los interlocutores de su tiempo se tratara de términos conocidos— lo que explicaría que a lo largo de la obra platónica estos términos aparezcan sin una explicitación expresa de su sentido, sino a modo de recordatorio de lo sabido; salvo cuando se recurre a alguno de ellos para dotarlo de un valor conceptual nuevo o se busca extraer consecuencias importantes de una distinción terminológica ya conocida. Éste parece ser el caso de los pasajes del *Sofista* en los que se trata la cuestión del *onoma* y el *rhema* como constituyentes necesarios para la obtención del *logos*.

importante que el meramente terminológico y que convierte el *logos* como proposición no en una mera yuxtaposición de denominaciones, tal y como en el *Crátilo* se defendía[47], sino en una predicación. Cuando asume la trascendencia de indagar en qué consiste el discurso lingüístico (*logos*) como combinación de propiedades:

> Pero, en realidad, ha llegado el momento en que debemos ponernos de acuerdo acerca de qué es el discurso (*logos*), pues si excluyéramos en absoluto su existencia, no seríamos siquiera capaces de hablar. Y lo excluiríamos si admitiésemos que no hay ningún tipo de mezcla de nada con nada (*Sofista* 260a-b),

es cuando asume la necesidad de examinar los tipos de palabras (*onomata*) para sacar a la luz que no cualquier tipo de combinación de palabras da lugar a un enunciado lingüístico[48], porque

> los nombres tomados por sí solos, y mencionados en forma continuada, no constituyen discurso alguno, ni tampoco los verbos mencionados separadamente de los nombres (*Sofista* 262a).

El análisis de las clases de signos, según qué sea lo que designen, se dirige a mostrar los requisitos imprescindibles para la construcción adecuada de un enunciado lingüístico, que pasan por la combinación de un *onoma* y un *rhema*, por la atribución a una entidad de una acción. Lo que define el *logos* ya no se entiende ahora como la mera función denominadora (*onomazein*) sino como la función enunciativa (*legein*) de un estado de las cosas[49]:

> Pone en evidencia, en ese caso, en cierto modo, cosas que fueron, que son o que serán, y no se limita a nombrarlas, sino que ofrece cierta información, gracias a la combinación de los verbos y de los nombres. Por eso decimos que él [el *logos*] no sólo nombra, sino que afirma, y para este complejo proclamamos el nombre de discurso [*logos*] (*Sofista* 262d).

---

[47] Cfr. *supra* n. 39.

[48] "*Teet.*: ¿Qué debe preguntarse acerca de los nombres? *Extr.*: Si todos se combinan mutuamente, o si ninguno lo hace, o si algunos aceptan hacerlo y otros no" (261d). "*Extr.*: No obstante, los nombres tomados por sí solos, y mencionados en forma continuada, no constituyen discurso alguno, ni tampoco los verbos mencionados separadamente de los nombres" (262a).

[49] Cfr. *infra* § 4.2. sobre la influencia de este planteamiento en la doctrina estoica.

El intento por superar la confusión presocrática entre el plano de lo ontológico, lo epistemológico y lo lingüístico conduce a Platón a formular una primera clasificación de las palabras[50] que no estaba presente en el *Crátilo*. Pero si en este ámbito podemos observar un crucial avance en el tiempo transcurrido entre los dos diálogos[51], la posición defendida acerca del papel del lenguaje como instrumento para el conocimiento se mantiene constante. Si en *Crátilo* nos encontramos con el análisis de la fiabilidad de las palabras en tanto que signos que sirven para expresar una categorización de la realidad, si allí asistimos a la evaluación de la función denominadora del lenguaje, en *Sofista* es su función asertiva, su capacidad para enunciar los distintos estados de las cosas, la que se somete a análisis como instrumento para el conocimiento.

De su análisis de los rasgos específicos del *logos* Platón extrae en el *Sofista* la delimitación de *onoma* y *rhema* como constituyentes necesarios para que una combinación de palabras sea un enunciado que diga algo. Pero lo que hasta ese momento ha planteado es la corrección lingüística del *logos*, qué es lo que hace que estemos ante un *logos*. Muy distinta es la cuestión de la corrección del *logos* como representación de la realidad y a ella pasa de inmediato en una de las últimas secciones del diálogo para estipular con claridad la diferencia entre un *logos* verdadero y uno falso.

El personaje conocido como el Extranjero, que sirve de maestro mediante cuyas intervenciones Platón hace progresar el conocimiento, precisa la necesidad de que todo discurso (*logos*) hable sobre algo, se refiera a algún aspecto de la

[50] "An historian of linguistic thought must read this passage in two ways. In its own time it was the solution to a very nasty philosophical puzzle and, since it did solve it, it was one which Plato's successors no longer had to struggle with. But it is also the source of an analysis which is basic to the Western grammatical tradition, in which a sentence consists minimally of a noun —in modern terms the subject— and a verb which, to use another later term, is predicated of it. The division between noun and verb is also the most primitive division between word classes, and it will be noted that the visitor's criterion for it was that of denotation" (Matthews 1994: 28).

[51] El *Sofista* suele datarse entre 367 y 362 a. C. Es un diálogo claramente posterior a *Crátilo*, *República* o *Fedón* y se agrupa, junto a los inmediatamente anteriores *Parménides*, *Teeteto* y el posterior el *Político*, en la tetralogía —relacionada por una cierta continuidad en la ficción y por un enfoque de revisión de posturas defendidas en diálogos anteriores— que suele denominarse como "diálogos críticos".

realidad[52], y que por tanto un enunciado lingüístico será verdadero o falso según que lo que dice se corresponda o no con lo que es aquello de lo que habla. La verdad o falsedad proviene de la correspondencia o no entre lo enunciado y lo acontecido. *El ámbito del lenguaje y el de lo ontológico se separan por fin de manera razonada*[53]. Esa distinción entre lo que se dice y aquello sobre lo que se dice —que no debe confundirse con la que se establece entre los dos constituyentes lingüísticos del discurso, porque es el *logos* como unidad nacida de la combinación entre *onoma* y *rhema* el que se erige como enunciado que se atribuye a algún ámbito de la realidad— es la que sirve de base para corroborar la postura defendida en el *Crátilo*, en relación con las palabras aisladas y su función denominadora, de que el lenguaje no es ninguna garantía de verdad, que la verdad no es algo que concierna al lenguaje, tampoco en su capacidad sintáctica para la aserción, sino que la verdad es una cuestión fáctica, cuyo conocimiento implica el conocimiento directo de las cosas, de la realidad[54].

2.2.4. PHYSIS Y NOMOS

La interpretación del sentido con el que Platón aplica la controversia entre lo natural y lo convencional al ámbito del lenguaje para dirimir su validez como instrumento para significar la realidad es el objeto principal de nuestra lectura de la obra platónica, de la que ya hemos dado alguna pista y sobre la que versarán los próximos apartados. Para llevar a cabo la valoración de tal proyección parece

---

[52] Algo que se ilustra cuando el Extranjero insta a Teeteto a que señale "sobre quién es y de qué habla" el discurso "Teeteto siéntase" y éste responde: "Es evidente que es sobre mí y de mí" (263a).

[53] "*Extr.*: Pero decimos que es necesario que cada discurso sea de un tipo determinado. (...) ¿Qué debe afirmarse acerca de la clase de cada uno?. *Teet.*: Que uno, en cierto modo, es falso, y que el otro es verdadero. *Extr.*: De ellos, el verdadero dice, acerca de ti, cómo son las cosas. (...) Y el falso dice cosas diferentes de las que son. (...) Dice, entonces, lo que no es, como si fuera" (*Sofista* 263a-b).

[54] "*Extr.*: Diciendo acerca de ti algo diferente como si fuera lo mismo, y lo que no es como si fuera, parece que, absolutamente, es a partir de una unión de este tipo de verbos y de nombres como se produce real y verdaderamente el discurso falso. (...) ¿Y qué? ¿No es evidente que el razonamiento, el pensamiento y la imaginación son todos ellos géneros que llegan a ser, en nuestras almas, tanto verdaderos como falsos? *Teet.*: ¿Cómo? *Extr.*: Lo sabrás más fácilmente si primero captas qué son estas cosas y en qué difiere cada una respecto de las otras" (*Sofista* 263d-e).

ineludible referirse, por concisamente que sea, a los distintos usos que de esos términos se hacían en la época.

El término *physis* remite con sus diversos sentidos a la cuestión sobre la que gravita desde sus inicios la filosofía griega[55]. Ya hemos mencionado en el primer capítulo cómo los orígenes del pensamiento filosófico a partir del siglo VII a. C. se pueden entender como un preguntarse por el principio (*arche*) o principios a los que remitir y con los que explicar de forma unitaria la naturaleza en su apariencia cambiante. Como ha señalado Panikkar, la cuestión del cambio, del devenir de las cosas —y dentro de ella el problema de la generación, la aparición de cosas[56]— es lo que provoca la admiración y la extrañeza que, como señalaba Aristóteles en su *Metafísica*[57], está en el principio del filosofar. Esa búsqueda del principio o principios engendradores de la naturaleza entronca por un lado con el significado originario del término *physis*, enraizado en su significado etimológico[58], como "origen, génesis" y, por otro lado, con el segundo sentido que ya en la tradición presocrática había adquirido el término, el que remite a todo lo engendrado en

[55] Cfr. "Los albores de la filosofía helénica se concentran en el problema sobre la naturaleza" (Panikkar 1972: 64); "el inicio del filosofar en Occidente empieza precisamente por la pregunta acerca de la φύσις" (*ibid*.: 68).

[56] "Que *siendo* de una manera, dejan pronto de *serlo* y en su lugar *aparecen* otras cosas que a su vez cambiarán nuevamente de...(y ahí está el problema) de ser, de forma, de algo que hace que unas cosas crezcan y otras desaparezcan y otras varíen y cambien sin dejar de ser totalmente lo que eran" (Panikkar 1972: 66).

[57] "En efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y el origen del Todo" (*Metafísica* Libro I, cap. 2, 982b).

[58] Panikkar (1972: § 1.3) pasa revista a la evolución etimológica tanto del término griego *physis* como del latino *natura*. El análisis etimológico del término griego, por un lado, incide en el significado primitivo de la raíz *φυ* vinculado con los sentidos de 'nacer, engendrar, crecer' y, por otro lado, se emparienta, siguiendo los estudios de Brugmann, con la raíz indoeuropea *bhū*, cuyo significado estaría relacionado con el verbo "ser". De este modo "ya en el sentido etimológico se encuentra inserta esta interna polaridad del concepto, que subraya por un lado el carácter esencial y al parecer estático de una cosa y por el otro el carácter dinámico y móvil de la misma" (*ibid*.: 57). En lo que se refiere al término latino *natura*, mediante el cual se traduce indefectiblemente la forma griega, proviene de *gnatus*, cuya raíz indoeuropea $^{+}g'n$ da lugar a numerosas palabras en gran número de lenguas. Los significados más primitivos de estas raíces entroncan también con la idea de 'nacimiento', de 'engendrar', o de 'filiación'.

virtud de esos principios[59]. La naturaleza será por tanto, ya desde los presocráticos, la verdadera realidad de las cosas, aquello que las distintas escuelas interpretarán de modo distinto pero que remitirá en todas ellas a lo que

> más que el orden, será el principio real de este orden que unifica las propiedades que surgen del interior de un ser; será el elemento permanente que sobrevive al devenir y que asegura, a través de la serie de nacimientos y cambios, la unidad inconmovible del ser (Panikkar 1972: 78).

El doble sentido de *physis* para referirse tanto a lo que existe en cuanto que naturaleza como a su origen hay que ponerlo también en relación con lo que comentábamos en apartados anteriores del paso de una visión teogónica a un acercamiento cosmológico, con el consiguiente proceso de secularización del conocimiento. La indagación sobre la *physis* como *substratum* primero en el que descansa la explicación de la génesis de todo lo existente irá vinculándose progresivamente al intento de encontrar una dimensión sobrenatural, en el sentido de ámbito por encima de la apariencia mudable de las cosas, que, siendo la responsable de la existencia de las cosas, garantice su identidad, su ser[60], y que cubra el hueco dejado por la pérdida de confianza en el poder agentivo de los dioses: aparece así el sentido de *physis* como Naturaleza que trasciende el terreno de las cosas particulares[61]. Esta pérdida de confianza en la garantía otorgada a los

---

[59] "La naturaleza aparece ya en un doble sentido: o bien como el principio germinal de las cosas, como aquello que el engendrante da al engendrado; o bien como el mismo ser engendrado en su totalidad. Una cosa posee φύσις por su capacidad de hacer nacer, y análogamente, el resultado de esta producción es también naturaleza" (Panikkar 1972: 70).

[60] "Así, pues, la φύσις presocrática agrupaba el conjunto de fenómenos naturales del universo, con la materia primitiva de la que aquellos surgían, contando, además, de una manera primordial, el devenir de las cosas materiales. En el fondo, éste es el problema fundamental de la cosmología: explicar el devenir de las cosas. Y también el problema conciso y concreto frente al cual se encontrará Aristóteles. Hallar aquella característica del ser que le permita ser y no ser —cambiar, moverse— sin dejar de ser. La φύσις sería responsable de una tal posibilidad" (Panikkar 1972: 78).

[61] Cfr. Joseph (1990: 2) donde, siguiendo a Cornford, señala que "*phýsis* in the sense of 'Nature in general' evolved from being a neutral denotation of things in the universe to a supernatural force responsible for the existence of things, in order to fill the void left by the ongoing loss of belief in the Olympian gods". En Joseph (2000: 35) encontramos una acertada y concisa formulación de cómo el término *physis* —que inicialmente remitía al incipiente modo de conocimiento científico que, en contraposición a la sumisión a los designios divinos, reivindicaba el descubrimiento por parte de los hombres del principio (*arche*) engendrador y unificador de lo existente— "by the 5th century, when religious thought had been banished from the philosophical

dioses como organizadores de la realidad será necesario retomarla para entender también el sentido del término *nomos* en aquel periodo.

Sólo una vez que se entiende que en aquella época el término *physis* —junto a su sentido relativo a las cosas existentes—, desarrollando su significado etimológico de "origen", pasó a significar también aquello que las explica y es su causa primera, constituyéndose en la dimensión no aparente de la realidad que ha de ser el objeto del verdadero conocimiento, puede abordarse adecuadamente el valor de la *physis* en la obra platónica.

Aun cuando a lo largo de los diálogos platónicos se encuentran usos del término muy divergentes, lo que lleva a decir a Joseph (2000: 35) que, dentro de su habitual polisemia, "yet Plato himself complicates matters by using the word *physis* inconsistently", lo cierto es que el sentido principal con el que se utiliza en el *Crátilo* entronca con esa consideración de lo natural como aquello que remite a los principios engendradores y explicativos de la aparente diversidad caótica y mudable de la realidad en tanto que accesible a nuestros sentidos. Platón, desarrollando, y llevando a la ontologización trascendente, el descubrimiento socrático del *concepto* como instrumento lógico, hace de las Ideas, de las Formas, la auténtica *physis*.

> Las ideas platónicas son la auténtica φύσις; ellas constituyen el ser inmutable frente al cambio fenoménico incesante, el objeto real del saber frente a la pluralidad de las opiniones y el fin auténtico de nuestra voluntad frente a las excitaciones extraviadas de nuestros deseos (Panikkar 1972: 88).

El hecho de que se puedan atestiguar usos equívocos del término a lo largo de su obra es consecuente tanto con el estadio histórico en el que se encuentra como con su propia consideración sobre el valor terminológico de las palabras, como ya hemos sostenido. Del mismo modo, cumple con lo esperable que sea con Aristóteles cuando se dé un paso definitivo en la sistematización de sus usos

---

'mainstream', *physis* came to be defined as the antithesis not of the divine, but of those human creations called *nomoi*. As such, its meaning was redirected toward all that was not the product of human creation —the whole 'natural' universe in both its physical and ideal dimensions".

terminológicos[62]. Pero esa equivocidad del término en la época no puede llevar a diluir el sentido predominante con el que se usa en el *Crátilo*. La reflexión sobre el carácter del lenguaje como *physis* en el *Crátilo* no atiende a su origen. No se plantea a lo largo del diálogo —ninguno de los contendientes lo formula, salvo Crátilo como último recurso, desesperado, para salvaguardar su tesis— que las palabras tengan una génesis distinta de la humana. De hecho se explicita con claridad que se trata de escrutar los nombres puestos por los hombres, no los misteriosos y ajenos nombres de los que pudieran valerse los dioses[63]. En realidad, incluso en los momentos en que el personaje de Sócrates se atiene, en el devenir de la dialéctica, a argumentar a favor de la existencia de un criterio de adecuación de los nombres fundado en la *physis*, no se deja de asumir que los nombres responden a una imposición humana (cfr. *supra* n. 15), de modo que el tema a debate es si quien llevó a cabo la imposición originaria del nombre, el *nomothetes*, lo hizo conociendo la verdadera naturaleza de lo nombrado —lo que en la doctrina platónica remite a su Idea— o si, por el contrario, se dejó llevar por las apariencias, por lo que no es su esencia (*ousia*), y por tanto su valor no va más allá del de la mera imposición convencional, desvaneciéndose su ideal capacidad reveladora de la naturaleza de lo significado.

Tampoco cabe interpretar que la argumentación sobre el carácter natural del lenguaje, en los momentos en que se rebate el convencionalismo de Hermógenes, se centre en su consideración de *physis* como mera materialidad física —otro de los sentidos presentes en la época—, ya que el carácter material del lenguaje, su

[62] "El cúmulo de cuestiones que la raíz φύσις presocrática plantea se esclarece un poco en Platón. Sin embargo, no hay todavía la interna unidad superior que luego se observará en Aristóteles, y así en sus obras se advierte un múltiple uso equívoco del término" (Panikkar 1972: 88). Sobre el modo en que Aristóteles sistematiza los sentidos de *physis* el propio trabajo de Panikkar (1972) constituye una aportación de enorme valía, puesto que esta monografía parte de una "disección" de los veinte sentidos principales con los que el concepto de *naturaleza* ha sido utilizado (cfr. *ibid*.: 23-51) y que, como él mismo señala, no son sino el desarrollo y comentario de los valores con que este concepto se usó en la tradición postaristotélica a partir de "la elaboración sistemática del concepto de φύσις del Estagirita" (*ibid*.: 95).

[63] "*Sóc*.: Si fuéramos sensatos, sí que tendríamos un procedimiento, el mejor: que nada sabemos sobre los dioses ni sobre los nombres que se dan a sí mismos —pues es evidente que ellos se dan los verdaderos nombres—" (*Crátilo* 400d).

base fónica, es sometida a análisis en la medida en que es poseedora de significación. No se discute la adecuación de los nombres entendidos como simple sonido sino la corrección de las combinaciones fónicas usadas para designar lo que las cosas son, su naturaleza eidética, *i. e.*, su *physis*.

Para entender cabalmente el sentido de *physis* en el *Crátilo* se hace necesario abordar ya el término *nomos*, que en la práctica pedagógica sofista de entonces se utilizaba como término antitético, pero cuyos orígenes semánticos no remitían a tal contraposición. Los maestros sofistas en sus enseñanzas de retórica, con vistas al adiestramiento en las técnicas de la persuasión, se valían habitualmente de la técnica consistente en pedir a sus alumnos que argumentaran con idéntica convicción las dos posibles alternativas en relación con una controversia. En la práctica de esta técnica pedagógica para el dominio de las capacidades persuasivas de la oratoria con mucha frecuencia era la dicotomía *physis* vs. *nomos* la que servía de punto de partida. En el desarrollo del proceso de enseñanza sofista sería muy socorrida la argumentación antitética de que "todo es *physis*" o "todo es *nomos*". Este tipo de recurso a la distinción entre lo natural y lo convencional habría contribuido de forma especialmente reseñable a que lo que eran dos conceptos distintos, pero con vínculos comunes en su origen, acabaran convirtiéndose en arquetipo de dicotomía de términos antitéticos. Uno de los ámbitos en los que con mayor profusión se aplicó esta confrontación argumentativa fue el de las leyes[64].

[64]. Una de las disputas articuladas en torno a la dicotomía *physis* / *nomos* que adquiriría más relevancia e influencia en la época, y que acarrearía a los sofistas la pertinaz confrontación de filósofos como Platón, giraba en torno a los fundamentos de la Ley. La tesis de quienes sustentaban la opción *physis* era que las leyes con las que se gobiernan los hombres tienen un origen natural y, por tanto, son una proyección de la naturaleza, lo que las hace perfectas y eternas. Los defensores de la postura contraria (*nomos*) argumentaban que las leyes son creaciones humanas diseñadas de acuerdo con las características de cada momento histórico para reprimir los instintos naturales —tendentes a la imposición de la voluntad de los fuertes sobre los débiles— y, de esa forma, salvaguardar la vida en la ciudad. Un cuadro sinóptico —breve pero con la claridad habitual de ese trabajo— acerca del papel de esta dicotomía en la Grecia platónica y su proyección sobre distintos ámbitos (el de la política, el de la ética o la religión) puede encontrarse en Law (2003: 21).

En realidad, originariamente el término *nomos* era un derivado del verbo *nemo*, que significaba algo así como 'distribuir, repartir', relacionado con los términos *nome* 'pasto' y *nomós* 'distrito, domicilio'[65]. Lo que resulta especialmente relevante para entender la evolución en el significado de este término a partir de su sentido original es que inicialmente con *nomos* se aludía 'a lo que era asignado a algo o alguien en su debida proporción' y, como recuerda Joseph, "in the early period it was assumed that such allotments were made by the gods, in accordance with nature (*physis*)" (Joseph 2000: 14), por lo que "as late as the early fifth century *phýsis* and *nomos* were seen as complementary rather than opposing forces: human conventions should be rooted in nature to the extent this was possible" (Joseph 1990: 2)[66].

La concepción antagónica entre *nomos* y *physis* sólo se desarrollará, hasta convertirse en un cliché, conforme se va extendiendo progresivamente el proceso de secularización del pensamiento. Será a mediados del siglo V a. C. cuando irá extendiéndose la postura que dejará de ver en la *naturaleza* y en la *ley* dos modos complementarios de intervención indirecta de los dioses y el término *physis* irá circunscribiendo su anterior variedad de sentidos a la referencia a aquello que, sustituyendo a la causación divina, se erige en principio explicativo de lo que es como algo inmutable. Al tiempo, en ese mismo contexto histórico, el término *nomos* irá restringiendo su uso a la designación de lo que siendo puramente humano, artificial, es mudable y arbitrario, ya que no responde a ningún principio engendrador. Éste es el sentido con el que creemos que debe interpretarse la dicotomía *physis* / *nomos* en la proyección a los territorios del lenguaje que Platón lleva a cabo en el *Crátilo*.

---

[65] Sobre los orígenes del término y sus primeros sentidos, cfr. Joseph (1990: 2-5), Joseph (2000: 14-15) y Panikkar (1972: 80-82).

[66] Panikkar (1972: 80-82) ilustra cómo ya en el pensamiento presocrático convive la polaridad entre la *physis* y el *nomos*, entendida como un contraste entre la realidad auténtica y oculta de las cosas (*physis*) frente a las falsas atribuciones llevadas a cabo por los hombres a partir de su apariencia fenoménica (*nomos*) —en Anaxágoras o Parménides, por ejemplo—, junto al acercamiento integrador por parte de Heráclito con su concepción del *nomos* como ley divina en el que se sustenta la *physis*.

El lenguaje se podrá remitir a la esfera de lo natural, *physis*, si en su papel de vehículo de transmisión de contenidos sobre la realidad subyace algún principio de funcionamiento que, más allá de su carácter humano, permita entroncarlo con los que rigen la verdadera naturaleza de esa realidad que significa. La opción naturalista sólo podrá defenderse si es posible dar cuenta de unos principios explicativos del nombrar en consonancia con aquellos en los que descansa la verdadera naturaleza de las cosas. Y es sabido que para Platón las cosas son, pues ésa es su verdadera naturaleza, en la medida en que participan de los atributos del mundo de las Ideas, donde radican las Formas puras y atemporales hacia las que ha de dirigirse nuestro conocimiento.

Proyectando sobre el ámbito de los signos lingüísticos la concepción platónica de la naturaleza y de las Ideas, es necesario señalar con precisión que —al igual que en el conocimiento de lo que nos rodea lo que importa es sacar a la luz, por encima de su apariencia cambiante, la Idea de la que participa— sólo si es posible atestiguar que nuestras palabras participan de la Idea del significar, sólo si los nombres en verdad son signos que cumplen con la función que determina la *ousia* de lo que es nombrar —representar por medio de sonidos lo que las cosas son—, *sólo bajo esas condiciones podrá sustentarse la tesis naturalista del lenguaje*.

Por el contrario, si la capacidad comunicativa del lenguaje, que en el *Crátilo* nunca es puesta en duda, no descansa más que en la adecuación a los intereses y propósitos de quienes lo usan, acomodando su carga significativa no a la representación de lo que explica el ser permanente y objetivo de lo designado sino a la eficacia en la transmisión del modo subjetivo, y variable, de ver las cosas por parte de los interlocutores, en ese caso el lenguaje habrá de ser remitido a la esfera del *nomos*. Pero no en el sentido de que sea algo derivado del acuerdo entre los hombres, porque, insistimos, también en la prospección de los orígenes de un lenguaje ideal, por adecuarse a la *physis*, se parte de una imposición (*thesei*) humana. Lo que llevará a sostener el carácter no-natural del lenguaje, su fundamento en el *nomos*, obedece a que los hombres a la hora de dotarse de

signos con los que nombrar el mundo no han subordinado el modo de constituir su expresión a una técnica que responda a las necesidades derivadas de reflejar la naturaleza de lo nombrado, siempre idéntica —lo que exigiría, en primera instancia, adentrarse en el conocimiento profundo de esta naturaleza eidética—, sino que se han dejado llevar por motivaciones estrictamente circunscritas a la apariencia más material del hablar, su dimensión fónica. Sólo así se puede entender el carácter de constante variación, no sólo diacrónica, en el modo de llamar a las cosas (cfr. *supra* p. 73). Porque ese carácter mudable no responde a la búsqueda de nombres más adecuados al propósito de convertir el lenguaje en instrumento válido para el conocimiento sino a motivaciones derivadas de la eufonía, la economía articulatoria o la búsqueda de efectos estilísticos:

> *Sóc.*: ¡Bendito Hermógenes! ¿No sabes que los primeros nombres que se impusieron están ya sepultados, merced a la ornamentación y al tiempo, por los que quieren vestirlos de tragedia añadiendo y quitando letras por eufonía y retorciéndolos por todas partes (*Crát.* 414c)

Y todas ellas son motivaciones ajenas a la naturaleza de las cosas y a la Idea misma del nombrar, porque responden a condicionamientos internos del propio sistema de expresión fónica con vistas a la eficacia, facilidad y supuesta armonía en su uso comunicativo antes que a su corrección designativa.

> *Sóc.*: Pues tal es, creo yo, lo que hacen quienes no se ocupan de la verdad y sí de hacer figuras con la boca. Hasta el punto de que, a costa de introducir numerosas adiciones, terminan por conseguir que nadie comprenda lo que significa el nombre (*Crát.* 414d).

No se trata pues de discutir que el lenguaje se basa en el *nomos*, entendido como acuerdo entre los hombres, porque, sea cual sea su capacidad para designar adecuadamente lo que nos rodea, su función comunicativa no se podrá dar si ese vínculo semántico no es conocido y compartido por los otros. Al argüir acerca del posible fundamento de las palabras en el *nomos* en realidad se está remitiendo al sentido que —como comentábamos antes— el término habría ido adquiriendo en ese período de secularización del pensamiento: lo que dentro de lo puramente

humano es mudable y arbitrario, porque no responde a ningún principio engendrador, a ninguna naturaleza. Vemos así que la consideración de la arbitrariedad del signo lingüístico —en un sentido similar al que cabe dar a la formulación saussureana de que su imposición convencional no obedece a ningún criterio configurador externo al propio código— ya estaría presente de algún modo en la reflexión platónica mediante el recurso a la opción *nomos* de la disputa vigente en su tiempo.

2.2.5. LA DIVERSIDAD TERMINOLÓGICA EN LA OPCIÓN NO NATURALISTA

Antes de concluir este apartado queremos aludir a las distintas voces que a lo largo del *Crátilo* se utilizan para referirse a ese estatus no natural de las palabras. Mucho más que la cuestión estrictamente centrada en los términos nos interesa tomar partido en la discusión académica que, en relación con el trabajo de Coseriu (1967), ha planteado Joseph (1990) acerca del uso de *nomos* por parte de Platón frente a su ausencia en la formulación aristotélica, con las consecuencias que se puedan extraer para la interpretación de las posibles diferencias en las posturas defendidas a este respecto por los dos grandes filósofos griegos.

Coseriu (1967) en un trabajo clásico —y fundamental para acercarse a la historia del concepto de la arbitrariedad del signo lingüístico— orientado a poner en evidencia la falta de justificación histórica de la lectura llevada a cabo por aquellos saussureanos que, confundiendo la historiografía con la hagiografía, han defendido que Saussure es responsable de una formulación novedosa del principio de la arbitrariedad del signo lingüístico[67], señala y comenta algunas etapas fundamentales en el desarrollo histórico de este concepto. Para ello sitúa en

[67] Unas líneas de este trabajo que reflejan con claridad el propósito de denuncia de una falacia historiográfica ampliamente extendida son las siguientes, que ponen la postura de Mounin, y algunas de sus expresiones, en el centro de la diana: “Por esta razón se puede suponer que el convencimiento de que la idea de lo «arbitraire du signe» es una «notion moderne» se funda más bien en una opinión moderna (y, afortunadamente, no general), la cual, a su vez, depende del insuficiente conocimiento de la historia de la lingüística en nuestra época, y que la verdadera «illusion d’optique» en la historia de la lingüística reside más bien en ver precursores en tardíos continuadores” (Coseriu 1967: 21).

Aristóteles, y en su propuesta de que las palabras significan *kata syntheken*, el "punto inicial de la teoría de lo arbitrario" (*ibid*.: 22), lo que le lleva a "recorrer ahora el camino inverso, desde Aristóteles hasta la historia posterior de esta teoría" (*ibid*.). Para justificar esa perspectiva el maestro rumano defiende que la propuesta aristotélica no puede interpretarse equiparándola con el debate presocrático y platónico entre *physis* y *nomos*. El hecho de que Aristóteles no recurra al término más habitual hasta entonces, *nomos*, junto con su valoración, de carácter filológico, del uso de la construcción "*kata* + acusativo", en lugar de un dativo, son los argumentos principales en los que basa (cfr. *ibid*.: 22-24) su consideración de que con Aristóteles estamos ante la primera formulación de la cuestión de la arbitrariedad en términos no causales, genéticos, sino de funcionamiento de los signos, ya que serían "indicio de que quería decir algo diferente" (*ibid*.: 23):

> Aristóteles no plantea el problema preplatónico de la «rectitud de los nombres», es decir, el problema ontológico de la correspondencia entre los nombres (= sonidos) y la realidad extralingüística, sino el problema lógico de la función de los signos. Además, y es lo más importante, el planteamiento aristotélico es puramente «fenomenológico», o sea, descriptivo-funcional, y no genético: concierne al cómo pancrónico del significar, no al nacimiento de las palabras; dicho de otro modo: al funcionamiento, no al origen del signo (*ibid*.: 23-24).

Atendiendo a algunas de las claves que para nuestra lectura del *Crátilo* hemos señalado ya, y con vistas a ofrecer una modesta contribución a ese loable propósito que guía el trabajo de Coseriu de desenmarañar el entuerto aún vigente que rodea el mito de la modernidad de la propuesta saussureana[68] —algo que lejos

[68] Una ilustración paródica, pero altamente significativa, de la confusión aun reinante acerca del carácter natural o convencional del lenguaje y de la remisión a la figura de Saussure como responsable de haber dado respuesta definitiva a la vieja disputa puede verse en la simulación de una conversación —que nos suena verosímil— con un ficticio lingüista ("Professor Strawperson") con la que Joseph comienza su apasionante y apasionado libro de 2000. Por medio de ese juego Joseph (2000: 1-2) busca provocar al lector haciéndole constatar que si bien el "eminente profesor" aduce con displicencia que ya Saussure habría demostrado el carácter convencional de las lenguas como se recoge en cualquier manual —en realidad este ficticio paradigma de célebre lingüista actual lo llama "Chaussure": broma con la que se da testimonio de la lamentable, y habitual, ausencia de un conocimiento directo de las fuentes que se presentan como autoridad en la

de alumbrarla oscurece la valoración de su pensamiento—, parece necesario resaltar que, si bien las palabras que acabamos de citar de Coseriu dan cuenta acertadamente de la superación de la dicotomía *physis* / *nomos* tal y como se planteaba en el pensamiento presocrático —que él certeramente cataloga de "preplatónico"—, gran parte de esta superación se encuentra ya atestiguada en la obra platónica. De forma llamativa —aunque aceptable dentro del carácter asumido de reconstrucción fragmentaria que no exhaustiva de la historia del concepto— las referencias que Coseriu hace a la aportación platónica son tangenciales y conducentes a incluirlo sin más en la tradición previa superada con Aristóteles. Más allá de alguna alusión a que la fórmula aristolélica *kata syntheken* no puede verse "como equivalente a los conceptos *ἔθει* y *νόμῳ* discutidos por Platón" (*ibid*.: 22) —lo que refuerza esa visión de cambio conceptual—, las únicas referencias específicas al uso terminológico y conceptual de Platón las encontramos en dos notas a pie de página (*ibid*.: n. 11, n. 11bis) que lo que hacen es diluir la supuesta novedad conceptual y terminológica del acercamiento aristotélico.

En la primera de ellas se apunta que en el *Crátilo* Platón "elimina" la tesis del *nomos* y de la *physis*, porque "el auténtico resultado de este diálogo" sería que "el problema del lenguaje no puede ser planteado desde el punto de vista causal". De esta forma, aunque veladamente, se reconoce que una de las grandes aportaciones atribuidas a Aristóteles —la del abandono del planteamiento en términos de origen— se encuentra ya en su maestro Platón. Respecto de la otra novedad que se le atribuye en lo conceptual —la de una perspectiva centrada en el funcionamiento en vez de en el origen—, hemos hecho ya algunas observaciones

---

que se apoyan presupuestos teóricos de tanto calado—, sin embargo, muchas de sus siguientes respuestas, que ejemplifican algunas de las líneas maestras de la lingüística actual, están lejos de corroborar tal concepción del lenguaje, ya que evidencian la búsqueda de lo universal, de lo regular, de lo no-marcado..., es decir, la discriminación de lo que en las lenguas responde a algún tipo de principio, de regla....: *lo natural*, sea de carácter biológico, psicológico, comunicativo o social, frente a los aspectos realmente arbitrarios, no motivados, del hablar. De esta forma burlesca Joseph nos sitúa ante una de las tesis fundamentales con las que articula su trabajo acerca de estos conceptos.

que permiten defender que el acercamiento al problema de los fundamentos de los signos del lenguaje en Platón adelanta un enfoque orientado a enjuiciar la técnica "pancrónica" del significar de las palabras. En el *Crátilo* hay indicios claros de la toma de conciencia de la función semántica de los nombres, de la separación entre los planos ontológico y lingüístico. Las palabras son vistas no como reflejos o etiquetas que reproducen lo nombrado, sino como instrumentos que cumplen la función de representar lo que nos rodea y de mostrar, de comunicar, a los otros ese modo de organización conceptual. La evaluación de los procedimientos con que se lleva a cabo esa función crucial es lo que ya Platón habría pretendido someter a análisis.

La segunda de las notas —cuya numeración (11bis), como apunta Joseph (1990: 10 n.6), parece revelar que se trata de un añadido posterior en la revisión del trabajo— nos mete de lleno en el terreno estrictamente terminológico, que es la línea escogida por Joseph (1990) para cuestionar la novedad atribuida a Aristóteles a este respecto[69]. Si una de las líneas maestras del trabajo de Coseriu es defender lo que de novedad terminológica hay por parte de Aristóteles en su uso de *syntheke*, en la nota 11bis reconoce, sin embargo, que el término *xyntheke* aparecía ya en el *Crátilo* de Platón, "pero con el significado de «acuerdo», «convenio»", sin precisar, en absoluto, las posibles explicaciones de esta supuesta diferencia en su uso.

Joseph (1990) centra su atención en mostrar —dentro de su estudio de la evolución de los términos alrededor de los cuales se planteó el debate *physis* / *nomos* en el mundo griego— que el término griego *nomos* —inicialmente empleado para aludir de manera genérica a lo acostumbrado, a lo convencional— habría experimentado a lo largo del siglo V a. C. un proceso de cambio semántico que condujo a una especialización —ya firmemente asentada a finales de ese siglo— en un sentido político-legal. El término *nomos* habría pasado a usarse

[69] "In this paper I shall attempt to disprove the claim that we can know that Aristotle deliberately intended to signal conceptual change, and shall show instead that Aristotle's view may embody just the sort of continuity with the past that Coseriu denies" (Joseph 1990: 1).

preferentemente para referir de forma específica las leyes que los hombres se daban para regir su vida social: un cambio semántico que habría propiciado "the abandonment of *nomos* as a possible operating principle in philosophical speculation about language" (*ibid*.: 6).

El *Crátilo* platónico, escrito en los primeros años del siglo IV a. C., se inserta en ese período en que el término *nomos*, que los sofistas habían convertido en la antítesis de *physis*, había ido adquiriendo un significado más específico que lo vinculaba a las normas legales. Este factor conllevaría no sólo que aquello que era catalogado como *nomos* se entendiera como resultado de un proceso de creación humana llevado a cabo por el legislador (*nomothetes*) dentro de un ámbito democrático, sino que se percibiera como resultado de un proceso encaminado a limitar los instintos naturales: es decir, la ley, el *nomos*, como lo contrario de lo natural. Según Joseph (1990: 5-7) esto explicaría que ya en el *Crátilo* el término *nomos* deje de ser la alternativa preferente para su contraposición con *physis* cuando se trata de proyectar esta dicotomía sobre el lenguaje. A lo largo del *Crátilo*, en los fragmentos en que se expone la postura contraria a la opción naturalista, son varios los términos que entran en juego. Junto a los ya mencionados *nomos*, *syntheke*, y sus derivados, se recurre a otros como *homologia*, *ethos* o *kata doxan*.

Son dos, fundamentalmente, los pasajes del *Crátilo* en los que aparecen distintas voces para aludir a la alternativa no naturalista. Por un lado, en la exposición inicial de su postura (384c-d), Hermógenes utiliza como si fueran sinónimos, en primera instancia, los términos *xyntheke* y *homologia* y, poco después, los términos *nomos* y *ethos*. Por otro lado, en la parte final del diálogo, cuando el personaje de Sócrates lleva a Crátilo a asumir que, al margen de la adecuación imitativa que pueda tener una palabra, usándola nos entendemos, en ese momento es el personaje de Sócrates quien recupera los términos presentes en la formulación anterior de Hermógenes, intentando mostrar sus vínculos de semejanza conceptual (434e-435b). Mientras que el empleo de esa diversidad de palabras por parte de Hermógenes podría ser visto como un síntoma de la

debilidad de su propuesta (cfr. Calvo 1983: 351), el que esa variabilidad terminológica reaparezca en boca de Sócrates en uno de los pasajes conclusivos del diálogo justifica la pertinencia de buscarle un sentido, como han hecho muchos autores.

En esa línea vamos a destacar las interpretaciones de Joseph (2000: 18-21, 73-75) y de Di Cesare (1980: 100, 146-147). El primero de ellos hace una valoración que enfatiza la dimensión política de la postura platónica. El término *ethos* tendría un significado general de "costumbre" o "hábito" que podría interpretarse en un sentido individual. Por ese motivo, para remarcar el valor que quería darle a su sinónimo *nomos*, intentaría especificar su dimensión política y social acompañándolo de dos términos como *xyntheke* (contrato) y *homologia* (acuerdo) con una clara significación de carácter legal. Estos dos términos ilustrarían el carácter de costumbre no establecida individualmente sino sancionada social y políticamente, dentro de la *polis* (385a): sentido con el que debería entenderse el carácter convencional (*nomos*) del lenguaje (Joseph 2000: 19).

Di Cesare lleva a cabo una lectura de estas distintas voces que parte de una premisa en alguna medida diferente. Para ella en el *Crátilo* hay un cambio terminológico de gran importancia que guarda relación con el valor que Platón daba a los términos *nomos* y *nomothetes*, que no serían utilizados con los sentidos de 'ley' y 'legislador' propios de la teoría convencionalista de la época sino que adquirirían un significado más próximo al de "lo instituido históricamente, por tradición"[70]. A partir de esta premisa el empleo de términos como *ethos*, *nomos*, *syntheke* y *homologia* contribuiría "al fine di sottolineare la fondamentale

[70] "Se il linguaggio è *nómōi*, sarà il *nomothétes* colui che con arte ha denominato le cose. Ma il *nomothétes* non è il legislatore, né il *nomos* ha significato di 'legge'. Si ha nel *Cratilo* un vero e proprio mutamento terminologico di non poca importanza: in effeti il nomoteta non è altro che colui che con arte, con abilità, che non a tutti appartiene, ha nominato per primo le cose. Il suo uso linguistico è stato accetato dagli altri e pertanto egli ha inaugurato il 'costume' e la 'tradizione'. È in questo senso infatti che debe essere inteso il termine *nomos* nel dialogo platónico, con un significato dunque ben diverso da quello che esso aveva in coloro che sostenevano la teoria convenzionalistica (1980: 100). "Per questo si parlerà di istituzionalità, non più di convenzionalità" (*ibid*.: n. 26).

differenza tra la sua concezione del linguaggio e quella dei convenzionalisti rappresentati da Ermogene" (*ibid*.: 146). *Ethos* y *nomos* serían términos muy semejantes, con un significado de 'costumbre' que debía ser entendido como 'uso instituido por la tradición'. El empleo del término *syntheke* —con su significado de 'pacto', acuerdo'— reforzaría, sin embargo, la adecuada interpretación del carácter convencional de la función semiótica del lenguaje, dejando completamente fuera cualquier posible consideración que lo asociara con lo arbitrario, en el sentido de lo fortuito, lo que está a expensas de la voluntad individual. El recurso por parte de Platón al término *homologia* tendría, por otro lado, el propósito de establecer un pequeño matiz diferenciador dentro del ámbito de lo acordado al que remitiría al igual que *syntheke*. Se trataría de diferenciar entre aquellos conocimientos compartidos en una comunidad a partir de las experiencias precedentes —lo que en la semiótica sería la base de los síntomas—, frente a aquellos usos instituidos de interpretación en los que se reconoce la intencionalidad del vínculo semiótico: territorio donde Platón querría situar la significación lingüística (*ibid*.: 146-147).

En relación con este punto concreto de la diversidad terminológica dentro de la opción convencionalista —dado que las valoraciones de los matices subyacentes en las distintas voces no son totalmente coincidentes[71] y que, a causa de lo fragmentario de las fuentes textuales directas conservadas, resulta imposible fundamentarlas en un aparato crítico concluyente— vamos a finalizar este apartado incidiendo en que si Platón recurre a distintos términos para referirse a su idea de que las palabras no son naturales, porque no participan de ningún principio que justifique de forma objetiva y fija el modo de cumplir con su función —en el nombrar no hay ninguna técnica que lo haga acorde a lo que sería lo propio, la naturaleza ideal del nombrar—, esto no hace sino confirmar lo que apuntábamos antes: el escepticismo platónico, no sólo especulativo sino también práctico, acerca de que las palabras puedan ser un instrumento fiable para acceder

[71] Por ejemplo, Lorenz & Mittelstrass (1967: 11) interpretan *ethos* como "social habit" y *syntheke* como "explicit agreement".

de forma precisa a aquello que pretenden significar; su escepticismo acerca de la posibilidad de que el lenguaje humano esté capacitado para funcionar como *logos* epistémico, como lenguaje para el conocimiento científico; porque difícilmente las palabras, cuya capacidad significativa depende del uso que se les dé, pueden funcionar al modo de la terminología. En esto Platón sí que difiere de Aristóteles. Otra cosa muy distinta es que esta discrepancia provenga de una forma diferente de entender los fundamentos de la significación lingüística (cfr. *infra* § 3.2.2, § 3.2.3.).

En relación con la crítica de Joseph (1990) a la postura defendida en Coseriu (1967) creemos razonable la hipótesis defendida por Joseph de que la tendencia en aquella época a una especialización semántica del término *nomos* puede ser un factor que ayude a entender la variabilidad terminológica presente en el *Crátilo* —dentro de una lectura más amplia, como la que hemos defendido en este apartado, acerca de la imprecisión terminológica como un reflejo del trasfondo del pensamiento platónico sobre el lenguaje— y la ausencia de ese término en Aristóteles. Pero, dejando a un lado las disquisiciones terminológicas, lo que realmente nos parece relevante, en relación con el grado de continuidad o de ruptura que habría entre los dos maestros de la Atenas clásica sobre los fundamentos de la significación lingüística, es reivindicar ya con énfasis que en Aristóteles no vamos a encontrar un cambio profundo en la manera de entender el carácter de los signos lingüísticos. Como intentaremos precisar en el siguiente capítulo, la obra aristotélica representa un giro, de enorme trascendencia en la tradición occidental, respecto de la actitud acerca de las posibilidades de que el lenguaje humano pueda ser sometido a una regimentación que haga viable su uso como mecanismo fiable para expresar el conocimiento de la realidad de forma verificable. Pero *este paso del escepticismo platónico al optimismo epistemológico de Aristóteles* no descansa en un cambio en la forma de entender las bases del funcionamiento semiótico de las palabras.

2.3. EL DESARROLLO DIALÉCTICO EN EL *CRÁTILO*

2.3.1. LA ASIMETRÍA APARENTE Y LA ASIMETRÍA REAL DEL *CRÁTILO*

El *Crátilo* platónico ha sido entendido a lo largo de los siglos de muy diferentes maneras. Si bien en la actualidad son claramente predominantes las lecturas que resaltan lo que en este diálogo hay de refutación y superación de la habitual proyección al lenguaje de la controversia *physis* / *nomos* en términos de origen, lo cierto es que han sido frecuentes las interpretaciones que han pretendido colocar a Platón en alguno de esos dos bandos, básicamente en el de los naturalistas.

La exégesis del *Crátilo* más extendida en la antigüedad desde los estoicos, y algunos neoplatónicos, es la que sostiene que en este diálogo se defiende que "los nombres son exactos por naturaleza porque reflejan, a través de la mímesis, la cosa nombrada. […] Todos los elementos de la lengua, desde las unidades mínimas que son los sonidos hasta el discurso completo poseen una relación natural ininterrumpida con lo significado. Esta relación es el fundamento de la etimología, practicada con una profusión hasta entonces desconocida" (Ritoré Ponce 1992: 64)[72]. Esta lectura ha llegado casi como tópico hasta el renacimiento —perviviendo de alguna forma en el siglo XX, cfr. *supra* acerca de Coseriu (1967)— y ha favorecido la contraposición entre las posturas defendidas por Platón y Aristóteles, de modo que el primero ha sido presentado como autoridad en la que apoyar el carácter natural del lenguaje, mientras que sería Aristóteles quien habría enfatizado su base convencional (cfr., por ejemplo, la *Minerva* del Brocense[73]). Incluso dentro de los análisis de la obra platónica llevados a cabo en

[72] Cfr. *infra* § 3.2.2.1. n. 19 y cfr. Ritoré Ponce (1992: § II), donde se hace una brillante síntesis de las diversas posturas adoptadas en los siglos posteriores en relación con la controversia entre el carácter natural o convencional del lenguaje planteada en el *Crátilo*. Acerca de la influyente interpretación de los estoicos señala: "No debe perderse de vista jamás que, a pesar de la continuidad de la tradición del *Crátilo* en el naturalismo estoico, de hecho no es la auténtica doctrina platónica la que pervive, sino más bien algo más próximo al naturalismo radical del Crátilo heracliteano, para el que el nombre, es decir, la etimología, es un camino seguro de acceso directo a la realidad nombrada, lo que implica la interpretación literal de toda la sección etimológica del *Crátilo*" (*ibid*.: 66).

[73] El Brocense da testimonio en su *Minerva* de esta lectura tradicional, ampliamente extendida, según la cual Platón en el *Crátilo* abogaría por el carácter natural de las lenguas, mientras que sería

el siglo XX por autores con sobrada solvencia académica pueden encontrarse intentos de elucidación de este diálogo en términos de defensa por parte de Platón de la tesis natural[74].

Aun cuando a nuestro entender estas propuestas interpretativas resultan sorprendentes y causan la perplejidad y extrañeza propia de quien tiene la sensación de que no pueden referirse al mismo texto que uno ha leído[75], resulta necesario argumentar tal confusión, explicitar los mecanismos interpretativos que pueden estar detrás de tal disparidad en las reconstrucciones del pensamiento platónico. En ese sentido mencionábamos antes algunas características del propio texto a las que Kahn (1986) aludía para justificar la tradicional dificultad para entender lo que él llama la "tesis negativa" del *Crátilo* (cfr. *supra* n. 20). En esa misma dirección es necesario recoger la evidente falta de simetría entre sus dos grandes partes[76].

Aristóteles quien habría formulado la tesis convencionalista sobre los signos lingüísticos. Sánchez de las Brozas, que está más próximo a la postura naturalista atribuida a Platón —sobre todo por lo que tiene de acorde con el mito bíblico del *Génesis*—, presenta, sin embargo, la teoría aristotélica como no expresamente confrontada con la platónica. Cfr. *Minerva*, Liber I, cap. I, pp. 40-41: "Así pues, quienes pusieron por primera vez nombres a las cosas, es probable que lo hicieran deliberadamente; y esto, pienso yo, es lo que entendió Aristóteles, cuando dijo que el significado de las palabras es convencional [quum dixit ad placitum nomina significare]. Yo ciertamente afirmaría con Platón que los nombres y las palabras aluden a la naturaleza de las cosas [Nomina certe et uerba rerum naturam significare] (…). Como leemos en el Génesis: «Así pues, el Señor Dios, creados todos los seres (…)». Está claro, pues, que en aquella primera lengua, cualquiera que fuera, los nombres tomaron su etimología de la propia naturaleza de las cosas" y cfr. *Minerva*, Liber IV, *Unius uocis unica est significatio*: "Si las palabras —como dice Platón en el Cratilo, Aulo Gelio, en el libro 10, cap. 4, y como demuestran constantemente las Sagradas Escrituras— tienen un significado por naturaleza, ¿cómo es posible, pregunto, que con la misma y única palabra se nombren distintas naturalezas? Pero si, como quiere Aristóteles —*el cual, si se le interpreta bien, no polemiza con Platón*— su significado les viene por convención [ex instituto] —por 'convención' quiero decir la voluntad de los hombres inteligentes que, tras comprobar la naturaleza de las cosas, suelen ponerles nombre—, deberíamos considerar demente y loco al que ordenase designar con una sola palabra a la mesa y al libro" (pp. 608-609; curs. mía).

[74] Acerca de la disparidad de lecturas globales que se han hecho del *Crátilo* cfr. Joseph (2000: 7-10). Sobre las interpretaciones del *Crátilo* en clave de defensa de la opción natural o convencional *vid*. Weingartner (1970: 17), Clerico (1992: 350-52) y Baxter (1992: 22-29, 38-48).

[75] Como dice Clerico (1992: 352): "Etrangement, par un raccourci que la lecture 'de première main' du dialogue ne devrait pas autoriser, ce qu'a retenu la tradition ultérieure, c'est malgré tout l'idée que Platon verrait avec faveur la thèse 'mimétique' ou 'physicaliste' du langage".

[76] Clerico (1992: 350-353) apunta una valoración de la "asymétrie réelle dans l'économie du dialogue" (*ibid*.: 350) en términos similares a los que aquí vamos a proponer y la añade a otros factores que, en línea con la interpretación de Kahn (1986), pueden ayudar a explicar esa tradición

El intento de refutación de la tesis convencionalista defendida por Hermógenes constituye en apariencia la parte más extensa del diálogo. Para muchos esto atestiguaría el intencionado esfuerzo platónico de encontrar sustento dialéctico a la opción contraria, la natural. Desde esta perspectiva, en la parte mucho más breve de debate con Crátilo, en la que se ponen en cuestión los argumentos previos a favor de la tesis natural, se trataría únicamente de evidenciar que los usos reales que los hombres dan a sus palabras no siempre respetan su fundamento de representación natural de la realidad.

En nuestra opinión, sin embargo, esta asimetría real en la estructuración del diálogo[77] no debe entenderse en ese sentido que, como apunta Clerico (1992: 350), "la tradition ultérieure ne fera qu'accentuer", según el cual, y de un modo simplista, dado que Platón dedica más atención a discutir con Hermógenes, de ello se puede colegir que ésa es la opción que le interesa rebatir. En realidad, y en consonancia con la lectura que de esta asimetría ha hecho un autor como Weingartner (1970), la comprensión global del discurrir acerca de los signos lingüísticos en esta obra nos sitúa ante la constatación de que la tesis convencionalista nunca es puesta en duda, al menos en lo que atiende a la función comunicativa de las palabras: al margen de cuál sea la valoración que merezca su capacidad para representar correctamente la realidad —verdadero tema a debate en el diálogo—, nunca se cuestiona que entendemos lo que significan en virtud de su carácter compartido. Como apunta Weingartner (*ibid*: 10) la disputa con Hermógenes en ningún momento supone un ataque contra un "conventional conventionalism", sino el rechazo y la ridiculización de lo que podría verse como un convencionalismo no convencional sino puramente individual, idiolectal. Las únicas impugnaciones que podemos encontrar de la postura que asume el carácter

"qui veut ignorer les données littérales pour faire en dernier recours de Platon un cratylien" (*ibid*.: 352).

[77] Desde 384d hasta 428b el discurso dialéctico se restringe al debate con Hermógenes sin que Crátilo aparezca ni siquiera, apenas, de forma indirecta. La contienda dialéctica con éste último se limita al pasaje que va de 428b al final (440e).

de *nomos* del lenguaje van dirigidas exclusivamente contra su interpretación en términos de arbitrariedad caprichosa y subjetiva.

Si uno no se deja engañar por aproximaciones meramente superficiales, y aparentemente dicotómicas, y se mete en el debate de ideas en el que adquieren sentido cada una de las afirmaciones aisladas, no es difícil comprender que lo que se pone en solfa al criticar la débil tesis de Hermógenes no es el convencionalismo del lenguaje, sino lo que en ella hay de reflejo del pensamiento sofista. La verdadera asimetría estructural del diálogo responde a que ni siquiera en los pasajes en que el personaje de Sócrates hace suya la tesis natural para hacer avanzar su crítica y revisión, ni siquiera en esos momentos se discute el origen convencional del lenguaje y su funcionamiento en base a una tradición compartida, como ya hemos señalado. La asimetría se deriva precisamente de que la mayor parte del diálogo está dedicada a analizar la defensa del carácter natural del lenguaje, porque ésta es la opción realmente tentadora, pero peligrosa, que Platón quiere desentrañar, ya que parte de un apriorismo que está en las raíces del pensamiento de su época y que él quiere superar: el de la confusión entre lo ontológico y lo lingüístico, el de la identificación de lo que las cosas son con cómo se significan. El hecho de que gran parte de este análisis de los posibles fundamentos de la tesis natural se articule alrededor del debate con Hermógenes puede llevar al engaño interpretativo que estamos comentando, pero cualquier lectura atenta del texto revela que —más allá de lo que pudiera parecer en virtud de quién es su interlocutor— lo que en esos extensos pasajes se está revisando son las expectativas derivadas de atribuir carácter de *physis* a las palabras.

La otra opción, la de su fundamento en el *nomos*, en realidad parece resultar de mucho menor interés para Platón, cuya aproximación al lenguaje responde a preocupaciones antes gnoseológicas que directamente lingüísticas. Que el lenguaje que los hombres utilizamos no es emanación de ninguna instancia de carácter divino, ni tiene su causa en ninguna fuerza extraña a lo propiamente humano, es una convicción que sabemos asumida en la época desde el eleatismo y que Platón no discute. Dado que en la parte final del diálogo Sócrates acepta

como algo evidente que la función comunicativa se cumple con eficacia en su uso ordinario —aun cuando la capacidad de las palabras para representar correctamente la naturaleza de las cosas se haya revelado como muy discutible—, lo único que le queda por evaluar de la alternativa *nomos* es su repercusión gnoseológica. Y desde esa perspectiva dicha postura no le merece más consideración que la del absoluto desprecio y rechazo frontal. Así ha de entenderse que, a diferencia de lo que sucede con la alternativa *physis*, no encontremos ningún tipo de análisis minucioso de las bases y repercusiones de que el significado lingüístico se fundamente en el acuerdo intersubjetivo, sino su ridiculización al asociarla con su visión —un tanto simplificadora— del pensamiento sofista. No es por casualidad que una de las primeras interpelaciones que dirige a Hermógenes sea en relación con la afirmación de Protágoras sobre el hombre como medida de todas las cosas[78]. Lo que Platón quiere refutar sin ambages respecto del modo en que se estaría sustanciando la tesis del carácter no natural de las palabras en aquellos tiempos es su deriva en manos de los sofistas hacia la defensa del relativismo subjetivo más radical en relación con las bases del conocimiento humano. La rápida y absoluta desestimación de la postura de quienes sostienen que los límites en el funcionamiento comunicativo de los signos lingüísticos —cuyos significados se fundan en su uso— constituyen también los límites de nuestra capacidad de representación cognoscitiva de la realidad no responde a ningún escrutinio de sus fundamentos sino a su desdeño ya de partida, porque ignora lo que es una premisa básica en su pensamiento: no sólo las cosas sino también las acciones como el hablar tienen una esencia que las conforma, participan de un ser previo que las define al margen de la variabilidad aparente en su uso.

[78] "*Sóc.*: ¡Vaya! Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que "el hombre es la medida de todas las cosas" (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia (*Crátilo* 385e, 386a)".

Vemos, así, que mientras una interpretación centrada en los aspectos más externos del texto —como son la asimetría en la longitud dedicada a la contienda con los personajes y a los esfuerzos dedicados a fundamentar cada una de las opciones— puede conducir y ha conducido a su exégesis en términos de defensa de una de las alternativas (*physis*), una lectura que asuma que las distintas argumentaciones no tienen valor por sí mismas, sino como etapas en las que su fuerza explicativa es sometida al escrutinio dialéctico que busca su refutación —llevarlas a la contradicción— o confirmación, conlleva interpretar la asimetría en la estructuración dramática del diálogo como el reflejo de la distinta consideración que le merecen los cimientos de esas dos alternativas en juego en la época y que él quiere superar. Frente al descrédito axiomático del relativismo subjetivo propio de su manera de caracterizar la concepción del lenguaje de los sofistas —que, inicialmente, representa Hermógenes—, se plasma la necesidad de hilar fino para encontrar las inconsistencias de la aproximación al valor de los signos lingüísticos como *physis* propia de la tradición eleática y heraclitena —que representa Crátilo— y que, obviamente, le merecen mucho mayor respeto, pues constituyen una de las principales bases de su propia formación.

Hay que aceptar por tanto que la errónea lectura del *Crátilo* como defensa de alguna de las opciones sometidas a revisión sólo se justifica mediante el desafortunado mecanismo interpretativo de postular como lección final de esta obra algún pasaje concreto que se toma aisladamente y se presenta como núcleo doctrinal en el que se expresa la verdadera tesis platónica. Sólo mediante ese procedimiento exegético se puede entender que haya sido leído como una toma de posición a favor de la tesis natural, aun cuando sea modificando los argumentos del personaje Crátilo. Es cierto que son más extensos y que están más elaborados los pasajes en los que se procura argumentar esta opción, pero, si no son tomados aisladamente sino dentro del desarrollo dialéctico de la obra, resulta difícilmente sostenible que ésa sea su lección[79]. Para aclarar este aspecto, de enorme

[79] Como ha señalado Calvo con rotundidad (1983: 356): “El pretender deducir de qué lado está Sócrates en esta oposición convencionalismo/naturalismo, como se ha hecho, es sencillamente

importancia para una correcta lectura del *Crátilo*, nos parece necesario recoger, aunque sea brevemente, cuáles son las principales ideas, las tesis fundamentales que se someten a análisis en la obra, y señalar su papel en el desarrollo de la argumentación dialéctica que da unidad al *Crátilo*, a pesar de que, ciertamente, lo prolijo de la sección dedicada a las etimologías la pueda oscurecer.

2.3.2. PRESUPUESTOS BÁSICOS DE PLATÓN PARA EL ANÁLISIS DEL LENGUAJE

En la mayoría de los trabajos que, de una u otra forma, se ocupan del *Crátilo* lo habitual es sostener que, junto a una primera parte de introducción de los personajes y del tema a debatir, el diálogo se estructura en dos grandes secciones, que se corresponden con la discusión con cada uno de los dos contendientes y sus respectivas posturas. En la extensa sección articulada en torno a Hermógenes se suelen diferenciar distintas subsecciones, estando presente en todos los análisis la discriminación, al menos, de la larga parte dedicada al procedimiento etimológico y de aquella otra centrada en la capacidad de mímesis de los sonidos de la lengua.

Si bien el reconocimiento de estas grandes secciones y subsecciones es claro y adecuado para ordenar su interpretación, nos parece más ilustrativo y más relevante para una comprensión unitaria de la obra un análisis que haga hincapié en las principales ideas planteadas —su argumentación y contraargumentación— y en su sentido final antes que en las secciones temáticas o dramáticas. En una línea similar a la que Keller (1998) utiliza para su valoración de la teoría platónica sobre los signos, vamos a centrarnos en señalar las que consideramos las principales líneas argumentales del diálogo y su papel en el desarrollo dialéctico.

En su reivindicación —que hacemos nuestra— de que, a diferencia de los anteriores acercamientos míticos al origen del lenguaje, “Plato’s *Cratylus* may

---

desenfocar el problema. Éste es uno de los diálogos de Platón más finos desde el punto de vista de la dialéctica socrática, y si algo resulta evidente, es que Sócrates se opone, primero, a una teoría y, luego, a la otra con el único fin de desvelar sus contradicciones y peligros; para rechazar a las dos, en último término”.

claim scholarly rank" (1998: 7), Keller revisa sus postulados principales. Esta atención especial al texto platónico, en el arranque de un trabajo que quiere presentar una teoría actual y propia sobre el signo lingüístico, Keller la justifica —justificación que también sentimos como nuestra en este trabajo— diciendo que, más allá de su excepcional valor histórico,

> my reason for a closer look at Plato's Cratylus is its contemporary relevance. Most of the questions currently under discussion in studies of sign theory are broached in Plato's text. Therefore, my intent is less to situate Plato's dialogue historically than to read it with today's eyes, so to speak, locating its central arguments and evaluating it on the basis of present-day scholarship" (*ibid*.: 12).

Para alumbrar el desarrollo argumentativo del texto, Keller señala que "the exchange consists of two argumentative sequences, one destructive and one constructive part. In the first part, Socrates attempts to dismantle the argument of the arbitrariness of linguistic signs; in the second part, he tries to explain wherein a word's 'correctness' may be sought" (*ibid*.: 13). Y sostiene que en la primera de ellas, la de verdadero interés para la reflexión teórica sobre el signo, el combate dialéctico "can be broken into three rounds", en cada uno de los cuales se presenta una argumentación[80].

Como acabamos de recordar, lo más habitual es delimitar en el *Crátilo* dos grandes partes, que se corresponden con las secciones articuladas en torno al debate con los dos contendientes, y aludir también a una breve introducción de los

[80] Nuestra lectura del *Crátilo* comparte con la de Keller su valoración del texto y su modo de aproximación buscando las principales líneas argumentales que constituyen su contribución a una teoría sobre el signo. De hecho, varios de los argumentos con los que Keller reconstruye los tres asaltos de esta primera parte los vamos a recoger en este apartado como postulados teóricos básicos del *Crátilo*. Pero, aparte de que algunos de ellos los interpretamos de modo diferente, no compartimos con Keller la consideración de una primera "parte destructiva" seguida de una "constructiva". Creemos también que cabe diferenciar dos grandes secciones, pero aquí terminan las coincidencias. Para nosotros por un lado está lo que muchas veces se ha presentado como mera introducción y presentación de los personajes y del tema, y que constituye en realidad el establecimiento de una teoría ideal del signo lingüístico, mientras que el resto del texto hasta alcanzar la parte conclusiva, es decir, la larga sección etimológica y fonosimbolista, constituye el intento de analizar, describir y valorar el modo en que las palabras del griego responden a esa consideración prescriptiva (cfr. *infra* n. 95). Si las caracterizaciones como "destructiva" y "constructiva" hubieran de mantenerse para esas dos grandes secciones, creemos que lo oportuno sería invertir su aplicación.

personajes y de la cuestión objeto de disputa, que se circunscribe al breve episodio que va desde el inicio (383a) hasta 385a, cuando Sócrates invita a analizar el razonamiento de Hermógenes[81]. A la sección que suele tildarse de introductoria nosotros creemos, sin embargo, que se le debe otorgar una mayor extensión y que se debe resaltar su papel crucial para una valoración correcta en una lectura global de la obra.

Proponemos que se considere que las distintas intervenciones que se dan hasta el pasaje 391b[82] constituyen una sección inicial del *Crátilo* en la que se va mucho más allá de, simplemente, presentar los personajes y su tema de discusión. Lo que queremos subrayar, al aumentar la extensión del fragmento con función introductoria, es que hasta ese momento, por más que su interlocutor sea Hermógenes —ya que es él quien invita al maestro a participar de su disputa con Crátilo—, a lo que hemos asistido es a la estipulación por boca de Sócrates de las premisas básicas e insoslayables desde las que para Platón tendrá sentido enjuiciar la posible corrección significativa de las palabras. Algunas de las ideas que aparecen en ese fragmento inicial no son —como suelen entenderse al colocarlas dentro del debate con Hermógenes— simples argumentos para rebatir la tesis convencionalista personificada por éste.

Como ya hemos adelantado, la postura convencionalista sobre el origen y el funcionamiento de los signos lingüísticos no es en absoluto objeto de refutación explícita por parte de Platón fuera de su rechazo frontal y de su desconsideración del relativismo epistemológico y moral hacia el que los sofistas la habrían conducido. El *Crátilo* no es en realidad un diálogo para evaluar la dicotomía *physis* vs. *nomos* en relación con el lenguaje, sino más propiamente un intento de corroboración o refutación de la extendida idea de que las palabras son un fiel reflejo de la realidad, es decir, de que, siendo un procedimiento del que los

[81] "Hermógenes, puede que, desde luego, digas algo importante. Con que considerémoslo".

[82] Cuando el propio personaje de Sócrates marca un cambio en la marcha del discurso al decir: "Entonces hay que investigar lo que sigue a esto —si es que en verdad tienes ganas de saberlo— qué clase de exactitud será la suya".

hombres se dotan (*nomos*), dan cuenta de forma exacta de la naturaleza de la realidad significada (*physis*).

Así entendido el propósito de este diálogo, parece necesario reconocer que el verdadero análisis dialéctico de la aceptabilidad de tal propuesta se inicia a partir de ese momento (391b), cuando comienza la búsqueda de sus fundamentos explicativos: el análisis etimológico, la capacidad imitativa de los sonidos. Con anterioridad a esto lo que ha hecho Platón ha sido fijar una serie de principios acerca del lenguaje que, reflejando sus convicciones e intereses más firmes, marquen los límites dentro de los cuales quiere plantear el debate. Hablar de sección introductoria —o de cualquier otra denominación en esa línea— no puede entenderse con otro propósito que el de enfatizar que en ese fragmento afloran tres o cuatro ideas directrices que Platón quiere dejar bien asentadas desde el principio y desde las cuales va a someter a escrutinio y revisión la polémica tal y como se planteaba en aquella época. *Estos postulados no surgen del debate sino que son previos —y así se presentan en el diálogo— a su enjuiciamiento de las posturas tradicionales articuladas en torno a la dicotomía physis / nomos y, por tanto, han de entenderse como condicionantes y guías en la interpretación de cualquier otra consideración que a lo largo del ejercicio dialéctico pueda aparecer*. Estas premisas fijadas al comienzo del *Crátilo*, y válidas a lo largo de toda su extensión, son fundamentalmente tres: (**i**) que no todos los nombres son correctos; (**ii**) que el hablar y, dentro de él, las palabras deben participar de una naturaleza objetiva propia que se ha de definir; y (**iii**) que las lenguas tienen un carácter histórico, por lo que a estos efectos habría que diferenciar la imposición primera de los nombres de su uso actual.

2.3.2.1. NO TODOS LOS NOMBRES SON CORRECTOS

La primera de estas premisas es el rechazo de cualquier argumentación que conlleve la defensa de que todos los nombres son correctos. Lo que a los ojos de un lector moderno puede parecer una perogrullada de poco calado en aquella época constituía, sin embargo, una reivindicación novedosa que buscaba romper

con una tesis dominante defendida desde distintos presupuestos. Se nos presenta así como el único marco en el que adquiere sentido el verdadero tema del diálogo, más allá de lo natural o convencional del lenguaje: la corrección significativa de las palabras, la *orthotes onomaton*.

Como hemos visto en el capítulo 1, las dos grandes corrientes de pensamiento que constituyen el substrato sobre el que se erige la doctrina platónica acababan confluyendo en la defensa de que todas las palabras significan la realidad de forma correcta. Por un lado estaban tanto la tradición heracliteana como la eleática derivada de Parménides, que conducían a la identificación en el *logos* de las palabras con los principios o con el ser de lo existente que éstas significan. Al margen de lo que ya hemos señalado acerca de cómo en ellos se atisbaban ya las bases para el resquebrajamiento de tal identificación, lo cierto es que el núcleo de sus doctrinas incide en la conclusión no ya de que las palabras significan adecuadamente la naturaleza de las cosas sino de que participan, son manifestación, de tal naturaleza, del *logos* que explica todo lo que existe. Esta primera vía de justificación de la tesis contra la que quiere prevenir Platón sustentaba así la corrección de todas las palabras en su carácter natural.

Estas dos grandes tradiciones filosóficas aparentemente confrontadas, la de Heráclito y la de Parménides, coinciden en la afirmación del lenguaje como proyección del *logos* y son las que se encarnan en el personaje Crátilo. Si bien testimonios de la época, como los de Aristóteles, nos hablan de Crátilo como el seguidor de Heráclito que habría sido responsable de formar a Platón en las tesis del filósofo de Éfeso[83], lo cierto es que el personaje platónico no sólo fundamenta el carácter natural del lenguaje en las enseñanzas heracliteanas —las palabras, como se ilustra en las etimologías, reflejan la constante tensión entre contrarios que motiva el devenir— sino también, y de forma primordial en sus

[83] "En efecto, familiarizado [Platón] primero, desde joven, con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente siguió pensando de este modo al respecto" (*Metafísica* Libro I, cap. 6, 987a).

intervenciones directas, en la tesis germinal del eleatismo de que todas las palabras son correctas, son emanaciones naturales, porque esto mismo es lo que se dictamina como definitorio del lenguaje, del *logos*: aquellos sonidos articulados con apariencia de palabras que no participen de dicho fundamento natural en puridad no son palabras sino mero ruido[84]. En virtud de este modo de justificar la adecuación de las palabras, Parménides inicia una tradición que lleva a contraponer el lenguaje ideal de la razón —único lenguaje verdadero, fundado en su carácter natural— frente al impreciso y engañoso lenguaje ordinario[85].

La otra gran corriente filosófica de la época que igualmente acababa sosteniendo la tesis de la corrección de todos los signos lingüísticos es la sofista. Si la argumentación naturalista de dicha tesis por parte de hereacliteanos y eleatas podría parafrasearse diciendo que toda palabra significa de modo correcto lo que las cosas son, porque eso es lo único que una palabra puede significar para poder ser tal, el razonamiento del que se valen los sofistas para llegar a la misma conclusión —subvirtiendo la preocupación *physiologica* de la formulación inicial— vendría a ser el siguiente: todas las palabras son signos lingüísticos correctos porque no hay más ser cuyo conocimiento podamos alcanzar que aquél que las palabras manifiestan; la validez de las palabras como signos radica en que no hay más ser por el que debamos preocuparnos que el significado lingüísticamente.

Mientras que la refutación del principio de la corrección de todas las palabras en virtud de su fundamento en lo natural va a obligar a Platón a dilucidar

---

[84] Cfr. "*Sóc.*: ¿Entonces todos los nombres están correctamente puestos? *Crát.*: Sí, al menos todos los que son nombres?" (429b). "*Crát.*: ¿Pues cómo es posible, Sócrates, que si uno dice lo que dice no diga lo que es? ¿O hablar falsamente no es acaso decir lo que no es? (429d). "*Crát.*: Yo afirmaría que tal individuo emite un ruido y se mueve inútilmente, como si alguien se agitara y golpeara una vasija de bronce" (430a). "*Crát.*: Mas puede que no sea así, Sócrates, sino que el que impone los nombres lo haga forzosamente con conocimiento. Y es que, si no, como te decía hace rato, ni siquiera serían nombres" (436b-c).

[85] Ésta es, como veremos de inmediato, una de las líneas argumentales que Platón va a manejar para buscar una justificación a la viabilidad de tal lenguaje verdadero, discriminando entre aquél que cumple la función ideal del nombrar —que él traslada inicialmente al ámbito de la imposición primera por parte del *nomothetes* — y el que, sin atender a dicha función ideal, los hombres utilizamos en nuestra comunicación cotidiana.

su modo de concebir la naturaleza del lenguaje —para lo que el primer paso crucial será establecer su doble función instrumental como segunda de las premisas básicas que aparecen ya en la sección introductoria—, el rechazo del razonamiento subyacente a la defensa de ese principio por parte de los sofistas no implica para Platón el tener que reconsiderar en detalle el modo en que los maestros de la persuasión engañosa entendían el lenguaje como no natural sino la total desconsideración de los presupuestos y de las consecuencias epistemológicas derivadas en esa doctrina de tal concepción del lenguaje como fenómeno convencional subjetivo. La rotunda defensa de que tanto las cosas como las acciones tienen una naturaleza propia, una esencia objetiva, surge así de inmediato como convicción que motiva la necesidad de establecer una definición del lenguaje que funcione como postulado axiomático para todo análisis posterior y como contraposición frontal a las implicaciones relativistas del convencionalismo sofista.

Antes de pasar a comentar la forma en que Platón concibe la naturaleza de las palabras como signos —lo que constituye su segunda premisa básica para todo análisis posterior— conviene recordar que Platón da muestras reiteradas de que esta idea matriz de que no todos los signos lingüísticos son correctos a priori es el eje sobre el que gravita su interés por el lenguaje. No sólo porque esta afirmación con la que se inicia propiamente el diálogo reaparece para encauzar el asalto definitivo contra el naturalismo de Crátilo, como ya hemos recogido (cfr. *supra* pp. 66-67), sino porque, proyectada sobre la combinación de signos —sobre el *logos* como enunciado—, es la que rige su formulación sobre la estructura de la oración enunciativa en *Sofista* (cfr. *supra* pp. 95-100). La elaboración de una dialéctica argumental capaz de dinamitar cualquier sustento para esa fe apriorística en las palabras como fuente de conocimiento creemos que es de hecho el objetivo primordial y básico con el que se construye el *Crátilo* y del que se derivan sus demás lecciones. Ahí se enraíza dentro de su contexto histórico lo que

en su pensamiento hay de superación del pensamiento de su época, tal y como muchas veces se ha dicho, pero no siempre se ha explicitado adecuadamente[86].

2.3.2.2. LA NATURALEZA DEL LENGUAJE

Una vez rebatida la idea de que las palabras son necesariamente correctas en su modo de significar la realidad, el siguiente paso en el discurso argumentativo es presentar cuáles son los verdaderos rasgos definitorios del lenguaje para poder analizar de qué modo los signos lingüísticos de los hombres, y el uso que les dan, participan de tal naturaleza. Ése es el papel que cumple dentro del desarrollo propio de la dialéctica el pasaje que constituye el verdadero núcleo de aportación teórica trascendente del *Crátilo* dentro de la historia de la reflexión lingüística. Nos referimos al fragmento que va de 386e hasta 391a. Asistimos ahí a las intervenciones del personaje de Sócrates en las que, lejos de cualquier ironía, actúa con mayor claridad como portavoz de los razonamientos más acordes con la doctrina platónica asentada a lo largo de su obra de madurez y que constituye su modo de superar el monismo eleata: la teoría de las Ideas.

Platón parte de presentar como evidente, como presupuesto teórico, que las cosas tienen un ser propio que no depende de ninguna circunstancia sino que es conforme a su naturaleza y extiende esa premisa al ámbito de las acciones[87]. Aceptando eso —y dado que "¿acaso el hablar no es una entre las acciones?" (387b) y que el nombrar "es una parte del hablar" y, por tanto, "es una acción" (387c)—, si las acciones poseen "una naturaleza suya propia" (387d), será necesario indagar en cuál es la que corresponde al nombrar para poder analizar los

[86] Como ha apuntado Kahn (1986: 92-93), para extraer una lectura adecuada de este diálogo sobre la corrección de los signos lingüísticos es necesario partir de que en él Platón nos presenta a Sócrates intentando "réfuter deux opinions qui prétendent, pour des raisons contraires, que les noms ne sont jamais incorrects", como paso previo para poder abordar su modo de entender tal corrección.

[87] "*Sóc*.: Es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza. *Herm.*: Me parece, Sócrates, que es así. *Sóc*: ¿Acaso, entonces, los seres son así por naturaleza y las acciones, en cambio, no son de la misma forma? ¿O es que las acciones, también ellas, no constituyen una cierta especie dentro de los seres?" (*Crátilo* 386e).

signos que usamos como nombres y comprobar si verdaderamente participan de lo que el nombre es como Idea, si se corresponden con su naturaleza[88]. Hasta aquí podría decirse que Platón no se ha apartado demasiado del itinerario marcado por la tradición eleata que conducía a la tesis naturalista, salvo en un aspecto crucial: Platón no establece como premisa que el lenguaje sea natural sino que sostiene que ha de haber algo que defina tal naturaleza; y que, por tanto, habrá de demostrarse, y no tomarse como a priori, si los signos de los que los hombres nos valemos para expresarnos mediante sonidos son naturales o no. Para llevar a cabo esa demostración es preciso comenzar por perfilar con nitidez los rasgos definitorios de esa naturaleza.

Con ese propósito aparece el célebre pasaje en que se establece el paralelismo entre el nombre (*onoma*) y la lanzadera para tejer, afirmando la condición del signo lingüístico como entidad cuyo ser de carácter instrumental (*organon*) se sustenta en la capacidad para cumplir la función que lo define[89]. En el modo de explicitar la definición funcional del *onoma* como signo lingüístico aflora ya con claridad el carácter del *Crátilo* como una obra con afán por superar los términos en que la contraposición sobre el lenguaje se planteaba en su época. Si en el modo de acercarse a los signos lingüísticos en las escuelas de pensamiento anteriores, que constituyen el sustrato sobre el que se levanta la concepción platónica, podía verse (cfr. *supra*, cap. 1) el contraste entre la primacía dada por unos a la función reveladora del signo —a partir de la confusión entre lo ontológico y lo lingüístico— frente al énfasis en su condición comunicativa por parte de los sofistas, Platón integra en su definición de la naturaleza propia del

[88] "*Sóc.*: ¿Y nos resultaba evidente que las acciones no tenían relación con nosotros, sino que poseían una naturaleza suya propia? *Herm.*: Así es. *Sóc.*: ¿Luego también habrá que nombrar como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y con su instrumento natural, y no como nosotros queramos, si es que va a haber algún acuerdo en lo antes dicho? ¿Y, en tal caso, tendremos éxito y nombraremos, y, en caso contrario, no?" (*Crátilo* 387d).

[89] "*Sóc.*: Veamos, pues. ¿Lo que teníamos que cortar decíamos que había que cortarlo con algo? […] ¿Y, entonces, lo que había que nombrar, había que nombrarlo con algo? *Herm.*: Así es. *Sóc.*: ¿Y qué sería aquello con lo que habría que taladrar? *Herm.*: El taladro. *Sóc.*: ¿Y qué, aquello con lo que habría que tejer? *Herm.*: La lanzadera. *Sóc.*: ¿Y qué, aquello con lo que habría que nombrar? *Herm.*: El nombre. *Sóc.*: Dices bien. Luego el nombre es un cierto instrumento [organon]" (*Crátilo* 387e-3888 a).

hablar esos dos polos, señalando como funciones propias del nombre, concebido como instrumento de la significación lingüística, tanto la de categorizar y representar sígnicamente la realidad como la de transmitir esas representaciones a los otros:

> *Sóc.*: ¿Qué hacemos cuando nombramos con el nombre en calidad de instrumento? *Herm.*: No sé decirte. *Sóc.*: ¿Acaso, en realidad, no nos enseñamos algo recíprocamente y distinguimos las cosas tal como son? *Herm.*: Desde luego. *Sóc.*: Entonces el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido (*Crátilo* 388b-c).

Platón establece con rotundidad qué es lo que define al nombre como signo lingüístico, cómo ha de concebirse la Idea que da su ser objetivo y permanente a los elementos básicos del significar, las palabras. Lo propio del lenguaje en cuanto que Forma es categorizar la realidad, no de cualquier forma sino discriminando la esencia (*ousia*) de las cosas, y representar esa esencia mediante un signo, expresarla lingüísticamente, de modo que pueda enseñarse a los otros. Los signos lingüísticos alcanzan su naturaleza ideal en la capacidad para comunicar, para poner en común, la naturaleza de las cosas que representan semióticamente. *Platón integra así en su caracterización de la semiosis lingüística las dos perspectivas hasta entonces en gran medida disociadas*.

Para evaluar la corrección de las palabras será necesario, por tanto, tomar en consideración las dos perspectivas. Una vez que se ha perfilado la separación entre lenguaje, conocimiento y realidad, no será lícito quedarse en planteamientos como los derivados de Parménides y centrar la atención en un lenguaje ideal desvelador del ser de las cosas, si ese lenguaje no es el que los hombres usan para su intercambio de experiencias, si carece de capacidad comunicativa y entronca antes con lo adivinatorio que con lo estrictamente lingüístico. Tampoco será aceptable el planteamiento que, centrándose en la capacidad comunicativa, obvie si aquello que se enseña mediante las palabras es fruto o no del intento de representar la verdadera naturaleza eidética de lo que podemos conocer. No cabe prescindir del análisis de si lo que los signos lingüísticos representan

significándolo se corresponde o no con el ser permanente, la Idea, de lo significado.

En el resto del diálogo se hace una evaluación de las palabras que debe entenderse desde esa caracterización de lo propio y definitorio del lenguaje concebido no como algo estático sino dinámico, como acción que se justifica en el logro de unos propósitos. Las funciones que Platón elucida como definitorias del hablar no sólo implican un enfoque diferenciado en su época por su espíritu integrador, sino que configuran las líneas maestras sobre las que, variando el énfasis o primacía en uno u otro sentido, se ha construido la reflexión lingüística occidental desde entonces[90], porque, como señala Keller (1998: 18),

[90] Dejando ahora al margen las aportaciones de filósofos, como Locke, que han reflexionado sobre ese doble papel del lenguaje, una perspectiva sobre las funciones del lenguaje como la iniciada por Platón en el *Crátilo* está presente en la obra de muchos autores clave en el desarrollo de la lingüística moderna. A modo de ilustración podemos citar a un autor fundacional como Humboldt, quien ya en 1827 cuestionaba la consideración del lenguaje como mero instrumento de comunicación. Dice Humboldt: "La idea de lenguaje que primero se ofrece, pero que es la más limitada, es la idea que lo considera como un mero medio de entenderse. [...] La lengua no es en modo alguno, sin embargo, un mero medio para entenderse, sino que es la impronta del espíritu y de la vista del mundo propia de los hablantes" (1827: 154-155). Humboldt desarrollaría esta aproximación a la doble dimensión funcional propia de los signos lingüísticos en su obra magna de 1836, fundamentalmente en el § 14. Allí podemos leer: "El lenguaje es el órgano que forma la idea. La actividad intelectual, por entero interior y que en cierta manera pasa sin dejar huella, se vuelve exterior en el discurso gracias al sonido, y con ello perceptible a los sentidos. [...] De manera que, aun al margen de la comunicación de hombre a hombre, el hablar es condición necesaria del pensar del individuo en apartada soledad. Sin embargo, en su manifestación como fenómeno, el lenguaje sólo se desarrolla socialmente, y el hombre sólo se entiende a sí mismo en cuanto que comprueba en los demás, en intentos sucesivos, la inteligibilidad de sus palabras. [...] La comunicación o comercio sociable por medio del lenguaje confiere a ese algo capacidad de convicción y estímulo" (Humboldt 1836; § 14: 74-77).

A lo largo del siglo XX han sido muchos los autores que —dentro de lo que se puede agrupar como tradición funcionalista— han hecho hincapié expresamente en esa doble capacidad representacional y comunicativa del lenguaje, en contraposición a las aproximaciones lingüísticas que se han acercado al lenguaje estudiando únicamente sus regularidades estructurales como mecanismo comunicativo o aquellas otras que han dejado fuera del centro de su interés la dimensión del lenguaje como instrumento de transmisión de nuestras formas de conceptuar el mundo. Entre los autores que han reafirmado ese doble carácter funcional queremos únicamente mencionar, y resaltar, a dos de ellos que —figuras ya clásicas de la lingüística norteamericana y europea— lo han hecho con especial claridad y consistencia. Sapir en su obra maestra del año 1921, y en particular en el capítulo 1 ("Definición del lenguaje"), sostiene que "el lenguaje es un método exclusivamente humano, y no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada. (….). Por consiguiente, no tenemos más remedio que aceptar el lenguaje como un sistema funcional plenamente formado dentro de la constitución psíquica o «espiritual» del hombre. (…) La esencia del lenguaje consiste

> with this, Socrates has concisely summarized language's three essential functions: **communication**, **classification** and **representation**. In fact, these are exactly the three aspects of language that we must keep in mind if we are to understand how our language and its signs function.

Platón nos sitúa ante una consideración instrumentalista de los signos lingüísticos que, lamentablemente, no tuvo mucha continuidad[91]. A diferencia de otros autores de su tiempo, y de muchos otros que posteriormente han enfatizado lo que en el lenguaje pueda haber de forma lógica subyacente, *Platón concibe el hablar como una acción, una praxis*, y las palabras como *instrumentos que han de evaluarse en su adecuación para el cumplimiento de las funciones que le son propias a esa acción*. Desde ese modo de entender el carácter natural de los signos es como Platón considera que ha de enjuiciarse si las palabras que usamos son signos correctos. Porque, como ha dejado escrito Kahn (1986: 94),

> La rectitude, c'est de *bien* exécuter ces actions. La rectitude des noms réside donc dans leur *emploi* et non pas dans leur première imposition. C'est là la pensée fondamentale de Platon dans le *Cratyle*, qui est obscurcie ensuite par le déroulement

---

en el hecho de tomar sonidos convencionales, articulados de manera voluntaria, o sus equivalentes, como representantes de los diversos elementos de la experiencia" (Sapir 1921: 14-18). Coseriu, por su parte, en su trabajo "El hombre y su lenguaje" expresa con profunda transparencia los fundamentos de esta manera de concebir el lenguaje cuando dice que "el lenguaje no es, en primer término, empleo, sino creación de significados y, por tanto, tampoco es simplemente producción de signos materiales para significaciones ya dadas, sino que es creación de contenido y expresión al mismo tiempo. (…) Pero claro está hay que distinguir la *comunicación de algo* a otro, que pertenece a lo práctico del lenguaje y en ocasiones puede faltar, de la *comunicación con* otro, presupuesta como condición originaria por todo acto lingüístico. Precisamente en este segundo sentido la comunicación es esencial para el lenguaje como tal. (…) Los significados y los signos no se crean sólo «para que sean» (como el arte), sino que se crean para que sean para otros. (…) Éstas son las dos dimensiones esenciales del lenguaje: la dimensión sujeto-objeto y la dimensión sujeto-sujeto" (Coseriu 1968: 26-32).

[91] En la "Part I: Two notions of signs" de su trabajo —en el que presenta su teoría sobre los signos lingüísticos, atendiendo fundamentalmente a las técnicas o mecanismos que ponemos en funcionamiento al generar e interpretar elementos con función sígnica— Rudi Keller intenta encuadrar su propuesta en relación con algunas de las principales aportaciones teóricas sobre el signo en nuestra tradición cultural. Para ello se centra en cuatro autores, sin duda principales: Platón, Aristóteles, Frege y Wittgenstein; y los agrupa en dos grandes modos de aproximación al signo: concepciones instrumentales y concepciones representacionales del signo. Mientras Aristóteles y Frege serían máximos exponentes del origen y desarrollo moderno de una noción representacional, Platón se erigiría como iniciador del otro enfoque, el instrumental (cfr. Keller 1998: 11-23), que, ahogado bajo el predominio del pensamiento aristotélico, habría tenido menos peso en la tradición occidental y cuyo resurgir Keller simboliza en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein.

> du dialogue. La rectitude des mots c'est leur emploi dans un discours vrai qui nous apprend la nature des choses.

Defendemos, por tanto, que la definición de la naturaleza de las palabras en términos de función, y dando cabida tanto a la representacional como a la comunicativa, constituye uno de los presupuestos básicos desde los que hay que leer el resto del diálogo. Podría alegarse que de esa forma estamos incurriendo en una estrategia interpretativa similar a la que cuestionábamos en aquéllos que han propuesto su lectura como defensa de la opción naturalista sosteniendo que un pasaje concreto (390d-e) constituye el núcleo teórico de la obra y la lección final. No creemos, sin embargo, que tal objeción pueda sustentarse. No sólo porque este modo de definir el lenguaje y sus mecanismos instrumentales es completamente acorde con la doctrina de pensamiento que recorre el resto de la obra platónica, sino también porque estos postulados no son cuestionados en el devenir dialéctico y su carácter de premisas indisputables, que delimitan el marco introductorio en el que adquiere sentido el debate, se ve confirmado cuando, al inicio de la contienda directa con Crátilo, el personaje de Sócrates estima necesario recordar acerca de qué concepción del lenguaje y de sus palabras están discutiendo. Al igual que veíamos que sucedía con la cuestión de la posibilidad de que existieran nombres incorrectos, este segundo pilar para el establecimiento de su enseñanza no debatida sobre los signos lingüísticos reaparece en la parte final del *Crátilo*.

Cuando, a partir de 428d, Sócrates se propone revisar con Crátilo lo que hasta ese momento han dicho Hermógenes y él ("creo que hay que volver a analizar mis palabras"), recapitula con brevedad las premisas de su análisis del lenguaje ("veamos, pues, ahora mismo lo que hemos dejado definido" 428e). La definición de lo propio de la naturaleza del nombre que ahora se recupera para asentar las premisas para el último asalto dialéctico recuerda el carácter instrumental y las dos funciones del signo lingüístico como Idea, como Forma:

> *Sóc.*: La exactitud del nombre es —decimos— aquella que nos manifieste cuál es la cosa. ¿Diremos que esta definición es suficiente? *Crát.*: A mí, Sócrates, me parece que por completo. *Sóc.*: ¿Y los nombres se dicen con vistas a la instrucción? *Crát.*:

> Exactamente. *Sóc.*: ¿Diremos, entonces, que ésta es un arte y que hay artesanos de ella? (428e).

Este pasaje del *Crátilo* (386e-391a) —en el que defendemos que reside el esbozo de una teoría sobre el signo lingüístico desde la que se evalúa el carácter de las palabras— ha sido interpretado, sin embargo, de muy diversas maneras y en algunos casos cuestionando incluso su pertinencia y consistencia. La analogía entre los nombres y las herramientas destinadas a acciones como el cortar, quemar o tejer ha sido catalogada de pobre y vaga y se ha discutido su papel en esa fase del diálogo por cuanto supondría la intrusión de un razonamiento no pertinente como respuesta a las formulaciones iniciales de las teorías de Hermógenes y Crátilo[92]. En gran medida muchas de las críticas a la validez de esa argumentación pueden verse resumidas en lo que Keller llama las dos falacias en las que incurriría el personaje de Sócrates: la falacia instrumentalista y la falacia racionalista[93]. Pero el énfasis puesto en estas supuestas debilidades en el

[92] Un análisis de algunas de estas valoraciones negativas de la "teoría de Sócrates" puede verse en el cap. 2 de Baxter (1992). En esas páginas (38-51, principalmente) Baxter interpreta el papel de las intervenciones de Sócrates destinadas a perfilar "the Proper Form of Name" desde una perspectiva que nos parece la más adecuada —el contraste entre la prescripción de cómo debieran ser los nombres y la descripción de cómo son— y que relativiza la validez de algunas de las críticas que a ese fragmento han hecho autores como Robinson (1956), cuando señalaba la inadecuación de comparar las palabras con herramientas diseñadas expresamente para una función, dado que las palabras no serían herramientas manufacturadas sino productos culturales, o cuando criticaba la ambigüedad entre el nombrar como imposición primera o como uso denominador.

[93] Para Keller "the instrumentalist fallacy runs like this: all instruments, thanks to their specific makeup, are suitable for their own particular purposes. According to this, their makeup is dictated by the purpose they are expected to fulfill. [...] Names are instruments. Therefore, the above is true for all names" (1998: 19). Sin embargo, dice Keller, los nombres sólo serían instrumentos "in a metaphorical sense", no son "prototypical instruments" sino que pertenecerían a ese tipo de instrumentos, como las monedas o billetes, que cumplen su función en virtud únicamente de su uso convencional al margen de su diseño y constitución (cfr. *ibid*.). Sin duda hoy sabemos que esto es así. Creemos que en el *Crátilo* se atestigua que también Platón lo sabía. Pero lo que él pretende dilucidar es si —asumiendo que su función comunicativa reside en el acuerdo, en el uso— es posible encontrar alguna técnica en la construcción de los nombres como signos que garantice su fiabilidad desde la perspectiva que plantea como ideal —y que es la que a él le preocupa— de que aquello que comuniquen se corresponda con la naturaleza de lo nombrado.

Para Keller la "Socrates' rationalistic fallacy consists in the assumption that all of humanity's beneficial institutions which are not natural are the result of wise planning and judicious execution"; cuando "in reality, words (with few exceptions) are not the creation of some talented artisan, but the unintended side effects of the everyday communication of everyday people" (*ibid*.: 19-20). En realidad ésa es la misma conclusión que Platón extrae después de contrastar los

razonamiento parte de ignorar una de las claves para la lectura del *Crátilo* que Baxter ha subrayado certeramente. Se trata de la clara discriminación entre lo que sería una lengua ideal —y su uso igualmente ideal— y las lenguas realmente existentes y el uso ordinario que se les da.

Ya hemos aludido a que el debate sobre en qué medida Platón es precursor de la necesidad de un lenguaje ideal alejado de las imprecisiones de las lenguas es uno de los temas clásicos de la exégesis de esta obra. No es ésta una disputa en la que nos interese entrar ahora, pero sí es necesario subrayar que —más allá del escepticismo que creemos que late acerca de la viabilidad de tal lenguaje— lo que no cabe es una lectura distorsionadora del sentido del fragmento que estamos comentando. Platón por boca de Sócrates no dice que las palabras que usamos sean instrumentos diseñados expresamente para representar las cosas tal como son y para transmitir esa categorización verdadera a los otros. Si fuera eso lo que estuviera diciendo, difícilmente se sostendría que estemos ante un presupuesto teórico no cuestionado, porque la falsación de esa hipótesis es lo que encontramos en el resto del diálogo. Lo que Platón diseña en estos momentos son los rasgos propios del signo lingüístico como Forma, la Forma propia de los nombres: su capacidad significativa[94]. Lo que las palabras deberían ser para ser signos fiables,

---

presupuestos ideales sobre los signos lingüísticos que aquí está planteando con el análisis descriptivo de las palabras realmente existentes.

[94] El modo de entender la proyección de la teoría de las Formas sobre los signos lingüísticos en el *Crátilo* es otra de las cuestiones frecuentemente debatidas sobre esta obra. Como ya hemos apuntado, ha sido de hecho uno de los factores utilizados para discutir su datación. Lo más relevante de esta clásica controversia, que Baxter (1992) resume en la n. 54 de su trabajo, radica en las distintas implicaciones de una interpretación trascendente o no de la Forma del nombre en este texto. Una interpretación absolutamente trascendente del papel de la Forma de los nombres supone una lectura de la postura platónica que la equipara con la de Crátilo —y a través de él con la de Parménides—, de modo que las expresiones que no participaran de dicha Forma no serían en verdad nombres. Creemos, como Baxter, que "there are several reasons to resist interpreting the forms here as trascendent" (*ibid*.: 43; cfr. 43-45 donde Baxter argumenta su consideración). En el diálogo Platón nunca hace suya esa opción de raíces eleatas defendida por Crátilo. La valoración que nos parece más atinada de la distinción acuñada por Calvert —a la que Baxter (*ibid*.: 43-44) acude para sustentar su postura— entre la completamente trascendente "Form Name" y la "Proper Form of Name" debe apuntar en un sentido similar al que Di Cesare (1980: 102-107) da al papel de la Forma en la teoría semiótica subyacente al discurso platónico. Sin que ello justifique, como ya hemos señalado, proyecciones como las de Manetti que la equiparen con la hjelmsleviana (cfr. *supra* n. 23).

no lo que son. Como dice Baxter, el acercamiento de Platón a las funciones propias de los nombres es prescriptivo no descriptivo[95]. Será en la larga sección etimológica cuando Platón se aventure a escrutar si un análisis descriptivo de las palabras de la lengua griega ratifica ese ideal. No cabe por tanto achacar a Platón la inconveniencia de sostener que nuestros signos lingüísticos son artefactos diseñados expresa y racionalmente para la eficacia en su uso —lo que podría justificar hablar de argumentaciones falaces como hace Keller—, porque "the tool analogy argument is thus an abstract theory outlining a rational basis for naming" (Baxter 1992: 48), no es una descripción de los nombres que usamos.

Desde esa misma perspectiva del carácter prescriptivo de su consideración de las funciones propias del nombre como instrumento, ha de situarse la valoración que hemos hecho de que, al hablar de la capacidad de las palabras para 'categorizar' las cosas tal como son y para 'enseñar' esa clasificación a los otros, Platón está perfilando ya la doble función de los signos lingüísticos: la representacional y la comunicativa.

Cuando Platón alude a que el artesano de los nombres ha de fijar su atención en el nombre natural que cada cosa tiene, que habrá de ser el mismo al margen de los sonidos con los que se exprese en las diferentes lenguas (*Crát.* 389d-e, 390e), está pergeñando la distinción entre la cosa significada y el modo de significarla; entre el nominatum y el significado lingüístico (cfr. Baxter 1992: 44). O, dicho en términos de Di Cesare: la "Proper Form of Name" es esa capacidad significativa de las palabras (su *dynamis*) para representar significativamente la realidad, de la que así el signo lingüístico se disocia, mediante sonidos y sílabas diferentes.

En relación con el modo de valorar este uso de la Teoría de las Formas en el *Crátilo*, no como un indicio de un estadio de inmadurez sino como consecuente con su proyección a un ámbito como el del lenguaje, remitimos a los trabajos de Kahn (1973, 1986) ya mencionados.

[95] Ya desde la introducción a su trabajo Baxter remarca la distinción entre "prescriptive and descriptive theories of naming" como "crucial to my interpretation of the dialogue" (1992: 4) y la presenta diciendo que: "A prescriptive theory of naming lays down the properties that make a name a correct name, whilst a descriptive theory by contrast tries as far as possible to eschew *a priori* considerations about what a name should or should not be in order to qualify as a correct name in favour of drawing conclusions from the names in existing languages. I will argue that both Cratylus and Hermogenes profess theories which in different ways denys this distinction, with unfortunate results"(*ibid*.: 4). A diferencia de estos otros personajes, Sócrates, y con él Platón, diferencia estas dos perspectivas, de modo que en el pasaje que estamos comentando "Socrates puts forward a prescription for language as a standard against which to measure existing languages; as such, claims that he does not account for language as it is miss the mark" (*ibid*.: 31); mientras que mediante la larga sección etimológica "Socrates by contrast, armed with a prescriptive theory as to what naming should be, subjects the hypothesis that Greek as a whole is a natural language to a thorough examination" (*ibid*.: 162).

Cabría decir, como hace Joseph[96], que aquí aún no ha aparecido la consideración comunicativa, ya que se centra en la capacidad discriminatoria y didáctica de las palabras, mientras que la entrada en escena del criterio estrictamente comunicativo no se daría hasta la parte final del diálogo cuando se ilustra a Crátilo de que incluso palabras "incorrectas" en su modo de significar la esencia de lo nombrado cumplen con el propósito de ser entendidas, transmiten un contenido, comunican. Aunque en esa observación hay una precisión que conviene apuntar, ha de ser interpretada desde la salvaguarda de las dos perspectivas diferentes desde las que se aborda el papel de los nombres. En los momentos finales del *Crátilo* los criterios acerca de la Forma propia de las palabras que nombran las cosas ya han sido contrastados con los nombres realmente existentes en la lengua de la época y con el uso que se les da. Valiéndonos de los términos que emplea Baxter: el análisis descriptivo de las palabras en la larga sección etimológica ya ha evidenciado que los signos lingüísticos realmente existentes no cumplen con los requisitos del ideal prescriptivo. Aun así Platón no puede dejar de reconocer que, sin embargo, las palabras que usamos las empleamos porque transmiten una información, comunican algo. Ahora bien, lo que comunican no es conocimiento sino mera opinión. La función comunicativa que realmente cumplen y define su uso es la de transmitir impresiones subjetivas y variables, no representaciones fijas y verdaderas de la realidad.

No creemos justificadas, por tanto, valoraciones que den a entender que la aproximación platónica a las funciones del lenguaje es pobre y simplificadora, porque ignoraría las distintas fuerzas ilocutivas que se dan en el hablar al margen de la verdad. Hay que insistir de nuevo en que la "teoría de Sócrates" sobre el hablar como acción fija los presupuestos desde los que quiere enjuiciar la

[96] "The functions of words and word-making, then, are discriminatory, to pick out the *ousia* of what is named —that is, its essence, what belongs to it and it alone— and didactic, to transmit that knowledge from the few who are capable of perceiving it to the many who are not. Note that 'communication' as such does not enter into the discussion, nor will it do so until much later" (Joseph 2000: 30).

corrección de las palabras y para ello su teoría versa sobre los signos denominadores del mundo, no sobre el lenguaje en general. El ámbito que selecciona para centrar su interés no es fortuito sino que refleja la perspectiva desde la que a lo largo de su obra se ha acercado al lenguaje humano: como instrumento de conocimiento. Ahora bien, lo que queremos recalcar es que, dentro de ese enfoque "funcional-cognitivo" que preside su formulación de la naturaleza propia de los signos lingüísticos, Platón no deja de incluir la capacidad de transmisión a los otros. Los signos de los que trata no lo son del pensamiento ni le interesan como señales adivinatorias (*mánticas*) para iniciados o elegidos sino como signos artificiales capaces de comunicar algo en virtud del recurso a una técnica en la que se base su interpretación fiable. En el terreno ideal del lenguaje visto como nomenclatura correcta de lo existente su uso comunicativo remite a la instrucción, a la enseñanza. Transmitir a los otros lo que las cosas son es comunicar conocimientos, es instruir, es ser alguien que, nombrando las cosas adecuadamente, enseña (*didaskei*) a los que le oyen[97]. La función comunicativa de los signos lingüísticos está presente desde los presupuestos teóricos en los que se asienta el escrutinio platónico en el *Crátilo*; pero desde ese prisma prescriptivo la comunicación se concibe como instrucción, mientras que al final del diálogo se asume que en la comunicación real priman objetivos diferentes al didáctico, a lo veredictivo.

2.3.2.3. EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LAS LENGUAS

El último de los presupuestos con los que se bosqueja en la parte inicial del diálogo la teoría platónica sobre los signos lingüísticos, que en el resto de la obra se somete a evaluación, es el de la asunción de que las lenguas, y en ellas las palabras, tienen un carácter histórico: que es preciso diferenciar la imposición primera de un nombre y su expresión y uso actual. A diferencia de los otros dos postulados teóricos que hemos comentado, que aparecen en el texto presentados

[97] "*Sóc.*: Por consiguiente, un tejedor se servirá bien de la lanzadera —y «bien» quiere decir «conforme al oficio de tejer»—. Por su parte, un enseñante [*didaskalos*] se servirá bien del nombre —y «bien» quiere decir «conforme al oficio de enseñar»" (*Crát.* 388c).

de forma expresa y lineal, éste tiene una presencia más indirecta y su constatación se da de forma dispersa a lo largo del texto.

Su irrupción en el diálogo dentro de esta primera sección —que hemos caracterizado como de presentación de las bases de su doctrina— se hace a expensas de la aparición de la figura del *nomothetes*: del legislador responsable de dar los primeros nombre a las cosas. Esto ha motivado que a veces se haya planteado que Platón en el *Crátilo* se estaría ocupando de la cuestión del origen del lenguaje y que en esta obra podría señalarse una cierta mezcla e incoherencia a la hora de abordar la polémica *physis* / *nomos* en las palabras entre la perspectiva de su origen y su valor significativo actual[98]. Ya hemos señalado cómo ésta no nos parece la interpretación más apropiada. En realidad, la figura del *nomothetes* surge en este contexto como derivación de la analogía instrumentalista entre las palabras y las herramientas con sus correspondientes artesanos (el herrero, carpintero, etc.)[99]. A partir de ahí se configura como refuerzo de su distinción entre lo ideal y lo real en el funcionamiento de las palabras.

---

[98] Acerca de las diversas formas de interpretar el recurso a una instancia originadora, creadora de los primeros nombres, cfr. Clerico (1992: 349-350), donde se alude a esa "confusión" que algunos autores han achacado al propio Platón "entre le problème de la correction des noms et celui de l'origine du langage" (*ibid*.: 350); si bien Clerico defiende que tal confusión no es real en el diálogo, por cuanto que la cuestión del origen no es en absoluto un tema axial del diálogo sino una manera de aproximarse al verdadero objetivo de la validez del lenguaje como instrumento de conocimiento. Lo cierto es, sin embargo, que, como apunta Baxter (1992: 42), "a puzzle remains however as to why the *Cratylus* is so often seen as a treatise on the origin of language". Entre las razones que tradicionalmente se han señalado para esa confusión interpretativa está la que el propio Baxter recoge (*ibid*.) de que los epicúreos hubieran abordado posteriormente el tema del origen del lenguaje utilizando unos términos muy similares a los que aparecen en *Crátilo*. Sobre la postura de Epicuro acerca de este tema cfr. *supra* n. 11. En relación con la influyente lectura que Robins hace del *Crátilo* como reflexión en torno al origen del lenguaje cfr. *supra* n. 27.

[99] "*Sóc*.: ¿De quién es la obra de la que se servirá bien el tejedor cuando se sirva de la lanzadera? *Herm*.: Del carpintero. *Sóc*.: ¿De cualquier carpintero, o del que conoce el oficio? *Herm*.: Del que conoce el oficio. (…) *Sóc*.: Bien ¿Y de quién es la obra de la que se servirá el enseñante cuando se sirva del nombre? *Herm*.: Tampoco sé decirte eso. *Sóc*.: ¿Tampoco puedes decirme, al menos, quién nos proporciona los nombres de los que nos servimos?(…) ¿No crees tú que quien nos los proporciona es el uso [*nomos*]? *Herm*.: Así parece. *Sóc*.: ¿Entonces el enseñante se servirá de la obra del legislador [*nomothetes*] cuando se sirva del nombre? (…) ¿Y crees tú que cualquier hombre es legislador? ¿O el que conoce el oficio?. *Herm*.: El que conoce el oficio. *Sóc*.: Por consiguiente, Hermógenes, no es cosa de cualquier hombre el imponer nombres, sino de un «nominador». Y éste es, según parece, el legislador, el cual, desde luego, es entre los hombres el más escaso de los artesanos" (*Crát.* 388 d-e).

Como se establece con claridad en el fragmento que acabamos de recoger en la última nota, no hay ninguna vacilación en sostener que es el uso, la costumbre, lo que nos proporciona las palabras de las que nos valemos: "*Sóc.*: ¿No crees tú que quien nos los proporciona es el uso [*nomos*]"? Pero esa costumbre no puede ser establecida por cualquiera y de cualquier modo, con lo que se rechaza el convencionalismo idiolectal y subjetivo con el que se caracterizaba a través de Hermógenes la opción sofista, sino que ese uso compartido debe descansar en una imposición primera, transmitida históricamente, que ha de fundamentarse en una técnica, en un oficio que ha de tener como motivación, a la hora de establecer la función semiótica entre una expresión y un contenido, su máxima adecuación al cumplimiento de aquello que constituye lo propio y definitorio del nombrar, la Forma ideal del nombre: su doble función de representar sígnicamente la esencia de lo significado y transmitírselo a los otros[100].

El *nomothetes*, el que acuña los nombres, es "entre los hombres el más escaso de los artesanos"[101], porque su misión requiere de muchos conocimientos al alcance de muy pocos: debe ser consciente de esa doble naturaleza funcional de los nombres que constituye la Idea del signo lingüístico; debe conocer la

[100] "*Sóc.*: Y lo mismo, por supuesto, en lo que respecta a los demás instrumentos: hay que encontrar la forma de instrumento adecuada por naturaleza para cada cosa y aplicarla a la materia de la que se fabrica el instrumento; pero no como uno quiera, sino como es natural" (Crat. 389c).

[101] En fragmentos como éste —o cuando Sócrates dice a Hermógenes "Puede entonces, Hermógenes, que no sea banal, como tú crees, la imposición de nombres, ni obra de hombres vulgares o de cualesquiera hombres" (390d)— se rechaza claramente el carácter divino de esa instancia responsable de la imposición primera de los nombres y se reafirma el origen humano de nuestras lenguas en consonancia con lo que ya comenzaba a ser el pensamiento habitual en ese tiempo (cfr. *supra* § 2.1.). Por otro lado, alusiones como éstas a que no todo hombre está capacitado para dar nombre a las cosas han servido a Joseph (2000) para poner en consonancia la doctrina lingüística de Platón con su pensamiento político y ético. Más allá de la afirmación de que estos planteamientos recuerdan y enlazan con el carácter antidemocrático de su propuesta política (cfr. Joseph 2000: 32), lo que nos parece más interesante de esa comparación entre sus concepciones del lenguaje y de la política radica en que se realza el paralelismo de la necesidad de diferenciar entre lo ideal y lo existente en los dos ámbitos. Respecto de la política y de las leyes en su célebre *República* se establece con claridad que las disposiciones legislativas que en ella se promueven se entienden como leyes naturales con las que las legislaciones vigentes deben buscar corresponderse a la procura del bien de los ciudadanos, sin que de ello se derive carácter descriptivo de ninguna sociedad concreta sino su condición de República utópica; del mismo modo ha de entenderse esta estrategia contrastiva entre lo ideal y lo actual en el terreno de los signos lingüísticos (cfr. *ibid*.: 33-35).

naturaleza de lo nombrado, su esencia; y debe valerse de la materia fónica más apropiada para ese propósito.

Al incluir la perspectiva histórica se configura así una primera alternativa para superar los límites reductores de la controversia *physis* / *nomos* de la época en relación con la corrección de las palabras[102]. En una época en la que ya era mayoritariamente aceptado que el lenguaje tiene un origen humano y que la variación inter- e intralingüística revela su carácter social basado en el uso, aparece —como modo de salvaguardar un cierto fundamento de motivación natural en las lenguas— la opción de considerar que esas palabras que usamos en virtud de un código compartido fueron creadas atendiendo a aquellos principios en los que descansaría la naturaleza de la realidad que nombran y en los del respeto a la propia naturaleza de lo que es ser un nombre.

En esta perspectiva ideal —prescriptiva, siguiendo a Baxter— se sitúa inicialmente la figura del *nomothetes*, a través de la cual creemos que es como adquieren sentido los extensos pasajes dedicados a las etimologías. Se trata de intentar evaluar si —más allá del oscurecimiento del verdadero significado de las palabras que el paso del tiempo ha provocado en las palabras actuales— cabe encontrar una técnica, unos principios que rijan y expliquen el difícil oficio de legislador de signos lingüísticos. Como reiteraremos en el siguiente apartado, ésta nos parece la verdadera función de la extensa sección etimológica en la dialéctica del texto: sacar a la luz el supuesto método del que los acuñadores de los nombres se habrían valido para adecuarse a la naturaleza propia de los signos lingüísticos, al tiempo que constatar cómo ese primigenio ideal de corrección designativa se habría perdido en virtud de las motivaciones contrarias a la Idea del nombre que estarían detrás de la variación diacrónica de las lenguas.

En un primer momento parece tomarse en consideración la posibilidad de que los nombres con los que se significaba originariamente la realidad estuvieran

[102] "The movement from *nomos* to *nomothetēs*, from law to lawgiver, is a movement from present (synchrony) to past (diachrony), a *historicization* of the question of linguistic correctness" (Joseph 2000: 31).

próximos al ideal de lo que ha de ser un signo lingüístico, porque los responsables de las imposiciones primeras se moverían guiados por el conocimiento de la naturaleza ideal de los nombres y con ello por la búsqueda de significar la naturaleza esencial de lo nombrado. Esa posibilidad no se vería refutada por la constatación de que a una misma cosa se le significara de formas diversas en las distintas lenguas, ya que la materialidad fónica con que se exprese un significado será irrelevante, siempre que se atienda a la naturaleza propia de los nombres y a la de lo nombrado.

> *Sóc.*: ¿Entonces, excelente amigo, también nuestro legislador tiene que saber aplicar a los sonidos y a las sílabas el nombre naturalmente adecuado para cada objeto? ¿Tiene que fijarse en *lo que es el nombre en sí* para formar e imponer todos los nombres, si es que quiere ser un legítimo impositor de nombres? Y si cada legislador no opera sobre las mismas sílabas, no hay que ignorar esto: tampoco todos los herreros operan sobre el mismo hierro cuando fabrican el mismo instrumento con el mismo fin; sin embargo, mientras apliquen la misma forma, aunque sea en otro hierro, el instrumento será correcto por más que se haga aquí o en tierra bárbara. ¿No es así?. *Herm.*: Desde luego. *Sóc.*: ¿Pensarás, entonces, que *tanto el legislador de aquí como el de los bárbaros, mientras apliquen la forma del nombre que conviene a cada uno en cualquier tipo de sílabas*…, pensarás que el legislador de aquí no es peor que el de cualquier otro sitio? *Herm.*: Desde luego (*Crát.* 389d-390a; curs. mía).

Desde este primer modo de acercarse al carácter histórico de las lenguas se defiende que los signos lingüísticos que se transmiten mediante un uso compartido en el tiempo (su carácter de *nomos* como tradición histórica) tendrían un fundamento natural por cuanto su acuñación primera habría respondido a los principios en los que descansa la naturaleza (ideal) propia de un signo lingüístico: representar la esencia de lo significado. Pero ese fundamento de carácter natural se habría ido perdiendo con el paso del tiempo dado que la variación diacrónica

experimentada por las palabras se vería como un factor que habría corrompido, al oscurecerla, la corrección significativa de las palabras[103].

El hecho de que con el discurrir del tiempo se produzcan cambios en la materia fónica con la que se expresan los contenidos no tendría por qué suponer ningún alejamiento del ideal natural de la corrección significativa, porque —como se señala en el fragmento que acabamos de recoger—, al igual que los herreros no actúan todos sobre el mismo hierro —sin que eso sea obstáculo para la adecuación del instrumento que confeccionan si lo hacen siguiendo su mismo fin definitorio—, tampoco importa con qué sonidos se expresen los significados siempre y cuando la elección de los sonidos con que se ha de significar algo esté motivada por la doble función que define la naturaleza de los signos lingüísticos.

Platón asume y argumenta que la variación histórica, lo mismo que la diversidad de lenguas, no implica necesariamente ningún tipo de corrupción, de pérdida de una primigenia naturaleza pura e ideal[104]. Lo que sucede es que, dentro

[103] "*Sóc.*: ¡Bendito Hermógenes! ¿No sabes que los primeros nombres que se impusieron están ya sepultados, merced a la ornamentación y al tiempo, por los que quieren vestirlos de tragedia añadiendo y quitando letras por eufonía y retorciéndolos por todas partes? (…) Pues tal es, creo yo, lo que hacen quienes no se ocupan de la verdad y sí de hacer figuras con la boca" (*Crát.* 414c-d).

[104] La lectura de los pasajes del *Crátilo* que parecen lamentar los efectos corruptores de las modificaciones fonéticas puede conllevar ver en el *Crátilo* una primera formulación de autoridad de la perspectiva tradicional prescriptivista reticente ante el cambio lingüístico. Sin poner en duda que, ciertamente, su interpretación en ese tenor haya podido contribuir al inicio y desarrollo de esa habitual tendencia conservadora en el "cuidado" de las lenguas —postura que, como sabemos, puede que hoy en día circule de forma más subterránea, pero sigue estando presente— creemos, sin embargo, que fragmentos como los que acabamos de citar ilustran que ésa no es propiamente su intención. Su pensamiento nos parece más "acorde con los tiempos". No se cuestiona el cambio lingüístico como algo consustancial a las lenguas, ni se le da mayor trascendencia en sí mismo, porque no hay una única forma de expresión fónica válida para cada contenido, sino que se critican aquellas transformaciones fonéticas que contribuyen a oscurecer la función propia de las palabras: la claridad discriminadora de significados. En esa misma línea de "modernidad" pueden resultar incluso más llamativas sus afirmaciones explícitas de que no hay lenguas (el griego, la propia) que signifiquen necesariamente ni mejor ni peor que otras (las bárbaras, las extrañas) la realidad. Cuando, aun hoy en día, los nacionalismos, los euro- y anglocentrismos, siguen haciendo absolutamente necesaria la reivindicación de la igualdad de todas las lenguas —como la que, tan brillantemente, ha llevado a cabo Moreno Cabrera (2000)—, la lectura de pasajes tan antiguos y "viejos" como los de este texto fundacional no deja de ser reconfortante, al tiempo que reveladora de que el paso de los siglos muchas veces no hace sino aportar ocasión para fijar la atención en lo que se sienten como las imperiosas necesidades nuevas de cada momento sin ayudar al progreso

de ese espíritu del pensamiento platónico que se puede tildar de "antidemocrático", el maestro de la Academia señala —en consonancia con el carácter excepcional que había atribuido al *nomothetes*— que la mayoría de las transformaciones que han experimentado las palabras obedecen a fines muy alejados de la doble función que define la naturaleza ideal de las palabras. Así, a lo largo de su prolijo análisis etimológico de muchas palabras, se señala cómo muchas transformaciones fonéticas experimentadas por los primeros nombres dados a las cosas habrían oscurecido su verdadero significado. Entre los diversos factores que se explicitan como motivadores de cambios fonéticos están:

(a) La eufonía, la facilidad en la pronunciación y la acústica más agradable. Por ejemplo, en 404d, donde en relación con el nombre de la diosa *Pherséphone* y el que sería su nombre más exacto, *Pherépapha*, dice: "Sin embargo, ahora alteran su nombre teniendo en más la eufonía que la verdad de forma que la llaman *Pherréphatta*".

(b) La armonía fonética o cualquier otro tipo de motivación estética. Por ejemplo, en 416b, al hablar de *to kalón* (lo bello), dice que "ha sido variado sólo por armonía y por la cantidad de la *o*"; y al hablar de Hermes apunta que el legislador le habría dado el nombre *Eirémēs*, más transparente de su verdadero significado, pero que "ahora, sin embargo, nosotros lo llamamos *Hermês*, por embellecer, según imagino, su nombre" (408b).

(c) Factores retóricos y estilísticos, buscando mayor solemnidad o grandilocuencia. Por ejemplo, en el pasaje ya citado antes, cuando se habla de cómo los primeros nombres han sido ocultados por "los que quieren vestirlos de tragedia añadiendo y quitando letras" (414c), o cuando dice más adelante, en relación con una transformación fonética que él presenta como habitual, que

---

en la clarificación de lo verdaderamente sustancial: de que de lo que se trata es de entendernos y de entender el funcionamiento de nuestro lenguaje que posibilita tal propósito.

"ahora, sin embargo, en vez de *i* emplean *ei* o *e*, como si en verdad fueran más magnificientes" (418c)[105].

La constatación explícita de factores como éstos dan consistencia a esta primera forma de integrar el carácter histórico de las lenguas dentro de su doctrina general sobre los signos lingüísticos desde la cual quiere someter a escrutinio la lengua griega. Este primer modo de abordar la variación diacrónica de los sonidos con que se expresan los significados incide en apuntalar el contraste entre un lenguaje ideal y el lenguaje ordinario de los hombres[106]. Esa línea de interpretación, muy habitual en la tradición exegética del *Crátilo*, se vería justificada en el pensamiento platónico no tanto porque el cambio sea en sí mismo negativo, como porque, dada la enorme dificultad del oficio de poner los nombres naturales a las cosas, con el paso del tiempo esas modificaciones serían llevadas a cabo por hombres ignorantes de la verdadera naturaleza del nombrar, que no es, para Platón, ni la eufonía, ni la belleza, ni la solemnidad, sino la transparencia designativa y comunicativa.

Hay, sin embargo, una segunda dirección con la que el carácter histórico de las lenguas aparece dentro del texto platónico, que ha sido reseñada con mucha menor frecuencia[107] y que, aparte de conferir al diálogo una mayor "modernidad", nos parece de más interés para la lectura global coherente del *Crátilo* que proponemos. Partiendo de esa hipótesis inicial de que los impositores de los primeros nombres habrían llevado a cabo su labor conociendo la técnica de su difícil oficio —si bien las transformaciones fonéticas experimentadas a lo largo del tiempo lo habrían oscurecido—, el análisis etimológico se erige en el método para hacer aflorar esos nombres originarios y en el criterio, la técnica, de la que se

[105] Un estudio detallado de las causas del cambio fonético alegadas en *Crátilo* puede verse en Di Cesare (1980: 120-121).

[106] "Socrates has complexified the nature-convention debate, by showing that it is pointless to argue about how words are related to things without taking account of the dual nature —ideal and actual— of the reality of things, including words themselves. Insofar as *physis* pertains in the realm of words, it has nothing directly to do with the relationship of actual words to what they designate" (Joseph 2000: 34).

[107] Di Cesare (1980: 125-135) ha sido quien más hincapié ha hecho en esta línea interpretativa.

habrían valido. Y conforme va avanzando ese escrutinio etimológico, va emergiendo una nueva constatación. Los hombres encargados de esa difícil labor sí que conocerían la naturaleza propia del signo lingüístico que nombra —la de representar y enseñar la naturaleza de la realidad designada—, pero aparece un nuevo problema que cuestiona el carácter ideal de ese primer lenguaje: las etimologías muestran que la mayor parte de los nombres dados por los legisladores de la Antigüedad reflejan una manera de concebir la naturaleza de la realidad que, aun siendo propia del pensamiento filosófico de la época, para Platón estaría muy lejos de ser la verdadera naturaleza de las cosas.

Esa forma de concebir el mundo que se refleja en la labor del *nomothetes*, y que el análisis etimológico desvela, es, como no podía ser de otro modo, la cosmovisión dominante en el período presocrático, fundamentalmente la consideración heracliteana del mundo como constante devenir, como lucha de contrarios. La lengua griega de su tiempo reflejaría un modo de entender la realidad heredado de la cultura griega propia de la época inmediatamente anterior. Mientras los análisis etimológicos se centran en nombres relativos a los dioses, o aspectos cosmológicos, la evidencia de un significado acorde a las convicciones dominantes en la tradición presocrática no parece soliviantar en exceso a Sócrates como portavoz del pensamiento platónico, pero, cuando el análisis etimológico se dirige a voces que significan contenidos concernientes al ámbito del conocimiento y de las virtudes, esa consideración de un lenguaje primigenio ideal en contraste con el engañoso lenguaje ordinario se va desmoronando[108], porque, como se ilustra en el siguiente fragmento, si los que nombran las cosas intentan reflejar su modo de concebir su naturaleza y esa concepción es errónea, por más que tales palabras cumplan con las funciones definitorias de lo que han de ser los signos lingüísticos, la confusión en el conocimiento de lo que las cosas son provocará

[108] "That was fine so far as cosmology is concerned —the cosmos really is in some fundamental respects ontologically fluid, Plato believes. But it was a disaster when it came to the real subject matter of knowledge in its strict Platonic sense, especially knowledge of values" (Sedley 1998: 150).

que no sean instrumentos válidos para su fin y que, por tanto, no sean acordes al principio de su naturaleza.

> *Sóc.*: Pues de verdad, ¡por el perro!, que no creo ser mal adivino en lo que se me acaba de ocurrir: que los hombres de la remota antigüedad que pusieron los nombres —lo mismo que los sabios de hoy— de tanto darse la vuelta buscando cómo son los seres, se marean, y consecuentemente, les parece que las cosas giran y se mueven en todo lugar. En realidad, no juzgan culpable de esta opinión a su propia experiencia interior, sino que estiman que las cosas mismas son así; que no hay nada permanente ni consistente, sino que todo fluye, se mueve y está lleno de toda clase de movimiento y devenir continuo. Y lo digo reflexionando sobre todos estos nombres de ahora. *Herm.*: ¿Y cómo es eso, Sócrates? *Sóc.*: Quizá no has reparado en que los nombres recién citados han sido puestos a las cosas, como si todas se movieran, fluyeran y devinieran (*Crát.* 411 b-c).

En la lección final del diálogo Platón constata que los nombres no son instrumentos fiables para el conocimiento, el cual ha de dirigirse directamente a las cosas que se quiere conocer sin el intermedio de cómo son significadas[109]. Y esto es así porque Platón asume que *las lenguas son productos históricos que reflejan y transmiten en el tiempo el modo en que los hombres de cada época y lugar conciben la realidad*. Las palabras de cada lengua, incluso en el mejor de los casos, cuando el propósito que ha guiado la imposición de los nombres ha sido reflejar la naturaleza de las cosas significadas, no son sino la representación semiótica de los rasgos que los hombres de esa cultura han percibido como distintivos en lo que les rodea[110]. Los nombres son vehículo de expresión de un modo de conocer la realidad condicionado por las creencias y necesidades de su tiempo. Son un medio de manifestación de la actividad psicológica de los hombres de una cultura, no de revelación de la realidad ontológica. Y la lengua de

[109] "*Sóc.*: En verdad, puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres. Y habrá que contentarse con llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres" (*Crát.* 439b).

[110] "*Sóc.*: Pues bien, examinemos todavía —a fin de que esos muchos nombres que tienden a lo mismo no nos engañen—, si, en realidad, quienes los impusieron lo hicieron en la idea de que todo se mueve y fluye (así opino yo personalmente que pensaban); o bien, si acaso esto no es así, son ellos mismos los que se agitan como si se hubieran precipitado en un remolino y tratan de arrastrarnos en su caída" (*Crát.* 439b-c).

los antiguos, las palabras establecidas por el *nomothetes* también tienen ese carácter de sustanciación histórica de una representación epistemológica concreta antes que de lenguaje puro e ideal que enseña la *ousia* permanente de lo que existe.

> *Sóc.*: Veamos, pues, Crátilo. Reflexionemos: si uno busca las cosas dejándose guiar por lo nombres —examinando qué es lo que significa cada uno, ¿no comprendes que no es pequeño el riesgo de dejarse engañar? *Crát.*: ¿Cómo? *Sóc.*: Es obvio que tal como juzgaba que eran las cosas el primero que impuso los nombres, así impuso éstos, según afirmamos. ¿O no? *Crát.*: Sí. *Sóc.*: Por ende, si aquél no juzgaba correctamente y los impuso tal como los juzgaba, ¿qué otra cosa piensas que nos pasará a nosotros, dejándonos guiar por él, sino engañarnos? *Crát.*: Mas puede que no sea así, Sócrates, sino que el que impone los nombres lo haga forzosamente con conocimiento. (…) Sea ésta la mayor prueba de que el que pone los nombres no erró la verdad: en caso contrario, no serían todos tan acordes con él. ¿O no te has percatado, al hablar, de que todos los nombres se originaban según el mismo modelo y con un mismo fin? *Sóc.*: ¡Pero mi buen amigo Crátilo! Esto no es ningún argumento, pues si, equivocado en el inicio el que pone los nombres, ya iba forzando los demás hacia éste y los obligaba a concordar con él mismo, nada tiene de extraño (*Crát.* 436b-d).

2.3.3. EL PAPEL DE LA SECCIÓN ETIMOLÓGICA

Como indicábamos al inicio de este apartado no nos vamos a interesar tanto por el análisis aislado de cada una de las distintas secciones que se puedan establecer en el *Crátilo* como por explicitar el papel que creemos que cada una de esas partes tiene en el desarrollo diálectico del diálogo hacia una lección global. En ese sentido hemos intentado sacar a la luz la que creemos que es la doctrina general sobre los signos lingüísticos desde la cual Platón quiere examinar la lengua griega y su validez como instrumento de significación fiable para el conocimiento. Con ese objetivo debemos centrar ahora nuestra atención en la extensa sección, que ocupa más de la mitad del texto, dedicada al análisis etimológico; tanto al análisis que indaga en los constituyentes significativos de las palabras léxicamente complejas como el que, en un segundo momento, se ocupa de formular una alternativa para aquellas voces cuyo significado se presenta como

no descomponible: la alternativa fonosimbolista por la que se postula que algunos sonidos, por sus características articulatorias o acústicas, imitarían algún tipo de contenido.

La valoración del papel de este largo apartado del *Crátilo* ha sido, y sigue siendo, uno de los aspectos más controvertidos de la exégesis de esta obra. Son muchas las perspectivas desde la que se ha abordado el tema: centrando el interés en el escrutinio de la validez filológica de sus propuestas concretas de análisis, intentando descifrar qué autores o corrientes de la época estarían siendo sometidos a revisión en cada pasaje, enfatizando lo que en esas páginas hay de síntesis de las creencias y pensamientos de su tiempo, o, en fin, intentando establecer la intención con la que Platón habría incluido esa emulación de análisis etimológico[111]. Evidentemente es sólo esta última perspectiva la que aquí nos interesa.

Hay un factor que hay que tener en cuenta desde el principio para no descontextualizar por completo su valoración: los análisis etimológicos del tipo de los que el personaje Sócrates propone no son en absoluto extraños a lo acostumbrado por aquel entonces. No sólo los pensadores más próximos a la corriente heracliteana frecuentaron su uso sino que sería un procedimiento

[111] Cfr. Di Cesare (1980: § V.8), donde se señala como hipótesis más aceptable la de su carácter irónico y ridiculizador (*ibid*.: 110). En ese mismo apartado, en la n. 38, Di Cesare reseña algunas de las muy diversas interpretaciones que de esta sección se hicieron en los trabajos más importantes de exégesis del *Crátilo* de los años cuarenta, cincuenta y sesenta.

Una interpretación similar puede encontrarse en Guthrie (1978: 34-36), que da noticia de la disparidad de valoraciones existentes y que se decanta por destacar su "carácter coherentemente humorístico e irónico", destinado a "la erradicación de la admitida seudociencia de la etimología".

En Clerico (1992: § 3), además de resaltar que estas etimologías no pueden entenderse en el sentido moderno de "étymologies de filiation" sino que son más bien "étymologies de affinité" (*ibid*.: 340), Clerico destaca, entre las distintas vías de valoración de la sección etimológica, aquéllas que lo tratan como una especie de tratado sobre el pensamiento de la época, orientado por Platón hacia el desvelamiento de los aspectos más criticables de la doctrina heracliteana del flujo constante.

Joseph (2000: 48-57), tras analizar con cierto detalle esta parte del *Crátilo*, concluye que su propósito es el de refutar la validez de las etimologías basadas en la forma fónica como camino que conduzca al conocimiento (*ibid*.: 57).

En las siguientes páginas vamos a centrar nuestra atención en la lectura y valoración que se hace de las etimologías en dos de los trabajos de los últimos años que nos parecen más relevantes en esa dirección: Baxter (1992) y Sedley (1998).

habitual de descomposición de los significados amalgamados en una sola voz para clarificar su sentido, tanto en el tiempo de Platón como en los siglos posteriores[112]. No ha lugar por tanto para una valoración que, juzgando el pasado con los criterios de cientificidad del presente, catalogue estas páginas como absurdas y carentes de valor. La etimología de la Antigüedad clásica no era ni pretendía ser un análisis morfológico en el sentido gramatical, por más que indudablemente esté en su origen, como se atestigua en el hecho sabido de que los primeros análisis morfológicos en un sentido verdaderamente gramatical se desarrollaron dentro de una disciplina conocida como Etimología[113]. El propósito de la etimología en aquel entonces era el de conocer el significado que los antiguos habrían pretendido dar a las palabras como un modo de clarificación de su verdadero significado y como forma de recuperar la sabiduría del pasado[114].

---

[112] Cfr. "Etymology was already very widely practised, especially with regard to divine names. (…) It is so widespread in ancient writing, especially philosophical writing, as to constitute common ground" (Sedley 1998: 141). Cfr. Baxter (1992: cap. V), donde, intentando sacar a la luz los posibles destinatarios velados de las críticas formuladas en *Crátilo*, se estudia el papel otorgado a los análisis etimológicos en distintas tradiciones de la Grecia antigua: desde la inspiración adivinatoria de Eutifrón y las recreaciones alegóricas de Homero y los poetas hasta corrientes de pensamiento como la de Anaxágoras o la sofista. Por otra parte, la reflexión lingüística espontánea y cotidiana nace en el mundo griego antiguo vinculada a la práctica de dar nombre a los seres animados, actividad que en la Grecia antigua se concebía como una forma de, por un lado, hacer reconocibles a los recién nacidos como miembros de una familia y, por otro lado, de transparentar alguna característica particular que identificara a cada uno mediante el nombre personal asignado. Este hábito de dar nombres motivados, que signifiquen alguna característica del sujeto así nombrado, se ve reflejado en las primeras discusiones del *Crátilo* acerca de lo significado con el nombre de Hermógenes y constituye la situación en la que en el día a día se consolidaría la extendida costumbre de analizar etimológicamente los nombres atribuidos a los hombres y a los dioses. La gran implantación de esta práctica, que se revela en la frecuencia de su testimonio en los textos homéricos y de Hesíodo, es lo que lleva a Gambarara (1989: 80-82) a resaltar la importancia de esta actividad "bautismal" en los inicios de la reflexión lingüística en el mundo griego y a afirmar que "en ce qui concerne ce qui va devenir le domaine de la grammaire, l'explication des noms (l'étymologie) constitue jusque vers 450 ac. J. C., tout ce que l'historien peut retrouver" (*ibid*.: 81).

[113] El estudio de los aspectos relacionados con la variación morfológica de las palabras aparece bajo una denominación relativa a lo etimológico ya en la *Tekhne* de Dionisio de Tracia y así sigue presentándose en los tratados modistas medievales.

[114] Cfr. "It is an exercise, not in linguistic science, but in the recovery of ancient thought" (Sedley 1998: 143). "In Plato and Aristotle's own day there was no science remotely resembling modern etymology or comparative philology. The discipline they are practising finds a much closer analogy in literary criticism, at least as practised by the majority of its exponents since antiquity. The success of an interpretation is measured more by the profundity of the meaning it discovers than by the analytic rigour with which it demonstrates it" (*ibid*.: 145).

Así pues, cuando se habla de que el objetivo de estas páginas es el de la ridiculización y parodia de ese tipo de procedimientos con vistas a su descrédito, hay que ser cautelosos a la hora de establecer con claridad qué —y por qué— pretende desautorizar Platón. Sin duda son varios los momentos en que Sócrates se burla de quienes se dedican a esto[115], pero, teniendo en cuenta que el propio Platón recurre de vez en cuando a este tipo de prácticas en algunas de sus obras posteriores[116], no parece muy consecuente sostener que se busca la desaparición total de ese tipo de actividad. Habrá que centrar su crítica en los parámetros y objetivos específicos del *Crátilo*.

La valoración negativa respecto de los análisis etimológicos que se desprende de este diálogo es en relación con el papel que aquí le otorga y que quiere evaluar: ¿permiten descubrir una técnica, unos criterios, a la hora de establecer la función semiótica entre una expresión fónica y un contenido categorizador de la realidad que garantice la fiabilidad de tales signos como instrumentos de conocimiento? Como ya hemos ido viendo, la respuesta que extrae Platón es que no; y es eso, y el hecho de que, sin embargo, se recurra a la etimología como método para conocer los seres a través de las palabras, lo que se critica, por momentos mediante la sátira burlesca.

---

[115] El tono burlesco aparece sobre todo cuando el personaje Sócrates —sorprendido de su propia locuacidad y capacidad para encontrar significados ocultos en las palabras— alude a que parecería que estuviera siendo poseído, de modo que él mismo plantea la necesidad de un conjuro de purificación (397a). Entre las fuentes de inspiración que le estarían poseyendo demoníacamente para ser capaz de perpetrar tales etimologías menciona fundamentalmente a un personaje que sabemos que, lejos de merecer su consideración, fue diana de su crítica: Eutifrón (cfr. 396d, 399a, 399e, 407e, 409d), el adivino ateniense cuyo fanatismo conocemos por el diálogo platónico de ese nombre. El hecho de que, justo antes de iniciar la expurgación etimológica, Sócrates diga a Hermógenes que "la más rigurosa investigación, amigo mío, se hace en compañía de los que saben, pagándoles dinero y dándoles las gracias. Y éstos son los sofistas, a quienes también tu hermano Calias ha pagado mucho dinero y tiene fama de sabio" (391b-c), no ayuda, evidentemente, a que podamos pensar que Platón se tomaba en serio la sabiduría obtenida con tales procedimientos.

[116] Cfr. Sedley (1998: 141), donde recoge algunos ejemplos de otros diálogos platónicos, como *Fedro*, *República*, *Timeo*, *Leyes*, en los que Platón recurre a las etimologías como procedimiento para ilustrar o confirmar algunas creencias. Joseph (2000: 85 n. 12) refiere también algunas de las apariciones de especulaciones etimológicas en otras obras platónicas, pero señala que se dan siempre "as asides, never as integral to an argument".

El trabajo de Sedley (1998), que pretende reavivar la polémica sobre el papel de esta sección etimológica, nos parece en este sentido especialmente interesante, porque, con vistas a denunciar los errores de descontextualización histórica que cometen la mayor parte de los estudiosos del *Crátilo* al ignorar por completo esta parte o limitarse únicamente a hablar de parodia, establece dos planos distintos en los que conviene situar la valoración platónica de la etimología.

Sedley parte de reseñar cómo "modern studies of the dialogue not unnaturally tend to find these etymologies an embarrassment" (*ibid*.: 140), de modo que los pocos estudiosos que no pasan de largo ignorando estas páginas lo que hacen es catalogarlas como satíricas, asumiendo que "Plato must think the etymologies as ridiculous as we do" (*ibid*.). Para rebatir esta presunción generalizada y para defender que en cierta medida Platón creería en la validez de las etimologías —por lo que es preciso tomárselas en serio— diferencia dos niveles en el enjuiciamiento de la actitud de Platón hacia las etimologías: el exegético y el filosófico. Según Sedley, las etimologías serían para Platón "exegetically correct", mientras que sus reticencias se dirigirían hacia la validez filosófica de algunas de ellas. Al hablar de que las tendría por exegéticamente correctas se refiere a que "they correctly analyse the hidden *meanings* of the words" (*ibid*.). Sedley nos recuerda de forma precisa y necesaria que este tipo de etimologías eran, y seguirían siendo, muy frecuentes en el mundo griego clásico — e incluso bastante después[117]—, pero no como un método de análisis morfológico y gramatical, no como ciencia lingüística, sino como un modo de acceso a las creencias del acuñador de los nombres y con ello de recuperación del pensamiento de los sabios antiguos (cfr. *ibid*.: 141-143).

En su opinión, en el *Crátilo* nunca se ponen en evidencia incongruencias del método etimológico como procedimiento de clarificación del significado mediante

[117] Como señala Baxter (1992: 57): "According to Dyonisius of Halicarnassus the *Cratylus* stood at the head of the ancient etymological tradition; it heavily influenced the Stoics; and its 'method' set the tune for etymology up into the Middle Ages".

la reconstrucción de los significados pretendidos por los antepasados sino que, cuando aparecen en el texto alusiones a posibles análisis contradictorios[118], lo que se querría señalar es que entre los sabios antiguos habría habido maneras incluso antagónicas de concebir un mismo contenido. El análisis etimológico —con su carencia de unas reglas sistemáticas y explícitas y basado en gran medida en la intuición y adivinación[119]— permitiría saber cómo concebían las cosas aquéllos que establecieron sus nombres. Por eso sería para Platón "exegetically correct". Sin embargo, cuando ese escrutinio etimológico se centra en palabras relativas al conocimiento, la verdad, la justicia —y otros términos concernientes no a lo cosmológico sino a lo humano— es cuando aflora que la lección sobre los seres que se deriva de esos análisis, interpretativamente correctos, es para Platón filosóficamente incorrecta. Lo que Platón cuestiona es que "the meanings which they attribute to words convey the *truth* about their nominata" (*ibid*.: 140).

La reivindicación que Sedley lleva a cabo de la seriedad de las etimologías en *Crátilo* nos parece acertada sobre todo para contrarrestar la tendencia dominante de leerlas historiográficamente de un modo absolutamente descontextualizado, ya que resulta completamente inapropiado ignorar que "Plato

---

[118] Como en 436b-437d, donde se constata que entre las palabras relativas al 'conocimiento' algunas parecen indicar la idea de movimiento y otras de reposo.

[119] Cfr. Sedley (1998: 144-145), donde asume que "there may seem to be no rules". Algo que Sedley explica y justifica, en su defensa de la validez exegética de las etimologías, aludiendo al hecho de que Platón no mostraría total hostilidad hacia los adivinos y el conocimiento por inspiración, de modo que el método sería "intuitive rather than rule-bound". Que Platón dejaba ámbitos para el reconocimiento de la inspiración adivinatoria es algo que ya hemos recogido al señalar el papel de lo adivinatorio en la emergencia de una conciencia semiótica (cfr. *supra* § 1.1.2), pero en este contexto —y tal y como es presentada burlescamente la inspiración adivinatoria bajo una especie de posesión (cfr. *supra* n. 115)— los esfuerzos de Sedley no parecen suficientes para dar consistencia en este aspecto a la "corrección exegética".

Cfr. Baxter (1992: 57-58), donde se reconoce que, "hard though it might seem to find etymological principles in Socrates'efforts", ha habido algunos intentos por atisbar algún tipo de regularidad, como el llevado a cabo por Allen (1948). Como recoge Baxter (*ibid*.: 58 n. 21), hay dos posturas tradicionales en relación con la difícil, si no imposible, tarea de intentar evaluar las etimologías del *Crátilo* a la luz de los supuestos principios que regirían dichos análisis en aquel tiempo. Una tiene en Allen a su mayor defensor: para él cerca de la mitad de las etimologías que Platón ofrece estarían justificadas a la luz de los conocimientos y procedimientos habituales de la época y unas veinte soportarían aceptablemente bien su enjuiciamiento desde la perspectiva de la etimología histórica moderna. La otra postura sostiene que la mayoría de ellas serían extrañas y carentes de sentido incluso en su época.

is *not* one of us" (*ibid*.: 154) y creer que su valoración de las etimologías enraizadas en su cultura habría de ser como la nuestra tras el desarrollo, desde principios del XIX, no antes, de los métodos histórico comparativos. Su distinción de esas dos dimensiones, la exegética y la filosófica, nos parece muy útil para clarificar esas dificultades tradicionales en la interpretación historiográfica de la obra. Ahora bien, aceptando las premisas y los objetivos básicos del artículo de Sedley, creemos que es posible hacerle dos objeciones que —sin poner en cuestión su acertada presentación de cómo valoraría Platón en general el papel de las etimologías— pueden ayudar a perfilar mejor la función de esta sección dentro de este diálogo concreto.

Sedley recurre como estrategia interpretativa para clarificar el papel de las etimologías a la distinción conceptual clara entre lo exegético y lo filosófico en este tipo de análisis. Se trata de diferenciar con rotundidad lo que hay de análisis de los significados ocultos en las palabras y lo que hay de análisis de la naturaleza de las cosas significadas. Sedley presenta el ontológico y el lingüístico como dos planos claramente delimitados que, por tanto, conviene diferenciar a la hora de validar el papel otorgado a la etimología. Como hemos intentado argumentar ya, creemos que Platón sí que propugnaba diferenciar con claridad esos dos planos —el ontológico y el lingüístico—, pero eso es algo que estaba muy lejos de ser un conocimiento asumido y compartido por quienes hasta entonces tenían en la etimología uno de sus métodos habituales de demostración filosófica. De hecho, consideramos que ésta es una de las lecciones fundamentales del *Crátilo*, no una premisa dada por compartida: los signos lingüísticos no son una manifestación reveladora de la realidad, no son su epifanía, sino una representación semiótica históricamente condicionada. Con posterioridad a Platón, y sobre todo a Aristóteles, los análisis etimológicos irían restringiendo su propósito a ése que Sedley describe con claridad: analizar los significados ocultos para conocer el pensamiento de los antiguos que no la naturaleza de las cosas. Pero en el contexto histórico en el que surge el *Crátilo,* para valorarlo adecuadamente, es necesario explicitar —algo que Sedley no hace— que las prácticas etimológicas que aquí se

emulan, y los filósofos a los que, de forma velada, se estaba criticando, hacían del análisis etimológico un modo de argumentar su análisis ontológico[120]. Podría decirse, con los términos del propio Sedley, que en las prácticas etimológicas objeto de escrutinio por parte de Platón en *Crátilo* el análisis exegético es análisis filosófico. Y la falta de distinción de esas dos dimensiones sería en realidad uno de los aspectos fundamentales en los que se asentaría la sátira burlesca de Platón. La pertinencia de diferenciar lo exegético y lo filosófico en las prácticas etimológicas es un aspecto crucial que debe entender quien se acerca hoy al *Crátilo*, pero fundamentalmente porque la reivindicación de esa necesidad es uno de los principales motivos que explican la valoración negativa que de esas prácticas, tal y como se entendían hasta entonces, encontramos en *Crátilo*.

La segunda objeción que apuntábamos al excelente y necesario trabajo de Sedley está en la base de lo que acabamos de decir. Al buscar arrojar luz sobre cómo ha de entenderse la valoración general que Platón haría de las etimologías como hombre de su tiempo, que no del nuestro, en el artículo de Sedley se difumina en gran medida el papel concreto que esta sección etimológica tiene en este diálogo en particular. Decir que en *Crátilo* Platón reconoce la validez exegética del método, aunque cuestione su validez filosófica, supone invertir el peso de lo verdaderamente relevante en el texto. Si tenemos en cuenta que el objetivo del diálogo es elucidar la adecuación filosófica del lenguaje, habrá que resaltar que el juicio más reseñable de los que se hacen sobre las etimologías es aquí el negativo: no es un procedimiento que garantice la posibilidad de conocer la verdad de las cosas a partir de cómo son significadas.

Una valoración más pertinente de esta sección etimológica, porque no pierde de vista la consideración de su papel en el desarrollo dialéctico del diálogo,

---

[120] Cfr. Baxter (1992: 74): "In the *Cratylus* however etymology is presented as a means of getting at the essence of the nominatum; what the name truly means is nothing other than that essence, since names are so related to their nominata that examination of the former is tantamount to investigation of the latter". "Plato knew that one needed a careful analysis of language and reality before the construction of an ideal language could be achieved, but most Greeks behaved as if names could be etymologised *ad libitum* and the essences of the nominata recovered" (*ibid*.: 79).

es la que lleva a cabo Baxter. Su libro del año 1992 es probablemente el trabajo que en los últimos años ha llevado a cabo el estudio más profundo y minucioso del texto platónico. Tras perfilar, en los dos primeros capítulos, la que él llama la "theory of Socrates" acerca del lenguaje (cfr. *ibid*.: 38-48), interpretando la analogía instrumentalista como "a prescriptive ideal"[121], Baxter no sólo analiza los dos métodos etimológicos desplegados, el semántico y el mimético, e intenta establecer sus vínculos, sino que —al tiempo que los pone en relación y contraste con la etimología moderna y con otros intentos más recientes de ver en la definición de las palabras una definición de la esencia de la realidad significada[122]— estudia el análisis etimológico de algunas voces concretas como síntesis del pensamiento precedente (cap. IV) y sitúa dentro de su tiempo la labor etimológica desplegada por Sócrates, abordando con detalle tanto sus posibles fuentes de inspiración como las posibles dianas de sus críticas (cap. V). Dentro de un proyecto tan ambicioso y detallado, que utiliza el *Crátilo* como vía de indagación profunda en el papel histórico de la etimología en la Grecia antigua y clásica y de recuperación de los modos de concebir los signos lingüísticos y su validez filosófica en sus predecesores, Baxter, sin embargo, no deja completamente de lado la consideración de la función concreta que estos pasajes tienen en el diálogo. Así, sobre todo al inicio de los capítulos más extensamente dedicados al estudio histórico-filosófico y filológico de las etimologías (cap. III y IV), nos recuerda con acierto cuál es su papel en el progreso dialéctico del *Crátilo*.

Al inicio del capítulo III, dedicado a la valoración general de los estudios etimológicos, dice:

---

[121] "The tool analogy argument is thus an abstract theory outlining a rational basis for naming" (*ibid*.: 48). Sobre la distinción entre lo prescriptivo y lo descriptivo en *Crátilo* según Baxter *vid. supra* n. 95.

[122] Cfr. el § 3.1.a, donde compara la etimología antigua con la etimología moderna, que es "an important part of historical and comparative linguistics" (*ibid*.: 59) y los §§ 3.2 y 3.3., donde recoge las formulaciones de autores de los siglos XVII y XVIII como Leibniz, Wilkins o Comenius, que reinciden en la perspectiva de sostener la existencia de un lenguaje natural, de forma que la definición de los significados de las palabras se concibe como definición de la esencia real de las cosas significadas.

> In chapter 2 I claimed that Socrates puts forward a prescriptive theory of naming in the tool analogy argument (…). The etymological discussion of Greek names can then be read as an attempt to put the theory into practice (*ibid*.: 56).

Y al comenzar el capítulo IV, centrado en el estudio particular de algunas etimologías concretas del *Crátilo*, reitera:

> It is time to turn from consideration of Socrates' prescriptive theory to the 'descriptive' part of the dialogue, where the hypothesis that the Greek language is in fact a natural language is examined (*ibid*.: 86).

Éste es el aspecto fundamental que creemos que hay que resaltar a la hora de valorar la larga sección etimológica dentro del progreso dialéctico del diálogo, más allá de la indiscutible importancia que tiene como testimonio y fuente de información sobre el pensamiento de su época. Su papel trascendental dentro del texto es el de servir como forma de poner a prueba la doctrina platónica ideal sobre el signo lingüístico.

Siguiendo la lectura que hemos venido haciendo, se trata de ver si los presupuestos que Platón consideraría como definitorios de la naturaleza de las palabras —ideal, permanente y estable, como no podría ser de otro modo en el pensamiento platónico— se ven corroborados, o no, en el análisis etimológico de los nombres griegos. Y ello adquiere su sentido porque, una vez establecido con claridad que no todos los nombres son instrumentos correctos de significación y que para poder evaluar su corrección es necesario clarificar primero qué es lo que hace que una cadena fónica sea verdaderamente expresión significativa —cuáles son las funciones definitorias de la esencia de un signo lingüístico—, la constatación del carácter histórico de las lenguas —como ya hemos apuntado— es lo que otorga un papel concreto al análisis etimológico como método para intentar descubrir la existencia de alguna técnica que regule el difícil oficio de poner nombres a las cosas. La comprobación de que no ha lugar para pensar que la imprecisión designativa de los nombres actuales se deba achacar únicamente a los efectos nocivos de los cambios fonéticos experimentados a lo largo del tiempo —de modo que se salvaguardara el carácter natural de los primeros nombres que

mediante la etimología habría que recuperar— y la asunción a partir del análisis etimológico de que los nombres dados por los antiguos no son reflejo de lo que las cosas son sino de cómo se concebían en su tiempo, que son *productos históricos*, acaba situando los límites de validez del método etimológico en la recuperación del pasado que no de la verdad.

Las palabras de una lengua como la griega no son signos naturales, ni siquiera sometidas al escrutinio etimológico de sus significaciones ocultas, porque no hay ningún criterio que motive, y garantice, de qué forma ha de establecerse la imposición —convencional, obviamente— de una determinada cadena fónica como vehículo de significación de la naturaleza esencial de lo significado. La conclusión de que las palabras no son signos naturales no obedece, por supuesto, al reconocimiento de que su acuñación es humana y de que su transmisión se da en virtud del uso compartido de unas mismas funciones semióticas entre expresión y contenido. La verdadera lección de la defensa de su carácter no-natural surge de la comprobación de que *la mayoría de ellas no son signos naturales porque no participan de la naturaleza propia de los signos lingüísticos*. En algunos casos porque quienes han establecido la función semiótica entre expresión y contenido, o los que han llevado a cabo modificaciones en las expresiones fónicas originarias, han ignorado la doble función definitoria de su naturaleza. En otros casos porque, pretendiendo adecuar su elección de la expresión sígnica a la función veredictiva del lenguaje, en vez de guiar sus esfuerzos al conocimiento del verdadero ser de las cosas han reflejado en sus nombres las creencias y opiniones erradas de su época.

Pero Platón, como maestro dialéctico que es, no puede alcanzar tales conclusiones sin dar voz a los que veían en la etimología el modo de sacar a la luz cómo los nombres serían manifestaciones reveladoras de la naturaleza de las cosas. El *logos* como *logos*. Sólo una vez que se haya examinado *la posibilidad de que la etimología sea un método que desvele los principios de un significar natural* por parte de quienes establecen los nombres y se haya comprobado que no es así, sólo entonces Platón podrá asumir con rotundidad la “tesis negativa” sobre

el lenguaje. Y ésa es la función, no menor, que la larga sección etimológica tiene para el progreso en la argumentación dialéctica del *Crátilo*. Dado el resultado que Platón sabe que se va a obtener de este examen, no son de extrañar las burlas que en el desarrollo del mismo van apareciendo. Pero, insistimos, estas burlas no van dirigidas a la etimología como método de análisis de los significados sino a la pretensión de quienes lo practicaban de que de esa forma se analizaba la naturaleza de las cosas significadas.

Hemos hablado de examen de la viabilidad del método etimológico en el *Crátilo*, pero en realidad aparecen dos tipos de análisis, que remiten a dos hipótesis acerca de los posibles criterios que guiarían el modo de significar: los que Baxter llama "semantic method" and "mimetic method" (*ibid*.: 56 ss.).

El "método semántico" es el procedimiento que ocupa la mayor parte de la sección (391d-421c) y se corresponde, con el acierto e intención que fuera, con la práctica habitual de la antigüedad de analizar las palabras en sus posibles significados constituyentes originarios para clarificar su sentido. En esta descomposición de los signos léxicos de la época en los signos que —bajo su apariencia de simplicidad significativa— estarían ocultos por los cambios fonéticos experimentados —verdadero modo de análisis semántico en aquel tiempo— se dejaba fuera la consideración de cualquier tipo de significación de las letras aisladas, de los sonidos. Sin embargo, mediante el segundo método, el mimético, entra en escena la posibilidad de conceder algún tipo de carga significativa a los sonidos como modo de análisis etimológico —de descomposición en los primitivos semánticos— de aquellos nombres que se presentan como primarios, como no derivados de la combinación de varios significados[123].

[123] "*Sóc.*: ¿Entonces cuándo será razonable que termine por callarse el que contesta? ¿No será cuando llegue a los nombres que son como los elementos primarios de las demás expresiones o nombres? Y es que éstos, los que tienen tal condición, justo es que no parezcan componerse de otros nombres. Por ejemplo, decíamos hace un instante que *agathón* se compone de *agastón* y *thoón*; y, quizá, podríamos afirmar que *thoón* se compone de otros y aquéllos de otros. Pero cuando eventualmente lleguemos a lo que no se compone de otros nombres, podremos afirmar con

Este segundo procedimiento etimológico, el de la mímesis fónica, aunque menos extenso (421c-434d), ha sido también muy debatido dentro de la exégesis platónica (cfr. Joseph 2000: cap. 3). Su valoración dentro del texto debe afrontar en primer lugar su flagrante contradicción, a primera vista, con lo que se defiende en aquel otro pasaje importante (389d-390a) que ya hemos resaltado (cfr. *supra* p. 144), donde se asumía que una misma cosa puede ser nombrada con distintas expresiones, sin que la materia fónica por sí misma signifique nada.

Baxter (*ibid*.: 62-65) anota en esa dirección que en este método mimético de análisis no se sostiene que algunos sonidos tengan efectos interpretativos concretos en los oyentes. No se trata de que determinados sonidos lleven asociado algún tipo de significado —lo que contravendría el carácter asemántico de los sonidos por sí mismos, que tan relevantemente había consignado— sino que más bien se apunta a los efectos que las características articulatorias de algunos sonidos pueden ofrecer al *nomothetes* para que se valga de ellas con alguna intención semántica. No es que algunos sonidos signifiquen un tipo de contenido sino que las características articulatorias y acústicas de algunos de ellos pueden ser utilizadas por el que impone un nombre para transmitir algún tipo de significación. En la búsqueda por desvelar la posible técnica del *nomothetes* no se propone que algunos sonidos posean un significado determinado sino que se recoge el posible recurso por parte de alguno de ellos a las peculiaridades de un sonido como indicio semántico. La utilización de algunas particularidades fonéticas sería un mecanismo al que el acuñador de un nombre podría acudir como procedimiento para transmitir su intención comunicativa[124].

Pero además de aclarar hasta qué punto la alusión a este método mimético no contradiría el carácter asemántico de los sonidos —que sería algo ya

razón que nos encontramos en el elemento primario y que ya no tenemos que referirlo a otros nombres" (422a-b).

[124] "*Sóc*.: Así pues, el elemento *r*, según digo, le ha parecido al que pone los nombres un buen instrumento del movimiento en orden a asimilarlos a éste: y es que en muchos casos se sirve del mismo para expresarlo. (…) Y es que veía, según imagino, que en ésta [la *r*] la lengua no se detiene para nada, sino que se agita en grado sumo; por esto, creo yo que se ha servido de ella con este fin" (426d-e).

reconocido en su tiempo y que el propio Platón asume en el diálogo—, lo importante, de nuevo, es encontrarle un sentido a esta parte de análisis "onomatopéyico" dentro del diálogo. Lo más fácil es decir que se trataría de un recurso desesperado para intentar encontrar una salida a las pretensiones etimológicas en el análisis de aquellas palabras que se resisten a una descomposición semántica. Ese forzar las cosas, llegando a la propuesta de un mecanismo de significación que el propio Sócrates tilda de "ridículo"[125], sería una evidencia más de la intención ridiculizadora de los análisis etimológicos. Pero cabe encontrarle una función de mucho más calado en esos momentos finales del texto.

Valiéndonos de nuevo de una idea sugerida por Baxter (1992) —cuando dice que "the move to the mimetic method also means a move away from parody of other etymologists to a deeper appreciation of the demands of an ideal language. If nominal definition could ever be identical to real definition, this is how the namegiver should proceed (*ibid*.: 79)— creemos que es en el desarrollo de esa vía interpretativa donde se puede encontrar la verdadera función de esta parte dentro del texto.

El recurso a esa posibilidad de que la técnica significativa[126] utilizada por quien establece un nombre pudiera descansar a veces en la capacidad de algunos sonidos de imitar algunos tipos de contenido le sirve a Platón para dos propósitos cruciales. Por un lado, para abordar directamente el núcleo del problema de la función semiótica entre expresión y contenido: en virtud de qué técnica o principio se establece la función entre una cadena de sonidos y aquello que significa. Por otro lado, para recuperar y argumentar con más eficacia algunas de

[125] "*Sóc.*: Es manifiestamente ridículo, Hermógenes —pienso yo—, que las cosas hayan de revelarse mediante letras y sílabas" (425d); "*Sóc.*: Pues bien, lo que yo tengo oído sobre los nombres primarios me parece completamente insolente y ridículo. Con todo, te lo comunicaré si quieres" (426b).

[126] "*Sóc.*: Nuestra obligación, si es que vamos a saber analizarlo todo conforme a técnica, es trazar estas distinciones y ver si los nombres primarios y los secundarios siguen estas normas o no" (425 a-b).

las ideas principales que han estado en la base de toda su reflexión y que refutan opiniones extendidas en su época.

El "método mimético" aparece al final de la interlocución con Hermógenes, cuando éste —después del largo recorrido por la descomposición del significado de nombres secundarios— interroga a Sócrates acerca de cómo podría argumentarse la exactitud significativa de nombres no descomponibles en otros. Hermógenes sitúa el objeto de debate en los que llamarán nombres primarios. Lo primero que le interesa dejar claro a Platón es que, aun cuando pudiera parecer que su manera de significar es distinta, en realidad los nombres primarios y los secundarios son lo mismo, son nombres, y por tanto aquello que define su naturaleza es lo mismo. Lo único que los diferencia es que los primarios son más básicos, están en la base de la significación de los secundarios[127]. Un nombre secundario (un lexema complejo) alcanza su significación como resultado de la combinación de los nombres primarios (raíces y morfemas léxicos) que lo componen.

La investigación del modo en que se logra la significación en los nombres primarios, en los elementos léxicos simples, lejos de suponer para Platón la búsqueda de una escapatoria al callejón sin salida al que habría llegado el análisis etimológico, se presenta como algo de suma importancia, porque se trata de indagar en los fundamentos de toda semiosis lingüística, desde los nombres primarios hasta el enunciado[128]. Sólo entendiendo cómo se produce la función sígnica en los nombres primarios podrá explicarse la de los secundarios[129]:

---

[127] "*Sóc.*: Bien. Creo que tú también convienes conmigo en que es única la exactitud de todo nombre, tanto si es primario como secundario, y que ninguno de ellos es más nombre que los otros. (…) De otro lado, la exactitud de los nombres que acabamos de recorrer parecía consistir en revelar cómo es cada uno de los seres. (…) Por consiguiente, tanto los nombres primarios como los secundarios han de tener, ni más ni menos, este carácter, si es que son nombres. (…) Pero los secundarios, según parece, eran capaces de conseguirlo por mediación de los primarios" (422c-d).

[128] Cfr."Así también nosotros aplicaremos los elementos a las cosas, bien uno a uno (el que nos parezca que necesitan), o varios, formando lo que llaman sílabas y, después combinando sílabas de las que se componen tanto nombres como verbos. Y de nuevo, a partir de los nombres y verbos compondremos ya un todo grande y hermoso. Lo mismo que ellos componían una pintura con el

> Si alguien, de una forma u otra, desconoce la exactitud de los nombres primarios, es imposible que conozca la de los secundarios, pues éstos se explican forzosamente a partir de aquéllos, sobre los cuales nada sabe. Conque resulta obvio que quien sostiene ser entendido en los secundarios, tiene que ser capaz de disertar de la forma más clara posible sobre los primarios, o bien tener conciencia de que también sobre los secundarios dice majaderías (426 a-b).

Y ¿cuál será ese fundamento en el que se base la técnica de la significación al dar nombre a las cosas?, ¿en virtud de qué criterio una cadena de sonidos se convierte en expresión de signo lingüístico? Para dar respuesta a preguntas tan trascendentes[130] Platón comienza por remitirse a los mecanismos de significación humana no lingüísticos:

> *Sóc.*: Si no tuviéramos voz ni lengua y nos quisiéramos manifestar recíprocamente las cosas, ¿acaso no intentaríamos, como ahora los sordos, manifestarlas con las manos, la cabeza y el resto del cuerpo? Si quisiéramos, pienso yo, manifestar lo alto y lo ligero, levantaríamos la mano hacia el cielo imitando la naturaleza misma de la cosa; y si lo de abajo o lo pesado, hacia la tierra (…) Creo que habría una manifestación de algo cuando el cuerpo, según parece, imitara aquello que pretendiera manifestar (422e-423a).

El mecanismo más básico de significación es el de la imitación, el icónico, porque no requiere compartir ningún código convencional. Por tanto, lo que garantizaría la capacidad significativa de los nombres es que los pudiéramos explicar como imitaciones fónicas de lo nombrado. De esa forma sería posible sostener que las lenguas —cuya capacidad comunicativa descansa en el uso compartido (*nomos*)— ven garantizado su fundamento natural en la motivación

---

arte pictórica, así nosotros un discurso con el arte onomástica, retórica o como quiera que sea" (424e-425a).

[129] Cfr. Lorenz & Mittelstrass (1967: 9): "Plato tries to tackle this problem in connection with a number of sample predicates by reducing them to some irreducible basic predicates which are intended to be sufficient to build up by definition any other predicate (using only conjunction and negation, which, as we nowadays know, are truth-functionally complete). We may take that as an attempt at something like a comprehensive *ars combinataria*, presumably the first one in the history of thought . The specific feature of looking for *irreducible* basic predicates reminds one of the programme of logical atomism which is to start a construction of language from irreducible atomic sentences representing atomic facts".

[130] "*Crát.*: ¿Cómo, Hermógenes? ¿Te imaginas que es fácil aprender o enseñar tan rápidamente cualquier cosa y menos aún ésta que parece de las más importantes" (427e).

icónica, imitativa, de la semiosis sígnica. Las palabras, que forman parte de un código instituido, habrían sido establecidas en virtud de un principio, de una técnica, acorde a la naturaleza del signo.

> *Sóc.*: ¿Y cuando queremos manifestar algo con la voz, la lengua o la boca? ¿Acaso lo que resulta de ello no es una manifestación de cada cosa cuando se hace una imitación de lo que sea por estos medios? (…) Entonces, según parece, el nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz lo que imita (423b).

A partir de este momento lo que encontramos es una evaluación de las condiciones que habrían de darse para que realmente los nombres pudieran explicarse como motivados en una relación icónica, partiendo de que no toda imitación fónica de algo sería su nombre, sino aquélla que imitase mediante sonidos su esencia[131]. Para poder evaluar la posibilidad de esa técnica semiótica lo primero que hay que hacer es analizar y clasificar los materiales de los que dispondría el hombre para significar las cosas imitándolas.

Aparece aquí lo más parecido a un análisis estrictamente lingüístico y gramatical que podemos encontrar en todo el diálogo: la distinción entre vocales, consonantes y mudas; su combinación para formar sílabas; y la de éstas para componer tanto nombres como verbos. A esta clasificación de elementos lingüísticos —que, debido a la penuria de las fuentes textuales de la época conservadas, se ha convertido en el primer testimonio conocido que toca con cierto detenimiento el tema de los elementos básicos constituyentes del hablar— Platón no le confiere, sin embargo, ninguna importancia en cuanto que aportación al análisis lingüístico. El propio Sócrates reconoce que en esto está siguiendo las clasificaciones y denominaciones dadas por los entendidos en esa materia[132]. Su

[131] "*Sóc.*: ¿Si alguien pudiera imitar esto mismo, la esencia de cada cosa, con letras y sílabas, no manifestaría acaso lo que es cada cosa? (423e).

[132] "*Sóc.*: De la misma forma, ¿no tendremos también nosotros que distinguir, primero, las vocales y, después, entre las demás según los géneros, las consonantes y mudas (así las llaman los entendidos), y también las que no son vocales pero tampoco mudas" (424c); "así también nosotros aplicaremos los elementos a las cosas (…) formando lo que llaman sílabas" (424e). Esto permite

interés no es gramatical sino semiótico. Esas clases de elementos fónicos serían como los colores del pintor, los elementos disponibles para reproducir aquello que se quiere representar[133].

Una vez establecidos los materiales con los que se llevaría a cabo la imitación de la realidad mediante sonidos, hay que enjuiciar si tal técnica onomástica, por ridícula que parezca, se puede encontrar en nuestros nombres, salvo que queramos escurrir el bulto acudiendo a respuestas evasivas. Ahí aparecen las propuestas de que *r* sería un buen instrumento para expresar el movimiento por imitación, la *i* de lo sutil, etc.[134].

Llegados a este punto, cuando la única manera de encontrar motivación a la capacidad significativa de los nombres se orienta hacia una técnica —la icónica— que los dos interlocutores aceptan como la única concebible, aun pareciéndoles ridícula[135], es el momento en que se produce el cambio de contendiente. El interlocutor pasa a ser el personaje Crátilo, cuyo pensamiento representa una síntesis de la doctrina heracliteana con las tesis de la tradición eleata en la que el punto de encuentro, representado por Crátilo, descansa en la consideración del lenguaje, del verdadero lenguaje, como manifestación de la realidad. La reconsideración de la técnica mimética como fundamento de la significación adquiere en el debate con Crátilo una nueva dimensión, porque se convierte en la vía para la refutación de algunas de las creencias más firmes de las corrientes presocráticas encarnadas por él.

---

hipotetizar un desarrollo del análisis gramatical anterior y más profundo de lo que las fuentes conservadas nos permiten conocer hoy (cfr. *supra* n. 46).

[133] En este momento, de forma brusca y como de pasada, alude a que también habría que clasificar la realidad buscando sus elementos primarios y las categorías o géneros que se puedan establecer. *Vid*.: "Y cuando hayamos distinguido bien todos los seres a los que hay que imponer nombres, ver si existe algo a lo que todos se retrotraen, lo mismo que elementos primarios, a partir de los cuales sea posible contemplarlos y ver si hay en ellos géneros de la misma manera que en los elementos" (424d). Esta afirmación nos sitúa en el contexto de la búsqueda *physiologica* de los principios primeros, pero también apunta en la dirección, desarrollada por Aristóteles, de la categorización del ser.

[134] Cfr. 426c-427d.

[135] "*Sóc*.: Es manifiestamente ridículo, Hermógenes —pienso yo—, que las cosas hayan de revelarse mediante letras y sílabas. Sin embargo, es inevitable, pues no disponemos de nada mejor que esto a lo que podamos recurrir sobre la verdad de los nombres primarios" (425d).

Una vez que, como ya hemos indicado, Sócrates recapitula con Crátilo los presupuestos desde los que quiere evaluar el lenguaje —no todos sus signos son correctos, porque no todos significan las cosas tal como son y lo definitorio de un signo ha de ser el cumplimiento de la función de enseñar a los otros su ser—, Platón se siente en la necesidad de argumentar su rechazo a esa falta de distinción entre lo ontológico, lo epistemológico y lo lingüístico propia de muchas de las corrientes del pensamiento presocrático. Como forma de desarrollo de esa argumentación es como adquiere su verdadero sentido la evaluación del "método mimético". Las divagaciones del estilo de si la presencia del sonido *r* podría servir para significar el movimiento se enmarcan, y sirven de pretexto, para una reflexión sobre el tipo de relación que se da entre cualquier tipo de representación con aquello que se intenta reproducir mediante la imitación.

Platón, en un ejercicio ejemplar de argumentación dialéctica, lleva a Crátilo —a quien parecía satisfacer esa reivindicación de la capacidad imitativa de los sonidos[136]— a tener que reconocer que una imagen es necesariamente una entidad distinta de aquello que imita. Conduciendo la discusión al terreno de las imágenes y reproducciones pictóricas en las que es más fácil percibir su carácter de representación, el personaje Sócrates conduce a Crátilo a aceptar —y con él a los receptores de su obra, coetáneos o no— que cualquier imagen, por muy fielmente que pretenda reproducir aquello que imita, nunca podrá ser idéntica a lo que copia. Si fuera idéntica no sería una imagen sino la misma entidad, su copia, su doble[137]. De la evidencia de que toda imagen se diferencia en mayor o menor

[136] "*Crát.*: También tú, Sócrates, parece que has recitado tu oráculo en conformidad con mi pensamiento" (428c).

[137] "*Sóc.*: Puede que esto que tú dices suceda con aquellos nombres cuya existencia depende forzosamente de un número. Por ejemplo, el mismo diez —o cualquier otro número que prefieras—. Si le quitas o añades algo, al punto se convierte en otro. Pero puede que no sea ésta la exactitud en lo que toca a la cualidad o, en general, a la imagen. Antes al contrario, puede que no haya que reproducir absolutamente todo lo imitado, tal cual es, si queremos que sea una imagen. (…) ¿Es que habría dos objetos tales como Crátilo y la imagen de Crátilo, si un dios reprodujera como un pintor no sólo tu color y forma, sino que formara todas las entrañas tal como son las tuyas, y reprodujera tu blandura y color y les infundiera movimiento, alma y pensamiento como los que tú tienes? En una palabra, si pusiera a tu lado un duplicado exacto de todo lo que tú tienes, ¿habría entonces un Crátilo y una imagen de Crátilo o dos Crátilos? *Crát.*: Paréceme, Sócrates, que

medida de aquello que representa se deriva lógicamente que habrá imágenes mejores e imágenes peores en su capacidad de representación, lo que dependerá del acierto del pintor a la hora de seleccionar los rasgos que hagan reconocible para los otros su objeto de representación[138].

Para que sea posible el acierto en la atribución de los rasgos propios de lo figurado a la figura representativa y que ésta sea, por tanto, una representación semiótica verdadera y no falsa, es necesario, sin embargo, que el artesano de tal imagen tenga a su disposición unos materiales que posean cualidades semejantes a lo que se pretende representar. La pintura hace posibles las representaciones correctas de la realidad, que no idénticas, porque dispone de unos pigmentos que se asemejan a los colores de las cosas. Si el nombrar ha de poder ser concebido como una técnica de representación imitativa similar a la pintura, será necesario aceptar que en los signos lingüísticos es posible encontrar unos constituyentes primitivos que tienen capacidad significativa en virtud de su semejanza con lo que representan[139].

Reaparecen entonces las hipótesis sobre el poder imitativo de sonidos como la *r* o la *l*. Unas hipótesis que Crátilo acepta de buena gana como última salvaguarda de la capacidad de los nombres para reproducir la esencia de las cosas, como última garantía de su carácter natural, pero que Platón, maestro de dialéctica, no se conforma ahora, simplemente, con tildarlas de ridículas. Por boca de Sócrates, Platón pone en evidencia que tal supuesta técnica de significación

---

serían dos Crátilos. *Sóc.*: ¿No ves, entonces, que hay que buscar en la imagen una exactitud distinta de las que señalábamos ahora mismo?, ¿que no hay que admitir a la fuerza que si le falta o le sobra algo ya no es una imagen? ¿*No te percatas de lo mucho que les falta a las imágenes para tener lo mismo que aquello de lo que son imágenes*?" (432a-d; curs. mía).

[138] "*Sóc.*: ¿Acaso son correctas ambas atribuciones? ¿O una de ellas? *Crát.*: Una de ellas. *Sóc.*: Supongo que la que atribuye a cada uno lo que le es propio y semejante (…) Esta atribución, amigo mío, es la que yo llamo correcta en ambas imitaciones —la pintura y los nombres—, y en el caso de los nombres, además de correcta, verdadera. En cambio, a la otra, la atribución y asignación de lo desigual, la califico como incorrecta y falsa cuando se trata de nombres" (430c-d).

[139] "*Sóc.*: ¿No será entonces inevitable —si es que el nombre va a ser semejante a la cosa— que sean semejantes a las cosas los elementos de los que se componen los nombres primarios? Me refiero a lo siguiente: ¿acaso la pintura, a la que aludíamos hace un instante, se habría compuesto semejante a la realidad, si los pigmentos con los que se componen las pinturas no fueran semejantes por naturaleza a aquello que imita el grabado?" (434a-b).

basada en la capacidad imitativa de los sonidos no es un criterio plausible de análisis y muestra ahora su incongruencia (434c-d). La voz *sklērótēs* que significa 'rigidez' presenta en el dialecto de Eretria la variedad *sklērotḗr*, pero ¿no habían convenido en que la *r* era un instrumento apropiado para expresar por imitación el movimiento?, ¿da lo mismo la presencia de una *r* o una *s* para significar la rigidez, la falta de movimiento? Y la *l* ¿no habían dicho que ayudaría a la expresión de lo blando?, ¿qué hace en medio de una palabra que significa lo contrario? La constatación de que los hablantes de griego entienden el significado de las palabras *sklerón*, *sklērótēs*, *sklērotḗr* como 'rigidez', sin que importe nada para ello la presencia o no de *r*, *s* o *l*, conduce el diálogo a su última parte, al reconocimiento de que lo que garantiza la comprensión de una palabra es el acuerdo entre sus usuarios en la relación establecida entre una secuencia fónica y un contenido, al margen de que tal función se establezca o no entre sonidos supuestamente más apropiados por su capacidad imitativa. Los sonidos no son al significado lo que los colores son a la pintura, porque entre las expresiones fónicas y los contenidos representados no hay similitud sino una diferencia insalvable[140].

Lo que a algunos lectores actuales podría parecer una digresión extemporánea sobre la mímesis y la pintura —dentro de un diálogo tan asimétrico e "inconexo" como *Crátilo*— es en realidad el modo de sintetizar las principales lecciones que Platón querría ofrecer a sus contemporáneos, situando el tema de la representación semiótica —aquello que figura en lugar de otra cosa— en un terreno que les sería de más fácil comprensión, la pintura. No sólo por la ineluctable dificultad de reflexionar mediante palabras sobre la propia capacidad de representación del lenguaje sino porque, en aquel tiempo, su carácter de representación semiótica, que no de manifestación reveladora, estaría lejos de ser un presupuesto completamente asumido y compartido.

[140] Argumentación que nos recuerda a la que recogíamos en Gorgias (cfr. *supra* § 1.3.2., p.55 y n. 82).

Mediante la revisión del "método mimético" de análisis etimológico, que aprovecha para sacar a la palestra el tipo de relación entre una imagen y lo que reproduce, Platón no sólo recuerda sino que argumenta a Crátilo:

> (I) Que no es lícito confundir lo ontológico con lo lingüístico, el original con la copia. Los significados lingüísticos son una representación subjetiva de la realidad, no su materialización fónica.
>
> (II) Que, dado que una misma cosa puede ser representada de formas diversas, habrá representaciones mejores y peores. Habrá nombres más adecuados y menos adecuados en cuanto que instrumentos de significación y transmisión de la verdadera naturaleza de las cosas y, por tanto, habrá de ponerse cuidado en escoger las palabras que sean más apropiadas en su modo de significarlas.
>
> (III) Que, dado que el ser de las cosas es permanente y estable mientras que sus representaciones semióticas son variables, no es posible hacer descansar en éstas su conocimiento, que debe dirigirse directamente a su esencia real, no a la esencia nominal.

2.3.4. LA LECCIÓN FINAL: LAS PALABRAS SON INSTRUMENTOS DE COMUNICACIÓN PERO NO DE CONOCIMIENTO

El diálogo *Crátilo* se ha construido hasta este momento como un intento de comprobación de los fundamentos que garantizarían el carácter natural del lenguaje, entendiendo por tal el esfuerzo por argumentar cuál sería la naturaleza de los signos lingüísticos y la corroboración, o no, de que los nombres de una lengua como la griega participan de tal naturaleza ideal. Hemos visto que lo que define dicha naturaleza es la capacidad de ser instrumentos que transmitan a los otros la esencia real de las cosas mediante su significación. En ese acercamiento funcional a lo propio de los signos lingüísticos, su *ousia* se caracteriza por la adecuación como instrumentos para el conocimiento de la realidad. Su capacidad comunicativa se supedita a que aquello que comuniquen sea lo que las cosas son,

de modo que esa capacidad veredictiva garantice su validez como instrumentos para la enseñanza, para el conocimiento.

Platón ha buscado los principios que pudieran articular esa técnica del significar natural, pero no los ha encontrado. El análisis de la expresión de los nombres no ha revelado ninguna motivación en la imposición de una u otra que salvaguarde su capacidad para representar las cosas de acuerdo con su esencia real. Esta constatación refuta que los nombres de la lengua griega participen de la naturaleza del signo lingüístico que verdaderamente podría nombrar la realidad. Las palabras no cumplen con la función de categorizar y representar lo que nos rodea tal y como en realidad es de forma que pueda enseñarse, transmitirse, a los otros. Pero, ¿esa refutación de la validez de las palabras como instrumentos para el conocimiento de la verdad implica también su invalidación como instrumentos de comunicación de las intenciones subjetivas de los interlocutores? Platón deja claro que no, aunque sea con brevedad.

Las palabras, a pesar de que no hay manera de mostrar que estén motivadas para la manifestación de la esencia de las cosas, cumplen una función: transmiten al receptor una intención significativa, comunican lo que el hablante quiere decir y eso sí lo hacen con eficacia.

> *Sóc.*: Dices bien. ¿Mas qué? ¿Tal como hablamos ahora no nos entendemos mutuamente, si uno dice *sklerón*, y no sabes lo que yo quiero decir ahora? *Crát.*: Sí, queridísimo amigo, pero por la costumbre [*ethos*]. *Sóc.*: ¿Y cuando dices "costumbre", crees que dices algo distinto de "convención" [*xynthekes*]? ¿O entiendes por costumbre algo distinto que el que *cuando yo digo esto pienso en aquello y tú comprendes que yo lo pienso*? ¿No entiendes esto? *Crát.*: Sí. *Sóc.*: ¿Luego si me comprendes cuando hablo, te manifiesto algo? *Crát.*: Sí. *Sóc.*: Y, sin embargo, hablo con elementos distintos de aquello que pienso, si es que la *l* no es, según tu mismo afirmas, semejante a la rigidez (434 e 435a; curs. mía).

Esa capacidad para comunicar la intención del hablante —sea su manera de concebir algo, su *doxa* subjetiva sobre el ser de aquello de lo que habla, o sea otra esa intención— no descansa en ningún otro principio distinto del de la costumbre,

del uso compartido[141]. Los hablantes de la lengua griega de aquel entonces cuando oyen la palabra *sklerón* entienden su significación de 'rigidez', porque el vínculo semiótico entre esa expresión y ese contenido forma parte de un código instituido históricamente por sus usuarios, no porque tal cadena de sonidos se asemeje en nada a lo significado.

> *Sóc.*: Y si esto es así, ¿no será que lo has pactado contigo mismo, y para ti la exactitud del nombre es convención, dado que tanto las letras semejantes como las desemejantes tienen significado, con tal que las sancionen costumbre y convención? Pero, aun en el caso de que la costumbre no fuera exactamente convención, ya no sería correcto decir que el medio de manifestar es la semejanza sino más bien la costumbre. Pues ésta, según parece, manifiesta tanto por medio de lo semejante como de lo desemejante (435a-b).

Las palabras no desvelan la realidad sino que expresan un procedimiento históricamente compartido de significarla. Las palabras no manifiestan las cosas y sus esencias sino la manera concertada de simbolizar nuestras representaciones cognitivas. Lo ontológico, lo epistemológico y lo lingüístico no pueden seguir confundiéndose. Platón parece reivindicar la inutilidad del lenguaje humano como fuente de conocimiento de la verdad. En este sentido podría resaltarse una cierta coincidencia con el pensamiento de Parménides y su advertencia de la vía de error y engaño a la que conduce confiar en las palabras de los hombres (cfr. *supra* § 1.2.2.). Pero lo que de continuidad pueda establecerse a este respecto entre el pensamiento de Parménides y el de Platón prácticamente concluye en esa coincidencia en un diagnóstico negativo acerca de la fiabilidad cognoscitiva del lenguaje humano.

En el apartado que hemos dedicado a Parménides veíamos cómo éste parecía plantear la distinción entre dos tipos de conocimiento que llevarían aparejados sus correspondientes lenguajes. Por un lado, estaría el "conocimiento apriorístico", que se manifiesta en el lenguaje ideal de los dioses, y, por otro lado,

---

[141] Acerca de la variación terminológica presente en *Crátilo* en torno a la opción *nomos*, cfr. *supra* § 2.2.5.

el “conocimiento empírico”, que, centrado en la observación de las cosas, se refleja en las palabras de los hombres (cfr. *supra* § 1.2.2). En realidad esos dos modos de conocimiento entroncan con las dos alternativas epistemológicas que, como ha señalado Cornford (cfr. *supra*, § 1.1.2., n. 21), comienzan a entrar en conflicto hacia el siglo VI a. C.: la inspiración *vs*. el empirismo que empieza a fraguarse con la medicina hipocrática y con su búsqueda de una técnica de interpretación semiótica.

Parménides abogaba por el conocimiento revelador propio de la epifanía, lo que lleva asociado la defensa de un lenguaje eterno y universal, que no pretende fragmentar y categorizar el ser unitario de todo lo existente, contrapuesto a la variación inmotivada de las lenguas humanas, que, con sus particulares maneras de nombrar lo existente, confunden su ser uniforme. En el pensamiento de Parménides —como resultado de su falta de distinción clara entre los planos ontológico, epistemológico y lingüístico— se contempla el contraste entre un lenguaje revelador del ser de lo existente y un lenguaje reflejo de las apariencias engañosas del mundo. En ambos casos el lenguaje se presenta como proyección y manifestación de los atributos otorgados a las cosas, pero son radicalmente diferentes, ya que en un caso se trata de un lenguaje verdadero, porque reflejaría su verdadera naturaleza —unitaria, permanente y estable—, mientras que en el otro caso estaríamos ante un lenguaje engañoso, porque no refleja el verdadero ser de lo real. La senda a la que incita Parménides para alcanzar el conocimiento remite a la confianza en el lenguaje, pero no en el lenguaje ordinario, tal y como lo maneja el común de los hombres, sino en un lenguaje ideal sólo al alcance de aquellos pocos que reciben la inspiración divina. Ese lenguaje, instrumento fiable para el conocimiento, es para Parménides un lenguaje cuya interpretación no descansa en el dominio de ningún tipo de técnica, o principio subyacente a la semiosis, que conlleve una “inferencia causal”, sino que remite a una “inferencia analógica” que hace al lenguaje partícipe del ámbito de la “adivinación natural” (cfr. *supra* §§ 1.1.2., 1.1.3.). En la doctrina eleática, el lenguaje, más que instrumento para el conocimiento, es signo que manifiesta el ser de las cosas a

aquéllos que, habiendo recibido el don de la inspiración, acceden mediante él a la verdad oculta en las cosas.

Querríamos creer que, tras el análisis que hemos ofrecido del texto platónico, está claro que no es ésa la perspectiva adoptada por Platón. En el *Crátilo* el objeto de escrutinio no es el lenguaje de los dioses, ni un lenguaje ideal al alcance sólo de unos pocos que por inspiración alcanzan a comprender el verdadero significado de las palabras. Bien al contrario; esos planteamientos son sometidos a crítica y rechazo por lo que tienen de argucia evasiva[142]. El tema del *Crátilo* es la corrección del lenguaje ordinario como instrumento de conocimiento; y, mediante el proceso dialéctico que hemos intentando reconstruir, se llega a la conclusión de que, dado que no se ha hallado ninguna técnica en la que basar la "interpretación causal" de los signos lingüísticos, no cabe valerse de ellos para acceder a la naturaleza de las cosas.

Una vez establecido esto, Platón no participa, sin embargo, del desprecio integral hacia las palabras. Los signos lingüísticos sirven para lo que sirven: para comunicar contenidos psicológicos, para transmitir intenciones. Y esta funcionalidad la alcanzan en virtud de que el único principio en el que se fundamenta la semiosis lingüística es el del uso compartido de unas determinadas expresiones para significar determinados contenidos. El único ámbito en el que cabría evaluar la eficacia funcional de las palabras, su corrección, sería en el meramente comunicativo. Como Sócrates interpela a Crátilo: pero, a pesar de todo, ¿tú entiendes lo que quiero decir cuando pronuncio una palabra de la lengua que compartimos?

Esto sitúa a Platón en el territorio abonado en aquel tiempo por algunos sofistas. En el diálogo se refuta con rotundidad desde el principio un convencionalismo idiolectal como el planteado por Hermógenes (cfr. *supra*, p. 119). Pero, por más que Platón parezca querer poner esta postura en relación con

[142] Cfr. *supra*, p. 70, donde se da cuenta de su rechazo a centrarse en un lenguaje de raíces sobrehumanas.

las enseñanzas sofistas e incluso la relacione en su razonamiento con la célebre máxima de Protágoras, “el hombre como medida de todas las cosas”, sabemos que el pensamiento lingüístico de algunos sofistas no iba por esos derroteros tan simplistas. Como hemos visto en el capítulo anterior (cfr. § 1.3.), detrás de la enseñanza práctica de estrategias persuasivas había una reflexión encaminada a reubicar los objetivos e intereses del conocimiento humano. Con ese cambio en el centro de atención, desde lo verdadero hacia lo apropiado y oportuno en cada momento (*kairos*), el lenguaje pasaba a ser considerado básicamente en su eficacia comunicativa para transmitir las intenciones del hablante. La corrección de las palabras remite en manos de los sofistas a una adecuación retórico-pragmática; un terreno al que, como acabamos de ver, termina por limitar Platón la validez de las palabras. Si desde el principio, a la hora de definir la naturaleza de los signos lingüísticos, Platón había dado cuenta de su enfoque instrumental y había diferenciado su doble función representacional y comunicativa, una vez denegada la capacidad para reflejar la esencia de las cosas en la que descansaría la posibilidad de que su capacidad comunicativa fuera representacionalmente instructiva, sólo le quedan a las palabras su función de instrumentos de transmisión de los contenidos psíquicos del hablante y el éxito en esa labor: su adecuación retórico-pragmática.

Probablemente éste sea el motivo por el que Platón apenas se detiene en este asunto. Reconoce con brevedad la eficacia comunicativa de los signos lingüísticos como integrantes de un código convencional (434e-435b) y pasa inmediatamente a lo que de verdad le importa en su acercamiento al lenguaje: su papel como instrumento para el conocimiento; ámbito donde emerge su verdadero desacuerdo con la opción sofista.

Aunque la defensa de que las palabras no deben ser contempladas más que como instrumentos de comunicación de nuestras opiniones e intereses podría parecer cercana al pensamiento sofista, tal impresión es errónea, porque la doctrina sofista también concibe el lenguaje como instrumento para el conocimiento, aun cuando no sea de seres y verdades eternas, sino de carácter más

práctico. De hecho, lo que hace de la enseñanza sofista un peligro que conduce al más grave de los errores es, según Platón, que en última instancia acaban convirtiendo el lenguaje en la única vía para el conocimiento: no hay más ser que interese a los hombres que el que significan sus palabras.

La restricción de los límites del lenguaje al ámbito de lo convencional y lo puramente comunicativo puede parecer que conduce a Platón a la admisión resignada de la postura convencionalista de los sofistas en relación con la polémica *physis* / *nomos* y su proyección al lenguaje. Pero creemos que no es ésta, en absoluto, la conclusión que se alcanza en el final del diálogo. Retomando la distinción entre dos tipos de conocimiento y sus lenguajes correspondientes que recordábamos antes en relación con Parménides, podría decirse que si Parménides propugnaba un conocimiento dogmático y apriorístico que se alcanzaría mediante la correcta comprensión inspirada del lenguaje ideal portador de la verdad, los sofistas defendían un cambio en el tipo de conocimiento perseguido, que dejaría de ser especulativo y esencialista y se dirigiría hacia una comprensión práctica de las cosas tal y como se nos manifiestan. De la verdad a lo verosímil (*eikos*) y al buen juicio. Pero los sofistas, al igual que los eleatas —y dentro de esa misma línea de indiferenciación entre la realidad objeto de conocimiento y su representación lingüística—, también hacen del lenguaje la vía de acceso al conocimiento. Su conocimiento pretendido, de carácter más humano y práctico, se alcanzaría mediante la interpretación de las palabras de los hombres en su uso pragmático.

En la tradición de Parménides el lenguaje ideal y sacralizado es el instrumento de acceso al conocimiento apriorístico, eterno y universal de la verdad. En la tradición sofista el lenguaje ordinario de los hombres y su uso pragmático-discursivo es el instrumento de acceso al conocimiento práctico y contextualizado de las cosas y de su utilidad. En el *Crátilo* para Platón ningún tipo de lenguaje es instrumento válido para el conocimiento que ha de perseguirse. El lenguaje de los dioses y los signos enigmáticos que requieren de la intervención de oráculos y adivinos son algo oscuro y ajeno a los hombres, que queda

expresamente fuera de su interés, dirigido hacia la técnica del nombrar de los hombres. Pero los signos de éstos no participan de las condiciones propias de un signo natural que de verdad represente la esencia de las cosas, que es lo que el conocimiento debe buscar.

La lección de Platón, por tanto, no es la de la aceptación resignada del convencionalismo sofista sobre el lenguaje. Lo que interesa a Platón del lenguaje es su funcionalidad como instrumento para acceder a lo que hace que algo sea lo que es de forma estable y unitaria al margen de las apariencias cambiantes. La limitación del alcance en la funcionalidad de las palabras a la simple transmisión de intenciones comunicativas subjetivas, en virtud del acuerdo convencional en la función semiótica entre una expresión y un contenido, es dentro del pensamiento platónico *la forma más radical de desautorizar y rebatir el recurso a los signos lingüísticos como instrumentos para el conocimiento*, planteamiento que era habitual en su tiempo tanto por parte de unos como de otros. Las palabras sirven para que entendamos lo que nos queremos decir, no para conocer la naturaleza de lo ontológico, que existe y es por sí. A diferencia de las doctrinas sofistas, Platón ha establecido como presupuesto de su indagación sobre el lenguaje que los seres tienen una esencia estable que les es propia y que debe ser lo que ocupe nuestros intereses epistemológicos[143]. Dado que las palabras no son mecanismos fiables para este tipo de conocimiento, no pueden ser instrumentos de los que se valga el filósofo.

Desde esa conclusión, que está lejos de suponer un decantarse por la opción sofista en relación con el lenguaje, lo que resta hasta el final del diálogo es una vuelta al tema central que ha guiado su acercamiento a los signos lingüísticos: el conocimiento verdadero y la inutilidad de las palabras para ese fin. Frente a la afirmación de Crátilo: “el que conoce los nombres, conoce también las cosas”

[143] Tal y como se recuerda en una de las últimas intervenciones del diálogo, el conocimiento que interesa a Platón sólo es posible asumiendo que las cosas tienen una forma estable y permanente. “Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece” (440a).

(435d) y su convicción de que no existe otra forma de conocimiento y enseñanza alternativa a la que se basa en el significado de las palabras[144], Platón dedica las últimas intervenciones del diálogo a rebatir tal consideración, ilustrativa, como hemos visto, del pensamiento consolidado en su época desde distintas tradiciones. Ya a lo largo de todo el texto ha ido estableciendo los argumentos con los que se cimienta su réplica a esa creencia asentada en el pensamiento preplatónico[145]. Lo que hace ahora es recuperar el resultado de su escrutinio de las prácticas etimológicas para mostrar que no hay en las palabras ningún principio de motivación semiótica que justifique dicha confianza en los signos lingüísticos como vía de conocimiento[146]. Algo que se añade al hecho de que, aun cuando existiera tal técnica onomástica, habría sido usada en cada periodo para expresar las creencias propias de aquel entonces y no la verdad: frente al carácter eterno de ésta, el carácter histórico de los signos lingüísticos[147].

Puede decirse que en estos momentos finales sólo aparece un argumento nuevo para rebatir la confianza en las palabras. Ante la reiteración de la fe cratileana en que los que pusieron los nombres lo hicieron conociendo la esencia de aquello que nombraban y en que la interpretación de los nombres es la única vía de conocimiento, Platón resalta el contrasentido racional que para esa propuesta supone el caso de los "nombres primarios", los signos léxicos no analizables en otros menores, las raíces léxicas no interpretables mediante la paráfrasis lingüística: ¿cómo conocemos lo significado por los primitivos semánticos?

---

[144] "*Sóc.*: Veamos cuál sería esa forma de enseñanza, a la que ahora te refieres, y si —por más que ésta sea mejor— existe otra, o no hay otra que ésta. ¿Qué opinas de las dos alternativas? *Crát.*: Esto es lo que yo supongo: que no existe otra en absoluto y que ésta es única y la mejor" (435e-436a).

[145] "*Sóc.*: Veamos, pues, Crátilo. Reflexionemos: si uno busca las cosas dejándose guiar por los nombres —examinando qué es lo que significa cada uno—, ¿no comprendes que no es pequeño el riesgo de dejarse engañar?" (436b).

[146] En 437a-c asistimos a la última formulación de un análisis etimológico —en este caso centrado en la voz *episteme* y palabras relacionadas—, que reincide en la falta de motivación ontológica y epistemológica de la imposición de los nombres ya que "los nombres que el uso impone a las nociones peores se nos manifiestan exactamente igual que los de las mejores" (437c).

[147] Cfr. 436b-d; pasaje ya citado, *supra* p. 150 .

> *Sóc.*: ¿Entonces también afirmas que el que puso los primarios los puso con conocimiento? *Crát.*: Con conocimiento. *Sóc.*: ¿Entonces con qué nombres conoció o descubrió las cosas, si los primarios aún no estaban puestos y, de otro lado, sostenemos que es imposible conocer o descubrir las cosas si no es conociendo los nombres o descubriendo qué significan? (438a-b).

En este atolladero Crátilo vuelve por sus fueros de personaje enraizado en el eleatismo y, a lo Parménides, recurre a una instancia superior, divina, garante de la fiabilidad de los primeros nombres[148]. Como ya hemos visto, no es un lenguaje de raíces divinas lo que interesa a Platón, quien, si ya antes había rechazado esa estrategia de recurrir al origen divino como una forma de escabullirse ante las dificultades (425d; cfr. *supra* p. 70), ahora pone en evidencia que en el lenguaje humano no puede señalarse ninguna base divina, una vez revelado que no hay criterio a la hora de asociar una expresión con un contenido, a no ser que se quiera vincular a los propios dioses con la contradicción y la falta de criterio[149].

Como decíamos al comienzo de este capítulo, el *Crátilo* no es un diálogo especialmente relevante dentro de la producción platónica por su aportación a la teoría del conocimiento. En ese sentido *Teeteto* y el *Sofista* son diálogos mucho más importantes. Lo que hace del *Crátilo* un texto digno de mucha más consideración de la que tradicionalmente se le ha prestado es su dimensión lingüística, su reflexión sobre los signos lingüísticos, que le lleva a la firme conclusión de que, dado lo aprendido a partir del análisis de su funcionamiento,

> habrá que buscar, evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuáles de ellos son los verdaderos; que nos demuestre claramente la verdad de los seres (438d).

En este diálogo no es donde el lector encuentra las aportaciones principales de Platón a las bases del conocimiento. En *Teeteto*, fundamentalmente, sí que podemos acceder a su valoración del papel que corresponde a la percepción

---

[148] "*Crát.*: Pienso yo, Sócrates, que la razón más verdadera sobre el tema es ésta: existe una fuerza superior a la del hombre que impuso a las cosas los nombres primarios, de forma que es inevitable que sean exactos" (438c).

[149] "*Sóc.*: ¿Y crees tú que el que los puso, si era un dios o un demonio, los habría puesto en contradicción consigo mismo?" (438c).

sensorial, a la razón, a las maneras de análisis y definición, etc. (cfr. *supra* pp. 87-89). A este respecto, en la parte final del *Crátilo* no se va mucho más allá de la reivindicación de un conocimiento dirigido directamente a aquello que se quiere conocer, cauteloso con cualquier mediación que lo imite o represente, y de la propuesta de un procedimiento basado en el establecimiento de entidades mediante la comparación entre las propiedades de las cosas[150]. La verdadera lección del *Crátilo*, de no poca importancia en aquel entonces — ¿y hoy?—, es la que sigue:

> puede que tampoco sea propio de un hombre sensato encomendarse a los nombres engatusando a su propia alma y, con fe ciega en ellos y en quienes los pusieron, sostener con firmeza —como quien sabe algo— y juzgar contra sí mismo y contra los seres (440c).

Y esto es así, porque el estudio de los signos lingüísticos ha mostrado que, aun cuando es posible explicar la motivación causal de su capacidad para comunicar nuestros pensamientos y sentimientos (la convención), no se ha hallado ninguna técnica en esa función semiótica que garantice su capacidad para reflejar la esencia real de lo significado. Si a esto añadimos que, dado el carácter histórico de las lenguas, incluso si existiera tal principio de motivación en la forma de significar lingüísticamente la realidad, estaríamos ante la expresión de una manera de entender el mundo que no tendría por qué ser necesariamente la verdadera, parece claramente argumentado el rechazo de toda fiabilidad del lenguaje como instrumento de conocimiento y su confinamiento a la función comunicativa. Una lección de desconfianza hacia la capacidad epistémica de las palabras que

[150] "*Sóc.*: ¿Entonces por qué otro procedimiento esperas todavía poder conocerlos? ¿Acaso por otro distinto del que es razonable y justísimo, a saber, unos seres por medio de otros, si es que tienen algún parentesco, o ellos por sí mismos? Pues, sin duda, un procedimiento ajeno y distinto de ellos pondría de manifiesto algo distinto y ajeno pero no a ellos. (...) Si es posible conocer las cosas principalmente a través de los nombres, pero también por sí mismas, ¿cuál será el más bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o partiendo de la realidad, conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda? *Crát.*: Me parece forzoso que a partir de la realidad" (439a-b).

reaparece en otras obras platónicas y que se formula con rotundidad en un texto tardío como es el conocido como *Carta VII*:

> Además, estos elementos *intentan expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia por un medio tan débil como las palabras; por ello, ninguna persona sensata se arriesgará a confiar sus pensamientos en tal medio* […] Afirmamos también que el nombre de los objetos no tiene para ninguno de ellos ninguna fijeza, y nada impide que las cosas ahora llamadas redondas se llamen rectas, y las rectas, redondas […] Lo mismo puede decirse de la definición, puesto que está compuesta de nombres y de predicados: no hay en ella nada que sea suficientemente firme" (Platón, *Carta VII* 342e- 343b, curs. mía).

2.4. EL PAPEL CRUCIAL DEL *CRÁTILO* EN LA HISTORIA DEL CONCEPTO DE SIGNO LINGÜÍSTICO

Hemos dedicado a la revisión del pensamiento platónico sobre el signo lingüístico, y en particular al *Crátilo*, una atención y extensión mayor que la que vamos a prestar a otros autores y tradiciones en los siguientes capítulos. Esto se justifica por nuestra creencia de que se trata de un momento absolutamente crucial no sólo en el inicio de la reflexión sobre los fundamentos de la significación lingüística en la cultura occidental sino en la formulación de algunas de las vías que con posterioridad se han desarrollado. Lo que no quiere decir que haya sido y sea una obra de enorme y clara influencia en la reflexión lingüística posterior. Más bien lo contrario. Su valoración tradicional se ha visto contaminada por deficiencias en su interpretación que —centrándose en afirmaciones puntuales del texto o en un tratamiento de la sección etimológica descontextualizada de su función en la dialéctica argumentativa— han contribuido a su lectura en términos de defensa poco fundada de una determinada opción dentro de la disyuntiva sobre el carácter natural o convencional del lenguaje, o bien como obra sin ninguna enseñanza o lección final.

El intento de desautorización de esas lecturas, erróneas a nuestro entender, es uno de los factores que explican la atención dedicada. Hemos querido reivindicar y argumentar mediante su relectura que estamos ante el primer intento

—del que nos haya llegado una transmisión textual consistente— por llevar a cabo una reflexión sobre los fundamentos en los que se basa la capacidad significativa y comunicativa de las palabras[151]. Su lección final nos parece clara y bien argumentada: los signos lingüísticos son instrumentos adecuados para la comunicación de las intenciones significativas en la medida en que sus usuarios comparten el uso de determinadas expresiones fónicas como vehículos de transmisión de determinados contenidos; pero no hay ninguna fundamentación causal, ningún principio o regla que rija su funcionamiento como instrumentos convencionales para designar la realidad de forma que propicie su conocimiento verdadero.

Lo cierto es que, dado que este último aspecto es el que realmente importaba a Platón y el que guía el desarrollo del *Crátilo*, el texto ofrece una cierta sensación de fracaso en la búsqueda. Pero ese escepticismo final no puede enterrar lo que en el diálogo hay de presentación de los criterios y alternativas apropiadas para llevar a cabo ese esfuerzo de racionalización de la función sígnica que justifica su reivindicación como primer programa filosófico sobre la significación lingüística y su indudable vigencia y actualidad. El *Crátilo* no proporciona la argumentación y defensa de ninguna teoría sobre la capacidad significativa de las palabras —más allá del reconocimiento de la eficacia de su uso comunicativo—, pero esa "tesis negativa" no se presenta como un a priori sino que es el resultado de una revisión crítica de las principales concepciones sobre el lenguaje de su tiempo, revisión que acaba por sacar a la palestra algunas de las principales líneas argumentativas que se han desarrollado en los siglos posteriores.

Para concluir este capítulo queremos recapitular algunas de las aportaciones principales del *Crátilo* en las dos direcciones que ya señalábamos al inicio del

[151] Como han señalado con acierto Lorenz & Mittelstrass, en uno de los primeros trabajos con resonancia académica que reivindica el *Crátilo* como "a programme for a rational philosophy of language" (1967: 4), "the essential parts of the *Cratylus* present a comprehensive design of how to think about words which may be understood as a well-balanced starting-point for a rational philosophy of language" (*ibid*.).

mismo: como síntesis y superación del pensamiento de su época; y como germen de perspectivas posteriormente desarrolladas.

En cuanto que síntesis que recoge las principales líneas de reflexión sobre el lenguaje propias de ese periodo —encaminándolas a la superación de sus deficiencias— son dos los aspectos fundamentales que vamos a resaltar:

(I) El *Crátilo* constituye la primera obra en la que con claridad se defiende la necesidad de diferenciar entre la estructura de la realidad (lo ontológico), las vías de aproximación a su conocimiento (lo epistemológico) y los modos en que este se representa y manifiesta mediante signos (lo lingüístico). Aunque, como veíamos en el capítulo 1, en el pensamiento preplatónico habían comenzado a insinuarse las bases para esta delimitación, no es hasta la obra platónica cuando podemos encontrar una argumentación concluyente sobre la necesidad de tal distinción.

Para el logro de este propósito ha sido necesario que se haya ido consolidando el paso desde una concepción del *logos* como razón que se manifiesta en el lenguaje hasta la búsqueda del *logos* como principio racional que vincula causalmente la expresión y el contenido de los signos. Eso sólo es posible conforme se va superando la tendencia a interpretar los signos mediante un mecanismo de "inferencia analógica" en virtud de la relación de identidad entre expresión y contenido —lo que era propio de la filosofía jónica y que había dejado su huella en la tradición eleática— y conforme va arraigando una interpretación basada en la "inferencia causal", que, frente al conocimiento adivinatorio y por inspiración, enfoca el conocimiento humano como una interpretación fiable de los signos mediante una técnica que desvele la motivación causal en la que se fundamenta de forma estable la relación entre un signo y su significado —línea de pensamiento en la que la medicina hipocrática habría jugado un destacado papel.

En el ámbito de las palabras, este paso de una interpretación analógica a una interpretación causal de los signos lingüísticos lo encontramos formulado por

primera vez con rotundidad en el *Crátilo*. Desde la denuncia inicial del mayor de los errores que habría ocasionado el mecanismo analógico en la interpretación de las palabras —el conducir a la creencia de que todo signo lingüístico es verdadero— hasta la explícita reflexión final sobre la necesidad de diferenciar entre cualquier modo de representación que pretenda reflejar algo mediante su imitación y la entidad representada, el *Crátilo* constituye un esfuerzo por reflexionar acerca del lenguaje que se asienta y parte del reconocimiento de la función simbólico-representacional del lenguaje. Lo que desde la perspectiva de un estudioso actual del lenguaje es algo consabido y obvio en aquel momento suponía un paso decisivo para superar un tratamiento de los signos lingüísticos todavía contaminado por sus raíces en lo adivinatorio y sacralizado.

En el *Crátilo*, además, no sólo se discrimina con nitidez entre el nombre y lo nombrado, entre el signo y la cosa significada, sino que —aun cuando predomine la perspectiva referencialista propia de su preocupación básica en la capacidad designativa de las palabras— podemos encontrar también la toma de conciencia de que los signos lingüísticos pueden referirse a una misma entidad de distintas formas, pueden representarla significándola de diversas maneras según el modo en que dicha entidad sea concebida. Su reconocimiento inicial de la función categorizadora de la realidad como una de las bases del carácter instrumental de las palabras junto con la explicitación del carácter histórico de los nombres, en los que se manifiestan las distintas maneras de conceptualizar lo que nos rodea, entreabren la puerta al reconocimiento de la distinción entre el significado referencial, con el que la palabra alcanza su capacidad designativa de la realidad, y el significado conceptual o sentido con que se da cuenta de las diversas maneras de representarla.

En su esfuerzo por intentar encontrar justificación a la supuesta corrección de las palabras, el diálogo platónico indaga en la posible técnica onomástica que, revelando los principios que guiarían la actividad significativa, pueda garantizar su estabilidad y fiabilidad como vehículos para el conocimiento. La afirmación explícita de que la labor del acuñador de nombres [*nomothetes*] requiere de una

técnica que lo convierte en un arte de muy difícil dominio constituye en ese sentido la más clara evidencia de que con Platón la interpretación de la función semiótica en el lenguaje ha abandonado el territorio, colindante con la adivinación, de la "inferencia analógica" y se sitúa en el ámbito del incipiente conocimiento científico asentado en la "interpretación causal".

(II) El *Crátilo* constituye una proyección al lenguaje de la tradicional controversia entre lo natural y lo convencional que involucra una radical reformulación que supera los límites del anquilosamiento al que había quedado reducida. De una parte, Platón asume y afirma que el origen de los nombres está en una imposición humana, con lo que da testimonio de que en aquella época esta dicotomía ya habría perdido relevancia entendida en términos de origen del lenguaje, por más que posteriormente se reabriera esa vía de aproximación a la controversia. Por otra parte, al plantear una perspectiva funcional sobre los signos lingüísticos, delimita las distintas dimensiones sobre las cuales cabe proyectar su manera de entender la naturaleza.

Lo natural entronca para Platón no con la génesis sino con lo que configura el ser. La naturaleza es lo que es y existe de forma estable y permanente por sí misma, constituyendo la esencia de las cosas frente a la mutabilidad engañosa de sus apariencias. Lo natural remite para Platón a la Forma ideal que da sentido al mundo que percibimos y que debe ser el objeto del conocimiento verdadero. Desde esa premisa, Platón establece los rasgos que según él definirían la naturaleza ideal de los nombres con los que designamos las cosas. Para ello dictamina dos funciones específicas definitorias de la naturaleza del signo lingüístico: la función categorizadora y representacional de la realidad, que propicia el conocimiento, y la función comunicativa de dichas representaciones.

Platón no concluye de manera global y simplificada que los nombres sean ni naturales ni convencionales —entendiendo por tales calificaciones que estén motivados o no en el cumplimiento de lo que es propio de la esencia definitoria de un nombre— sino que la conclusión del diálogo platónico obliga a diferenciar las

dos dimensiones funcionales con las que ha caracterizado el ser de los signos lingüísticos. Las palabras de una lengua como la griega no participan de las condiciones necesarias para que se dé la función simbólico-representacional que garantice su corrección como instrumentos de transmisión de conocimiento, porque no hay en el vínculo de asociación semiótica entre expresiones y contenidos ningún principio que regule su capacidad para manifestar la esencia de las cosas. Este carácter no-natural de las palabras reales usadas por los hombres, al no responder en su uso a las motivaciones implicadas por la Forma ideal definitoria del signo lingüístico, no obedece, sin embargo, a carencias en su capacidad para la transmisión intersubjetiva de contenidos. Las palabras usadas por los hombres poseen la capacidad comunicativa propia de la Idea de nombre, porque esta función descansa en el uso compartido de unos mismos signos en virtud de la convención. Lo que explica su incorrección, en cuanto que incumplimiento de los rasgos definitorios de su naturaleza, es su incapacidad para que aquello que comunican sea una representación verdadera de lo significado. Podríamos decir que Platón establece las condiciones propias de un lenguaje ideal, caracterizado por una función lógico-representacional acompañada necesariamente de una función comunicativa, y que, de su análisis de los nombres de la lengua griega, concluye que los signos lingüísticos actuales no cumplen dicha función lógico-representacional, si bien admite, aunque sin énfasis, que poseen capacidad comunicativa, fundada en la convención en la que descansa el uso compartido e instituido históricamente de unas determinadas expresiones para transmitir determinados contenidos conceptuales.

Podemos sintetizar nuestra lectura a este respecto diciendo que *Platón refuta que las lenguas humanas tengan una naturaleza representacional de la esencia real de las cosas*: la esencia real no se corresponde con la esencia nominal; pero *Platón reconoce en las lenguas humanas su naturaleza comunicativa*, su capacidad para la transmisión de los contenidos psicológicos subjetivos; una naturaleza comunicativa que tiene su fundamento explicativo, su causa, en la convención.

Esta manera de interpretar la reformulación que Platón lleva a cabo de la proyección al lenguaje de la dicotomía sobre lo natural y lo convencional nos permite también comenzar a trazar lo que en el *Crátilo* hay de sendas que, de una u otra forma, tendrán continuidad en los siglos posteriores. El establecimiento de una serie de criterios que dictaminen la corrección del lenguaje, la formulación de la naturaleza ideal de los signos lingüísticos —lo que éstos deben ser y son, en contraposición con lo que se da en el uso ordinario del habla de los hombres— incide en una perspectiva que lejos de estar superada sigue estando presente en muchos de los modelos lingüísticos, incluso los más actuales. Como tan certeramente ha señalado Joseph en su libro del año 2000, por más que la lingüística moderna parezca dar por supuesto y por no debatido el carácter arbitrario de las lenguas, lo cierto es que este lugar común no va mucho más allá del reconocimiento de lo que ya se daba por sabido en el trasfondo del *Crátilo*: el origen de las palabras radica en una imposición humana convencional. Pero la búsqueda de lo natural en el lenguaje más allá de su origen —que Platón formula como indagación en los principios semióticos de la capacidad designativa de la esencia de las cosas por parte de los nombres— es una búsqueda que lejos de haber periclitado en el mundo antiguo ha seguido presente y rigiendo la investigación lingüística.

Lo que ha variado, y mucho, acorde con el progreso en el conocimiento sobre el lenguaje y sobre el hombre, es cómo y dónde se buscan los fundamentos de aquello en que reside la naturaleza del lenguaje, aquello que constituye su esencia y donde radican los principios que explican el funcionamiento unitario de las lenguas más allá de su variación y diversidad. Pero no puede resultar extraño reconocer que la mayor parte de las distintas corrientes lingüísticas parten de la suposición hipotética de un núcleo en el que se asientan los principios básicos explicativos del hablar, su naturaleza esencial. La lingüística ha evolucionado buscando desde distintas perspectivas los principios que permitan explicar la actividad lingüística como una actividad reglada, como poseedora de una técnica que garantice su eficacia y que permita discriminar los usos correctos de los

incorrectos, lo relevante de lo accidental y periférico. La lingüística ha avanzado conforme ha ido modificando su Idea sobre el lenguaje. En unos casos esa Idea ha privilegiado los aspectos de sistematicidad e invariancia de las unidades funcionales básicas del lenguaje en cuanto que código de comunicación, en otros los fundamentos psico-biológicos del lenguaje como parte de la prefiguración genética de la especie humana, en otros su papel configurador de vínculos sociales, en otros su carácter de instrumento de interacción entre interlocutores, etc. Pero siempre ha estado presente, como premisa, la formulación de que el lenguaje humano tiene una naturaleza, unos principios que se han de manifestar en el hablar de los hombres.

En este sentido, si hemos de señalar algún cambio relevante desde Platón, sería el de que el maestro de la Academia planteaba la Forma ideal del lenguaje como eso, como una idea desde la que evaluar el lenguaje ordinario, pero que —una vez constatado que las palabras usadas por los hombres no participan de esa naturaleza ideal— no postulaba su modificación, ni defendía que hubieran de ser forzadas para cumplir con sus principios, sino que confinaba el lenguaje humano al limitado ámbito funcional que le sería propio en virtud de como es. Las tendencias prescriptivistas y regimentadoras del hablar que fuerzan el uso ordinario del lenguaje para hacerlo casar con los principios postulados como propios de su naturaleza, con la consiguiente desconsideración de los aspectos lingüísticos no motivados desde esa perspectiva —ya se vean como aspectos de *parole*, de *performance*, etc.—, estas tendencias no tienen su origen en Platón. Ese "mérito" le corresponde en mucha mayor medida a las enseñanzas extraídas del pensamiento de su discípulo Aristóteles[152].

[152] En la filosofía del siglo XX esas dos actitudes, y el paso de la una a la otra, se encarnan en la figura de Wittgenstein. En la época en la que sus esfuerzos se dirigían hacia la dimensión proposicional del lenguaje —si bien partiendo desde el inicio del propósito de delimitar lo que puede ser expresado proposicionalmente (*gesagt*) de lo que no puede ser expresado sino sólo mostrado (*gezeigt*)— escribía en su *Tractatus*, obra de enorme repercusión en el positivismo lógico del Círculo de Viena: "Ahora parece posible dar la forma más general de la proposición: es decir, dar una descripción de las proposiciones de *cualquier* lenguaje sígnico, de modo que cualquier posible sentido pueda ser expresado mediante un símbolo al que convenga la

Además de por cómo se reformula la proyección al lenguaje de la dicotomía entre lo natural y lo convencional en unos términos que han tenido continuidad en la reflexión lingüística posterior, señalábamos al inicio de este capítulo tres dimensiones en las que el *Crátilo* abre líneas de investigación que han tenido un enorme peso en el pensamiento occidental[153]. Para finalizar este capítulo dedicado a la concepción platónica del signo lingüístico vamos a recuperar esos aspectos germinales latentes en el *Crátilo* desde los que, en gran medida, vamos a evaluar el resto de los autores y corrientes abordadas en este trabajo.

(1) La primera de estas líneas de reflexión abiertas por Platón es la que conduce al debate entre posturas realistas y antirrealistas, y dentro de éstas las nominalistas. Como bien han señalado Lorenz & Mittelstrass (1967), la reflexión filosófica acerca de cómo las palabras significan el mundo ha estado lastrada históricamente en nuestra cultura por la reducción a dos únicas alternativas: la realista y la nominalista[154]. Y en alguna medida, como estos autores recogen, el *Crátilo* ha sido interpretado como responsable de la formulación de este antagonismo[155]. Esa interpretación se nutre de la consideración de las alternativas realista y nominalista como derivaciones, respectivamente, de la teoría natural y convencional del lenguaje tal y como se dan en el *Crátilo*. Así entendida la disyuntiva, compartimos la conclusión de Lorenz & Mittelstrass cuando afirman

---

descripción, y que cualquier símbolo al que convenga la descripción pueda expresar un sentido si los significados de los nombres son escogidos adecuadamente" (Wittgenstein 1922: § 4.5). Entre las reflexiones desarrolladas en la última etapa de su vida, recogidas en sus *Investigaciones filosóficas*, se encuentran formulaciones aforísticas que han tenido una trascendental influencia en el resurgir de los acercamientos pragmáticos al lenguaje y en la renuncia a la regimentación lógica del lenguaje, como su célebre afirmación de que: "Por un lado es claro que toda oración de nuestro lenguaje 'está en orden como está'. Es decir, que no *aspiramos* a un ideal: Como si nuestras oraciones ordinarias, vagas, aún no tuviesen un sentido totalmente irreprochable y hubiera primero que construir un lenguaje perfecto" (Wittgenstein 1953: § 98).

[153] Cfr. *supra* § 2.1.2., y lo que allí ya apuntábamos en este sentido.

[154] "Usually, investigations have been limited, and as it seems misled, by the artificial restriction to essentially only two possibilities, those provided by 'realism' and 'nominalism'" (Lorenz & Mittelstrass 1967: 1).

[155] "Plato's *Cratylus*, a dialogue which on the other hand, even more surprisingly, has to be held largely responsible for the lamentable antagonism between the 'realistic' and 'nominalistic' approach to language" (*ibid*.: 4).

> Hence it should be clear that the traditional antagonism between a realistic and a nominalistic view of language, those views being easily discernible as variants of the nature-theory and the convention-theory, cannot invoke the *Cratylus* for its support. On the contrary, the following procedure of Socrates should have been sufficient to shake the conviction that either a realistic or a nominalistic position rests on firm ground (*ibid*.: 5).

Desde nuestra lectura del texto resulta claro que en el *Crátilo* no se aboga por una postura ni realista ni nominalista, si por tal entendemos la alternativa de que: o bien el lenguaje refleja la estructura de la realidad (el lenguaje como *physis* en la tradición eleata: opción realista), o bien el lenguaje impone una estructura a la realidad mediante su representación, siendo ésta la única categorización posible de lo existente (el lenguaje como *nomos* en el sentido de los sofistas: opción nominalista). Así entendidas las concepciones realistas y nominalistas[156], es cierto que Platón, más que sentar las bases de esta contraposición tradicional, lo que hace es mostrar el camino para su superación. Pero si la controversia entre realismo y nominalismo ha seguido presente a lo largo de los siglos, es porque, desde un sustrato común, se ha trazado haciendo variar el hincapié en diversas dimensiones del problema: sea en la discusión sobre el estatus de las entidades universales y particulares, sea en la delimitación entre esencias reales y nominales, etc. Tildar una doctrina de realista o de nominalista no siempre tiene las mismas implicaciones, según cómo se definan dichas alternativas confrontadas.

Entendido el debate entre realismo y nominalismo como la contraposición entre la defensa del lenguaje como reflejo de la realidad que nos permite el acceso al conocimiento de lo ontológico y la tesis del lenguaje como representación histórico-cultural del mundo que establece los límites y las sendas de nuestra capacidad de conocimiento, el *Crátilo* no defiende ninguna de esas posturas. No

[156] La formulación sintética que Lorenz & Mittelstrass (1967) hacen de los postulados básicos del realismo y del nominalismo va claramente en esa línea. "To speak of certain entities which are represented by corresponding parts of speech is to argue from the so-called 'realistic' position, while the 'nominalistic' position assumes that language imposes its own structure upon a reality which by itself lacks any distinctions" (*ibid*.:1).

lo hace, porque niega al lenguaje la capacidad lógico-representacional en la que se sustenta el realismo así entendido y porque rechaza el relativismo lingüístico derivado de creer que nuestras lenguas determinan nuestro conocimiento del mundo, ya que para Platón lo que existe tiene un orden, una estructura estable a la que podemos acceder, si no nos dejamos engañar por cómo es significada lingüísticamente.

En este sentido es en el que creemos que Platón a lo largo de toda su obra conforma los presupuestos de la hipótesis realista desde una perspectiva de carácter metafísico. Entendiendo el realismo —desde una dimensión filosófica más amplia— como la defensa de que la realidad tiene una naturaleza estable que le es propia y que, por tanto, las distintas entidades tienen una serie de características específicas que constituyen su esencia y que esa realidad existe, y es como es, al margen de nuestra capacidad cognoscitiva para acceder a ella y de cómo la representemos, así entendida la postura realista, no cabe más que reconocer que Platón en sus distintos diálogos, mediante el desarrollo de su Teoría de las Formas, asienta los cimientos del realismo y que en el *Crátilo*, en particular, se encarga de mostrar que los significados lingüísticos no son una buena herramienta para acceder a ella, por lo que aboga por un conocimiento fundado en la observación directa de las cosas. Aun cuando el trascendentalismo de su realismo pueda hacer chocante esta afirmación, Platón reivindica el conocimiento empírico de la realidad, despojado de los apriorismos axiomáticos y lógicos que en cada cultura contaminan su lenguaje. Dicho en términos lockeanos, Platón reconoce la diferencia entre esencias reales y esencias nominales y postula el no dejarse engañar por las segundas y esforzarse en el dificultoso conocimiento de las primeras. De esa forma, Platón inicia la tradición reivindicativa del realismo ontológico, pero diferenciándolo con nitidez de su hipotética correspondencia en el ámbito de lo epistemológico y de lo lingüístico; una diferencia que, sin embargo, se iría difuminando en doctrinas realistas posteriores.

(2) La segunda de las líneas de investigación que se abren en el *Crátilo* incide en el ámbito de lo estrictamente semántico con la presentación de los dos

modos de concebir la significación lingüística que más predicamento han tenido hasta nuestros días. Al albur de lo que aquí hemos señalado como el reconocimiento de la doble naturaleza funcional del lenguaje —la lógico-representacional y la meramente comunicativa— Platón parece asumir una distinta fundamentación semiótica en cada una de esas dos dimensiones.

Por un lado, los signos lingüísticos, atendiendo a su función ideal de representar la esencia de las cosas que significan, parecen concebirse como vehículos para la manifestación de nuestro conocimiento del mundo. Las palabras nos permitirían reconocer las entidades que significan, porque la base de su capacidad significativa radica en *su carácter supositivo*: los signos se nos dan en lugar de aquello que significan. Este modo de concebir la significación lingüística, presente en el *Crátilo* a lo largo de toda la sección etimológica —y sobre el que se reflexiona particularizadamente cuando Sócrates debate con Crátilo acerca de la capacidad imitativa de nuestros sonidos— entronca con la doctrina semántica dominante en los siglos posteriores, por lo menos hasta bien entrado en años el siglo XX. Desde la interpretación hegemónica del pensamiento semántico de Aristóteles, según la cual nuestras voces expresan los conceptos de nuestra mente que son reflejo de las cosas significadas (cfr. *infra* § 3), pasando por la clarificación y precisión terminológica de esta perspectiva que Agustín de Hipona legó a la posteridad, por las controversias medievales girando en torno a la significación como *suppositio*, por el racionalismo lógico, etc., hasta la misma semántica de Bréal, el concepto de significación lingüística del que ha partido la reflexión del siglo XX ha estado dominado por este enfoque denotativo y referencialista, ya presente en el *Crátilo*, que entiende la función semántica como un vínculo de correspondencia entre expresión y contenido: $p \cong q$.

Por otro lado, una vez que se ha puesto en cuestión esta naturaleza lógico-representacional del lenguaje, lo que en el *Crátilo* persiste es la reivindicación, como presupuesto básico de su acercamiento, de que el “hablar es una acción”, que ha de ser analizada por tanto en virtud del cumplimiento de sus propósitos. Habiéndose diluido en la ineficacia —en la incorrección— la función designativa

de lo que las cosas son, y con ella la concepción de la función semántica como una relación de equivalencia, ese enfoque pragmático del lenguaje, centrado en aquello para lo que sirve, queda reducido al terreno del intercambio de intenciones comunicativas. Las palabras dejan de entenderse como entidades presentes para nuestros sentidos que se dan en lugar de otras entidades igualmente estables y definidas a las que identifican. Las palabras pasan a ser concebidas como instrumentos de transmisión de algo tan variable e inestable para Platón como son las opiniones e intenciones subjetivas.

En este terreno de la comunicación de contenidos que no se corresponden con entidades ontológicamente definidas no hay lugar para una interpretación de los signos que remita a un código previo y autónomo del acto comunicativo en el que se establezca de forma unívoca su significado, su correspondencia semántica. Si los signos no se dan en lugar de una entidad sino de una intención, si no se asocian con algo preexistente al establecimiento de la función semiótica, sino que los propios signos se convierten en el elemento de partida de un proceso de interpretación en el que han de tomarse en consideración tanto los contenidos semánticos con los que suelen asociarse como las intenciones y condiciones particulares habituales del tipo de discurso en el que se emiten, entonces, la interpretación de la función semiótica entre expresión y contenido no puede remitir a una identificación de diccionario —*p* significa *q*; *p* es expresión de *q*; $p \cong q$— sino a un proceso abierto que requiere ir más allá de lo codificado en el diccionario. Entender lo que se nos quiere decir mediante determinadas palabras en determinados contextos y conocer cómo, con qué palabras, debemos expresarnos para conseguir la felicidad del acto comunicativo que emitimos —consistente en que la intención que nos motiva sea comprendida— exige concebir el vínculo de la semiosis lingüística no como algo hecho y dado sino como el primer estadio de un proceso más amplio en el que es necesario llevar a cabo diversas inferencias acerca de sus posibles significados, inferencias más o menos guiadas por los principios y reglas que se asuman como rectoras de la actividad comunicativa. Si *A* ha dicho *p* a *B* en un contexto *x* —entendiendo por contexto

los distintos parámetros constitutivos de una situación de discurso particular— entonces *B* interpretará que, probablemente, *A* le ha querido decir *q*: $p \supset q$.

Este segundo modo de entender la significación lingüística —que está planteado en el *Crátilo* en la medida en que en él se afirma el carácter de acción del hablar y se limita, en última instancia, su capacidad de acción, su fuerza, a la de hacer que se entienda lo que queremos decir— ha permanecido a lo largo de los siglos recluido a un papel menor bajo el peso de la concepción lógico-representacional dominante. Relegado a los ámbitos de la Retórica y, posteriormente, de la Estilística, el estudio de los efectos comunicativos de las palabras se ha visto subordinado al estudio de los aspectos lógico-proposicionales del lenguaje, hasta que la reubicación del centro de interés en el lenguaje ordinario, frente al lenguaje filosófico y científico, ha provocado, desde las reivindicaciones de Wittgenstein y Austin, un resurgir de la consideración del hablar como acción y, a partir de ahí, el auge de los enfoques pragmáticos sobre la significación.

Platón no lleva a cabo en el *Crátilo* nada parecido a la elaboración de una teoría pragmática sobre el lenguaje. En realidad, como ya hemos dicho, no formula ninguna teoría semántica. Pero sí que es cierto que hay a lo largo del diálogo una serie de consideraciones que, de haber sido comprendidas adecuadamente por las tradiciones exegéticas posteriores, habrían favorecido un desarrollo más temprano de una concepción pragmática y comunicativa del signo que contrarrestara la hegemonía de la concepción significativo-representacional[157]. De hecho, estos dos modos de concebir la función semiótica a los que estamos aludiendo remiten a algo bastante parecido a lo que está en la base de la distinción que Eco (1975) plantea en su teoría semiótica entre "sistema

[157] "The fundamental basis from which Plato's philosophy of language starts is the subsumption of 'stating' and 'naming' under the class of actions (387b/c) which together with the class of things constitute the realm of objects according to his terminology. He fully realizes the pragmatic character of language, especially since he connects his procedure with the division of actions into adequate and inadequate ones" (Lorenz & Mittelstrass 1967: 8).

de significación" y "procesos de comunicación"[158]. Una delimitación que nos retrotrae a la contraposición entre la naturaleza lógico-representacional, analizada y refutada por Platón, donde la función semiótica responde a una relación de equivalencia, y la naturaleza comunicativa, planteada pero no estudiada en el *Crátilo*, en la que la función semiótica descansa en una relación dinámica de inferencias interpretativas.

(3) En la vertiente más próxima al análisis estrictamente lingüístico la obra de Platón nos sirve como testimonio de que en aquel tiempo el estudio de los elementos constitutivos del hablar, y su clasificación, estarían más desarrollados de lo que la penuria de las fuentes textuales conservadas nos permite comprobar. La mención de los tipos de sonidos (letras) y sus características acústicas, la alusión a cómo se combinan para formar lo que los gramáticos llamarían sílabas y a cómo la articulación de éstas constituye las palabras, con las cuales a su vez se compondrían las oraciones mediante la combinación de un *onoma* y un *rhema*, evidencian que, aunque éste no fuera el centro de su interés, Platón estaba valiéndose de los progresos en el conocimiento de los mecanismos gramaticales alcanzados ya en el siglo V a. C. a partir, fundamentalmente, de la labor de los maestros en el arte de leer y escribir[159].

---

[158] Según señala Eco (1975: § 0.3, pp.34-36): "Siempre que una cosa MATERIALMENTE presente en la percepción del destinatario REPRESENTA otra cosa a partir de reglas subyacentes, hay significación. Ahora bien, debe quedar claro que el acto perceptivo del destinatario y su comportamiento interpretativo no son condiciones necesarias para la relación de significación: basta con que el código establezca una correspondencia entre lo que REPRESENTA y lo representado, correspondencia válida para cualquier destinatario posible, aun cuando de hecho no exista ni pueda existir destinatario alguno. Por tanto, un sistema de significación es una CONSTRUCCIÓN SEMIÓTICA AUTÓNOMA que posee modalidades de existencia totalmente abstractas, independientes de cualquier posible acto de comunicación que las actualice". "En cambio, cuando el destinatario es un ser humano (…) estamos ante un proceso de comunicación, siempre que la señal no se limite a funcionar como simple estímulo, sino que solicite una respuesta INTERPRETATIVA del destinatario".

[159] Cfr. Householder (1995a: 92-93) donde se parte de que "it is primarily from Plato (specially the *Theatetus*, *Cratylus*, *Protagoras* and *Sophist*) that an idea of fith-century state-of-the-art grammatical science is gained. (…) There are several reasons for believing that Plato is not proposing innovative ideas and terms of his own, but merely avoiding anachronism in presenting the conversations of Socrates and his friends" y donde se mencionan expresamente algunos aspectos del arte gramatical posterior que ya habrían sido introducidos en el siglo V, o antes, y de los que los diálogos platónicos darían testimonio. Entre ellos se destacan: los cuatro tipos de

Junto a éste hay otro aspecto en el que el *Crátilo* traza una línea de gran interés en el estudio del lenguaje: la reivindicación de la necesidad de establecer una técnica en el hablar. En su caso particular esa búsqueda de unos principios causales que expliquen la actividad lingüística se centra en el arte onomástico: hay que señalar en virtud de qué reglas se podría dar cuenta de la elección de una determinada expresión fónica para significar determinada entidad. Esa manera de enfocar la evaluación de la corrección de las palabras es lo que ha llevado a que en algunos estudios recientes se reivindique la dimensión lingüística del *Crátilo* e, incluso, el inicio con él de un modo de aproximación analítica al lenguaje. Lo cierto es que la desconsideración con la que hoy en día se miran los análisis etimológicos que se nos presentan en el texto ha provocado que habitualmente se menosprecie su aportación en este terreno. Sin embargo, si se repara adecuadamente en el lugar que la etimología ocupaba en aquella época y se hace un esfuerzo por interpretar el papel que estos análisis desempeñan en el desarrollo dialéctico de la obra, se puede comprender su enorme relevancia como medio para contrastar sus presupuestos teóricos sobre la naturaleza significativa de las palabras con el resultado de analizar las palabras de la lengua griega valiéndose de un procedimiento que no sólo era habitual en la obra de poetas y filósofos sino que estaba también arraigado en la conciencia popular, habituada a poner nombres propios que transparentaran los rasgos más llamativos de los así nombrados.

Si el *Crátilo* sigue siendo un texto que puede resultar de interés dentro de la obra platónica, no lo es por su aportación a su teoría sobre la realidad o sobre el conocimiento —cuestiones abordadas con mayor esmero en otros diálogos— sino por lo que tiene de análisis del lenguaje y de los mecanismos para significar la realidad mediante expresiones fónicas. En virtud de este análisis van aflorando aspectos que son de enorme relevancia para la comprensión del funcionamiento

---

mecanismos de cambio en la expresión fónica de las palabras (“addition”, “substraction”, “substitution”, “permutation”) a los que en el *Crátilo* se recurre dentro de los análisis etimológicos; la distinción entre *onoma* y *rhema*, próxima a la de sujeto y predicado; la noción de articulación de los elementos mediante su combinación jerarquizada; y la distinción entre vocales y consonantes y varias clases dentro de éstas últimas.

de las lenguas, aunque queden en alguna medida sepultados por la preocupación fundamentalmente filosófica de la obra. Entre estos aspectos queremos recordar ahora fundamentalmente dos:

(A) El reconocimiento de la variación intraidiomática, no sólo histórica sino también dialectal y estilística.

(B) La distinción entre los elementos léxicos básicos y los elementos léxicos complejos derivados de los anteriores, con la consiguiente constatación de que mientras el análisis del segundo tipo de elementos ha de consistir en la descomposición en sus elementos básicos constituyentes —de modo que el significado de una palabra compleja remite a la combinación de los significados de sus elementos constituyentes: la etimología en la base de la morfología léxica—, el estudio de los elementos básicos, primarios, no puede descansar en su análisis semántico. El reconocimiento expreso de que la exploración de los nombres primarios requiere de un método distinto —que aquí se plantea en términos de la capacidad indicial y evocadora de los sonidos— nos sitúa ante la comprensión de la existencia de dos mecanismos en la articulación y análisis de los elementos lingüísticos para alcanzar el propósito significativo.

Dentro de este acercamiento a las aportaciones lingüísticas del *Crátilo* queremos concluir este apartado, y con él todo el capítulo, aludiendo a una ausencia que tiene especial importancia en la finalidad última de este trabajo. A lo largo de las páginas que hemos dedicado a la concepción platónica del signo lingüístico hemos intentado comprender lo que su obra aporta a una teoría del signo, tanto dentro de su tiempo como desde la perspectiva actual, pero debería resultar claro que *toda la reflexión platónica se circunscribe a lo que hoy en día entenderíamos como signo léxico. No encontramos en sus textos ninguna alusión que nos pueda hacer pensar en la consideración de algo parecido a un signo gramatical*.

Dado que hemos presentado el *Crátilo* como síntesis de las concepciones del lenguaje presentes en su época, podríamos preguntarnos el por qué de tal

ausencia. Aun cuando no existen testimonios claros de que hubiera conciencia del valor de lo que hoy entendemos como morfemas gramaticales en autores anteriores, ni de cómo los considerarían, sí que hay indicios suficientes para aceptar que, como no podía ser de otra forma, identificaban la existencia de distintos géneros, números, modos, etc.. Además de las alusiones fragmentarias de la tradición doxográfica posterior a que Protágoras ya habría reconocido algunas de estas variaciones gramaticales, queremos recordar ahora lo que, al hablar del mismo Protágoras, comentábamos acerca de su preocupación por la corrección centrada en el uso de los géneros nominales y los modos verbales apropiados. Algo parecido a lo que allí apuntábamos sobre Protágoras (cfr. *supra* § 1.3.1. pp. 49-53), y su intuición de la posibilidad de discernir que en las lenguas hay elementos semióticos que descansan en una relación de equivalencia motivada en una técnica codificada, no lo vemos aparecer de ninguna forma en la reflexión platónica.

Esto nos lleva a reiterar el interés que tiene para nosotros el vislumbramiento de una distinción entre la semiosis léxica y la semiosis gramatical que está latente en Protágoras y a resaltar que su ausencia en la concepción platónica, lejos de suponer una carencia extraña, resulta altamente consecuente con algo que está en la base de las primeras reflexiones sobre las palabras como signos lingüísticos y del debate acerca de los fundamentos de su funcionamiento: estamos siempre ante consideraciones acerca de expresiones sonoras que tienen capacidad para significar referencialmente algún tipo de entidad, sea como sea que se conciba y de la clase o categoría que sea. *El tratamiento de los elementos lingüísticos como signos dentro de nuestra tradición está vinculado en sus orígenes a los signos léxicos. Los mecanismos y procedimientos gramaticales*, aparte de las dificultades o deficiencias en su reconocimiento, *no se inscribían entonces en el mismo ámbito que los elementos predicativos del lenguaje*: aquéllos que significan la sustancia o las propiedades de una entidad, es decir, el léxico. La inclusión y tratamiento de las expresiones y rasgos gramaticales bajo el mismo tipo básico de entidad semiótica que aquellas

otras que representan la realidad es algo que se irá fraguando con posterioridad, alcanzando esta identificación su grado máximo en algunas derivaciones del pensamiento saussureano. En la concepción platónica del signo no hay ausencia de lo gramatical, sino que su aproximación a la semiosis lingüística se centra exclusivamente en las expresiones sonoras que categorizan y designan las entidades, propiedades y acciones que se dan en lo que nos rodea —los *onomata* como signos lingüísticos predicativos—, *i.e*. en el léxico, y ahí no hay cabida para lo gramatical.

3

LA TEORÍA SEMÁNTICA DE ARISTÓTELES

3.1. INTRODUCCIÓN: ARISTÓTELES Y EL LENGUAJE

Aristóteles es, dentro de las raíces de la cultura occidental y en muy diversas esferas, el pensador más influyente, tanto en el asentamiento de las bases del conocimiento científico como, sobre todo, en la propia forma de concebir ese modo de conocimiento. A la hora de plantearnos ese magisterio sobre el ámbito del lenguaje cabe comenzar preguntándonos por los caminos por los que la instrucción aristotélica ha discurrido, intentando discriminar entre la doctrina aristotélica —tal y como ha sido glosada y desarrollada a lo largo de los siglos— y las reflexiones presentes en la propia obra de Aristóteles —tal y como nos ha sido transmitida— en una aproximación más directa a su pensamiento. Trataremos así de diferenciar entre el aristotelismo vigente en la reflexión lingüística posterior y otras posibles líneas de interpretación de su pensamiento, partiendo de la base de que lo que la tradición exegética ha tendido a presentarnos como un corpus cerrado y sistemático hoy sabemos que sería más bien una obra en construcción de carácter aporético antes que sistematizante y doctrinal[1]. En el

[1] Cfr. Aubenque (1962), trabajo fundamental en la defensa de que "el aristotelismo que nosotros conocemos —por ejemplo, el de las grandes oposiciones estereotipadas del acto y la potencia, la materia y la forma, la substancia y el accidente— es quizás menos el de Aristóteles que el de los comentaristas griegos" (*ibid*.: 11). Como Aubenque señala: "Aquello que nos hemos habituado a considerar bajo el nombre de Aristóteles no es el filósofo así llamado, y ni siquiera su andadura filosófica efectiva, sino un *filosofema*, el residuo tardío de una filosofía de la cual se olvidó muy

caso concreto de la reflexión lingüística esto se ve reforzado por la ausencia de un tratado específico dedicado al lenguaje. Los acercamientos de Aristóteles al lenguaje aparecen, como es bien sabido, diseminados en distintos fragmentos de obras diversas en las que la aproximación se lleva a cabo desde perspectivas muy diferenciadas y obedeciendo a propósitos de conocimiento muy distantes.

Acercarse a Aristóteles hoy en día creemos que conlleva necesariamente tomar en consideración esa doble dimensión: cómo ha sido leído Aristóteles durante largos siglos, convirtiéndolo en autoridad a la que se remite para justificar una determinada propuesta; y cómo pueden leerse sus aportaciones, intentando vislumbrar en su reflexión sentidos que vayan más allá del aristotelismo tradicional. Esa doble perspectiva proyectada sobre el pensamiento lingüístico puede ilustrarse comparando dos trabajos como Arens (1984) y Allan (2004).

En el libro ya clásico de Arens asistimos al pormenorizado estudio de la forja de la tradición aristotélica sobre el lenguaje a partir del análisis de algunos de los principales comentarios y exégesis que de los pasajes iniciales del *De Interpretatione* se llevaron a cabo hasta el XVIII. El trascendental legado de Aristóteles para la comprensión del funcionamiento del lenguaje se restringió

---

pronto que fue la de un hombre *existente*" (*ibid*.: 10). Uno de los propósitos y efectos preponderantes de la consolidación tradicional del aristotelismo ha sido el de presentar su pensamiento como una doctrina unitaria y completa. La tendencia a atribuir a Aristóteles una teoría sistemática y sistematizadora ha sido tan intensa que, como indica Aubenque, "hasta el final del siglo XIX, nadie puso en duda, pese a las contrarias apariencias del texto, el carácter sistemático de la filosofía de Aristóteles" (*ibid*.: 12). El intento de "desaprender todo lo que la tradición ha *añadido* al aristotelismo primitivo" (*ibid*.: 9), presente en toda la obra de Aubenque, le lleva a proponer una aproximación a Aristóteles en la que no prime el enfoque genético, como en Jaeger (1923), quien pretendía explicar las contradicciones presentes en los textos de Aristóteles como fruto de una evolución que se encamina hacia el alejamiento del platonismo. La lectura de Aubenque (*ibid*.: 12-21), centrada en la *Metafísica*, enfoca los textos no como partes de una doctrina unitaria y sistemática sino como reflejos y momentos de una búsqueda que no siempre alcanza su término. Aubenque apuesta por un Aristóteles antes guiado por lo aporético que por lo doctrinal, lo que le incita a acercarse a sus obras no tanto en cuanto que construidas para la exposición final de una teoría sino como reconstrucciones de un proceso de investigación dentro de un contexto didáctico. No estamos ante tratados así escritos para su publicación en los términos propios de la edad moderna y por tanto no deben ser leídos como tales. Este modo de entender la manera de acercarse a Aristóteles, historiográficamente más apropiada, —que tiene en Aubenque (1962) una de sus argumentaciones y ejemplificaciones más brillantes— guiará en gran medida este capítulo.

durante cientos de años a las sendas marcadas por la reivindicación de las primeras líneas introductorias de una obra de carácter lógico como expresión de la principal —cuando no única— lección de Aristóteles sobre el lenguaje: la que conduce a la defensa de la correspondencia isomórfica entre lenguaje, pensamiento y realidad, en virtud de la consideración de las palabras como expresiones convencionales y variables de unas categorías ontológicas y conceptuales que serían universales y constantes, con la consiguiente contaminación de los propósitos lógicos a una aproximación más integral al lenguaje.

En el reciente artículo de Allan encontramos un ejemplo claro, sintético y didáctico, de la otra perspectiva: de un esfuerzo por evidenciar que las "huellas" de Aristóteles en el terreno de la indagación sobre el lenguaje van mucho más allá del consabido logicismo categorial. Allan intenta ilustrar la proclama que Vendler (1967) formuló de que la mayor parte de los supuestos nuevos caminos de la reflexión lingüística no hacen sino seguir y desarrollar vías ya holladas por Aristóteles. No sólo el análisis del funcionamiento de la proposición asertiva o el establecimiento de las partes de la oración desde el periodo helenístico revelarían las profundas huellas de Aristóteles —que también— sino que la continuación de algunas otras pisadas suyas podrían señalarse hoy en día tanto en la semántica y la lógica post-fregeanas como en ideas matrices de la hipótesis chomskyana; siendo todo ello compatible con la lícita reivindicación de pasajes de la *Retórica* como indicaciones que irían en la senda de lo que Grice sistematizó con sus máximas del discurso cooperativo. Allan argumenta que se pueden señalar justificadamente vestigios del pensamiento de Aristóteles en ámbitos y orientaciones tan dispares a primera vista como la semántica formal, el funcionalismo cognitivo o la pragmática, apuntando brevemente una idea interesante que quiero recoger ya ahora, porque puede ayudar a comprender algunas de las líneas de interpretación que vamos a defender. Se trata de la paradoja de que quien se convirtió en fuente principal de inspiración de la reflexión lingüística más abstracta y teorizante en

realidad estaría llevando a cabo una aproximación al lenguaje de orientación más aplicada que teórica:

> Indeed, Aristotle's view of language is less out of place within the discipline of linguistics today than it was in the early 20th century. This is the more remarkable because his primary interests were the pursuit of a definition for truth through epistemology and logic, and defining the arts of rhetoric and poetic composition. *His linguistics was applied, yet he is the distant source of theoretical linguistics* (Allan 2004: 339; curs. mía).

Nuestro propósito en este capítulo es asumir esas dos perspectivas necesarias también en relación con el tema que nos ocupa. Para valorar lo más relevante de la respuesta de Aristóteles al interrogante sobre la capacidad significativa del lenguaje humano hay que dar cuenta tanto de aquellos pasajes que se han convertido en punto de arranque de una doctrina que, fraguada sobre todo en la Edad Media, ha sido hegemónica hasta hace muy poco, como de otras aproximaciones de Aristóteles que pueden dar cabida a lecturas distintas. En todo caso, esa valoración pretende hacerse aquí dentro del intento por evaluar sus propuestas en su momento histórico. De forma más concreta: nuestro objetivo es analizar qué suponen las reflexiones aristotélicas sobre los signos lingüísticos en relación con las lecciones que hemos extraído de la relectura de Platón. El discípulo estagirita de Platón había abordado su propio modo de dar respuesta a los desafíos del relativismo sofista. Los dos comparten un mismo objetivo de refutación, por lo que a los dos les resulta preciso impugnar las premisas sofistas sobre el lenguaje, pero no lo hacen siguiendo rutas idénticas.

Vamos a sostener, sin embargo, que entre Platón y Aristóteles, en relación con los fundamentos semióticos del lenguaje humano, hay un grado de continuidad mucho mayor que el que se ha podido derivar de presentarlos como contendientes en la supuesta controversia sobre el carácter natural o convencional del vínculo semiótico de las palabras. Las divergencias provienen fundamentalmente de la actitud adoptada acerca del papel otorgado al lenguaje como herramienta que sirva a diversas funciones y sobre la viabilidad de su uso

fiable para el propósito cognoscitivo. El optimismo epistemológico que reaparece con Aristóteles no se asienta, sin embargo, en una concepción sobre las bases de la significación lingüística que sea muy distinta de las enseñanzas extraíbles de una interpretación apropiada de la postura platónica.

El acceso directo por parte de Aristóteles a las consideraciones de Platón acerca del carácter convencional e histórico de los signos lingüísticos —ajeno a la contaminación que con los estoicos y con el neoplatonismo sufriría en los siglos posteriores el pensamiento de Platón— es uno de los factores que podrían ayudar a entender el hecho de que no hallemos en la obra aristotélica nada parecido no ya a una teoría, sino si quiera una reflexión explícita y minuciosa sobre la semiosis del lenguaje humano[2]. No encontramos una teoría expresa sobre el lenguaje, ni sobre sus fundamentos semióticos, porque, con los matices que veremos, Aristóteles hace suyo el escrutinio platónico acerca de otras posibles vías de cimentación del carácter significativo de las palabras, lo que le conduce a la conclusión de que los sonidos lingüísticos no son procedimientos basados en ningún otro tipo de asociación que no sea la del acuerdo. Para Aristóteles las palabras son símbolos y con esa determinación terminológica (cfr. *infra* § 3.3) está asumiendo que no merece la pena continuar con el esfuerzo del *Crátilo* por encontrar principios específicos que pudieran regir la técnica de la semiótica verbal, porque las palabras no son más que expresiones fónicas que sirven de

[2] Una lectura, brillantemente expuesta, en esta misma dirección, defendiendo y argumentando lo que hay de continuidad y de transformación entre las teorías sobre el signo lingüístico de Platón y de Aristóteles puede verse en Chiesa (1991). Sobre la cuestión concreta de la continuidad *vid*., especialmente, pp. 202-205, 332-345. Cfr. "Entre la théorie du signe linguistique de Platon et celle d'Aristote, il n'y a ni coupure ni répétition, mais une relation qui est de l'ordre de la transformation. Toutefois, il existe également une différence importante qu'on ne peut négliger et qui se situe au niveau du problème que les deux philosophes avaient à résoudre. Le problème d'Aristote n'est plus celui de Platon dans la mesure où, grâce á son maître, Aristote peut faire en partie l'économie de la réfutation des sophistes. En revanche, Platon se devait de répondre à la critique radicale du langage, et de la signification, qu'avait insinuée, par exemple, le scepticisme généralisé d'un Gorgias. […] Or, pour Aristote, le lien symbolique entre les mots et les choses est un acquis définitif sur lequel il n'est plus nécessaire d'insister longuement. D'où la rareté des remarques aristotéliciennes de nature proprement linguistique et sémiologique. Certes, Aristote ne cessera jamais de polémiquer contre les sophistes, y compris sur des questions touchant au langage et à la signification. Mais sur la question théorique cruciale, c'est sans doute Platon qui a livré le combat décisif" (Chiesa 1991: 205).

resguardo, de envoltura objetiva que atestigua unos significados: las palabras no son instrumentos de significación, no son mecanismos que en virtud de sus propias características signifiquen algo, sino que son vehículos codificados para la expresión de significados preexistentes al hecho onomástico[3]. Esta idea, que sí que nos parece clave en cualquier acercamiento al discurso lingüístico de Aristóteles y que se contrapone expresamente a un argumento explícitamente empleado en el discurrir de la dialéctica platónica del *Crátilo* (cfr. *infra* § 3.2.2.1), debe tomarse en consideración como presupuesto desde el que entender las bases interpretativas que haremos nuestras en este capítulo.

Aristóteles parece concebir las palabras como símbolos que expresan un significado antes que como signos de los que se pueda inferir algún contenido. Por eso en su obra prima la reflexión acerca de lo significado por encima del análisis de las palabras como signos, sobre los mecanismos lingüísticos de significación. Desde la premisa de que apenas se ocupa de la función semiótica del lenguaje, adquiere sentido la afirmación de Di Cesare (1981), siguiendo la estela coseriana, de que con Aristóteles la cuestión de la función del signo lingüístico deja de abordarse desde una perspectiva "causalista" y se afronta desde los fines, desde las funciones para las que nos sirven los palabras[4]. Aristóteles parece dar por

[3] Como han señalado con claridad, por ejemplo, Eco (1984: 41-44) y Manetti (1987: 71-75), Aristóteles, al referirse a la expresión del lenguaje humano como *symbolon* y no como *semeion*, está separando voluntariamente su aproximación a la capacidad significativa de las palabras de una perspectiva estrictamente semiótica. Mientras que *semeion*, y los términos relacionados, son generalmente utilizados por Aristóteles en relación con su teoría de los silogismos, de forma que conservan el sentido —habitual en la tradición adivinatoria y médica anterior (cfr. *infra* § 3.3)— de elementos de los que se puede inferir un conocimiento, el uso específico del término *symbolon* para las expresiones lingüísticas remitiría a su utilización normal en el griego de la época para aludir a las dos mitades en las que intencionadamente se partía un objeto (moneda, medalla, sello, etc.) con vistas a una identificación y reconocimiento posterior. Las expresiones del hablar humano no pueden ser interpretadas a partir de una técnica semiótica, porque no significan como signos, en el sentido de indicios que adecuadamente interpretados nos dicen algo, sino como símbolos, como resguardos que identifican el significado correspondiente (cfr. *infra* § 3.3).

[4] "Aristotele nel tentativo di rispondere alla domanda sulla funzione del segno linguistico, già sollevata da Platone nel *Cratilo*, dà al problema logico-funzionale del linguaggio un'impostazione non più causale ma *finalistica*. E in effetti, […] in Aristotele l'obiettivo non sta più nel determinare le cause dei nomi, il perché del loro esserci e della loro rispondenza alle cose; grazie al suo orientamento finalistico il problema diventa piuttosto quello di estabilire il fine del linguaggio, cioè la funzione che il nome ha in quanto *simbolo*" (Di Cesare 1981: 21).

resueltas las disquisiciones sobre los principios causales que explican la capacidad significativa de los nombres y pasa a centrar su interés respecto del lenguaje en la consideración y análisis de las condiciones y propósitos con los que ha de emplearse en algunas de las actividades más relevantes en la formación y en la labor práctica de los hombres instruidos de aquella época. Es así entendida —como una aproximación al lenguaje en la que predomina la búsqueda de soluciones teóricas orientadas a resolver problemas y divergencias que se dan en el desarrollo de pericias tan cruciales para la vida pública y política de entonces como la lógica, la retórica o la poética— como creemos que debe evaluarse la afirmación previa de que, por paradójico que parezca, en su reflexión lingüística prima el enfoque aplicado sobre el teórico[5].

Con vistas a ilustrar no sólo lo que el pensamiento de Aristóteles supuso para la reflexión semántica de los siglos siguientes sino también, y fundamentalmente, el papel de sus planteamientos dentro del trasfondo de controversias que hemos intentado reflejar en los dos capítulos anteriores, vamos a comenzar ahora por el recuerdo y comentario de algunos pasajes de la obra

[5] Cuando aludimos a que en el pensamiento lingüístico de Aristóteles prima el enfoque aplicado sobre el teórico, lo hacemos en consonancia con la consideración de que la lingüística aplicada no equivale sin más a la puesta en práctica, o a las actividades de aplicación, de conocimientos surgidos en la reflexión estrictamente teórica sobre el lenguaje. Como ha argumentado suficientemente la profesora Milagros Fernández Pérez en sus varios trabajos a este respecto (cfr., por ejemplo, Fernández Pérez 1996, 1998, 1999: § 6.2), lo propio de los estudios que conforman la lingüística aplicada no es el carecer de elaboración teórica, sino que lo distintivo en esta área de la investigación científica sobre el lenguaje es que la formulación de teorías se hace con una orientación resolutiva, con el objetivo de abordar exigencias y necesidades reales de la sociedad. Lo que caracteriza a estas aproximaciones al lenguaje es que en ellas se afrontan situaciones que en las distintas sociedades se sienten como problemáticas y en las que la actividad lingüística juega un papel determinante. En este dominio no cabe pensar en un inventario cerrado de disciplinas, porque, como escribe Fernández Pérez, "en el terreno de la Lingüística *aplicada* los ámbitos van emergiendo conforme se plantean problemas materiales y necesidades de solución" (Fernández Pérez 1996: 22). Desde esta perspectiva debe entenderse que en la sociedad griega de aquel entonces, en los albores de la configuración de ciudadanos que participan de la conformación de la vida pública, el papel de la lógica (como adecuación de la dialéctica del razonamiento), de la retórica (vinculada a la persuasión) y de la poética (depositaria de los procedimientos de uso de la palabra dotados de mayor autoridad) no es el que puede atribuírseles hoy en día. En aquel momento se trataba de los ámbitos más importantes en la educación de los jóvenes y los que ocupaban gran parte de los desvelos de los filósofos, quienes, como es sabido, lejos de cualquier ensimismamiento, estaban en primera línea en el intento por influir en el desarrollo y mejora de la vida de la sociedad.

aristotélica que creemos pertinentes para este propósito (§ 3.2). Volveremos para ello al célebre comienzo del *De Int.*, pero acudiremos también a otras aproximaciones al lenguaje, y a su capacidad significativa, presentes en otras obras como *Política*, *Sobre el alma*, *Sobre las refutaciones sofísticas*, *Metafísica*, *Poética* o *Retórica*. Partiendo en gran medida de recoger y resumir las ideas principales surgidas del comentario de esos pasajes, pasaremos a continuación (§ 3.3) a señalar las posibles bases para la reconstrucción de una teoría semántica en Aristóteles en relación con las posturas presentes en su época, aun sabiendo de partida que no fue éste un objeto expreso de su atención y que no hay por tanto en su obra una teoría explícita sobre la semiosis lingüística. Concluiremos este capítulo (§ 3.4) intentando extraer las principales enseñanzas de nuestra lectura de Aristóteles frente a otras interpretaciones que, centradas más en el aristotelismo que en Aristóteles, han tenido considerable predicamento en la segunda mitad del XX, como es la de Apel.

3.2. LAS DIVERSAS APROXIMACIONES DE ARISTÓTELES AL LENGUAJE

3.2.1. EL SIGNIFICADO COMO PRINCIPIO DE IDENTIDAD PARA LA COMUNICACIÓN

Como acabamos de señalar, nuestra intención es dar cuenta del "aristotelismo" en relación con la forma de concebir el carácter sígnico del lenguaje humano, intentando reinterpretarlo desde lo que algunos de los pasajes de su obra pueden aportar dentro del contexto histórico de pensamiento que hemos recogido en los dos capítulos anteriores. Para iniciar esta labor conviene comenzar por precisar qué entendemos por "aristotelismo" lingüístico. Esta concepción tradicional sobre el papel del lenguaje —que se fue fraguando a lo largo de los siglos al convertir los primeros capítulos del *De Int.* en formulación canónica sobre el carácter simbólico de las palabras (cfr. Arens 1984)— ha sido evaluada con especial acierto por De Mauro (1966). Como señala el profesor italiano, en el exordio de esa obra se ofrece a la posteridad "la première

systématisation méthodique de la conception de la langue comme répertoire d'éléments reflétant les éléments constitutifs d'une réalité unique, universelle" (*ibid*.: 37). Esta formulación constitutiva del aristotelismo lingüístico ha sido hegemónica hasta el siglo XX. Aun con momentos de crisis, de rechazo y de esfuerzos para superarla por parte de figuras relevantes de nuestra cultura, esta concepción ha seguido estando presente como punto de referencia de la visión más ingenua—y la más simple, si se quiere—, pero también la más extendida hasta el día de hoy —al menos fuera de los ámbitos académicos especializados. Esto es lo que lleva a De Mauro a proponer el aristotelismo como la tradición respecto de la cual ha de valorarse el pensamiento semántico de autores bien queridos y estudiados por él como son Croce, Saussure y Wittgenstein.

La perspectiva del aristotelismo sobre el lenguaje, con su defensa de la lengua como espejo de la realidad, ha tenido, junto a otras, dos consecuencias principales de enorme calado en el posterior modo de desarrollo científico y cultural, que De Mauro sintetiza como: el verbalismo en la ciencia y el logicismo en la gramática[6]. Más allá de la acertada constatación de que será necesario que se tome conciencia de los efectos negativos de estas consecuencias del aristotelismo lingüístico para que, soslayándolas, puedan comenzar a constituirse las bases de la nueva ciencia y del estudio histórico de las lenguas (*cfr*. *ibid*: § 2.3.), lo que nos interesa ahora de la aproximación de De Mauro es su esfuerzo por comprender las motivaciones de la postura de Aristóteles dentro de su contexto histórico[7].

---

[6] "Si la conception aristotélicienne de la langue était exacte, d'une part l'analyse d'une langue pourrait et devrait être, d'un point de vue heuristique, la meilleure source pour une connaissance intégrale des choses repérables dans le réel, et d'autre part l'usage d'une langue présupposerait chez les locuteurs cette connaissance intégrale. Ces deux conséquences ne sont effectivement pas restées de simples corollaires logiques mais ont eu de l'influence sur l'organisation culturelle de la fin du monde antique et du monde médiéval. La première conséquence s'est traduite dans le verbalisme qui a toujours dominé la science […] La seconde conséquence implicite de la conception aristotélicienne, celle selon laquelle l'utilisation d'une langue présuppose une connaissance intégrale du réel, s'est traduite dans l'établissement logicisant, métaphysique, de tous les ouvrages grammaticaux qui ne furent pas une maigre liste de formes" (*ibid*.: 44-45).

[7] "Il y a donc dans l'histoire de la culture un moment dans lequel ce qui est aujourd'hui 'la conception superficielle du grand public' fut la conquête victorieuse d'une pensée génialement novatrice" (De Mauro 1966: 42).

La consideración del lenguaje verbal como una transcripción fiel de contenidos psicológicos que representan adecuadamente la realidad sería para Aristóteles la forma más apropiada de enfrentarse al escepticismo de los sofistas y de desarmarlos. Aristóteles no pretendía establecer, mediante su propuesta acerca del valor de las palabras, una demostración del principio de no contradicción y de la identidad del ser en el plano ontológico. Esto sería algo indemostrable para el escéptico que hace de la negación de ese principio el fundamento de su perspectiva[8]. Como apunta De Mauro, con la defensa de la correspondencia, del paralelismo entre palabras, conceptos y cosas, Aristóteles busca establecer "le fondement sur lequel se base la réfutation radicale du scepticisme" (*ibid*.: 42), porque, si bien no se le puede demostrar al escéptico la existencia de entidades sustanciales, sí se le podrá obligar a participar de la idea de que si habla de lo que existe mediante palabras para enunciar su perspectiva escéptica, éstas han de tener la suficiente univocidad semántica para posibilitar el entendimiento, la comprensión de su postura: el significado como *principium identitatis* incluso para los sofistas[9]. Aristóteles no formula la propuesta de isomorfismo entre

[8] En un pasaje de *Metafísica* Aristóteles expone las bases de este planteamiento con bastante claridad. Cfr. "Hay, como decíamos, algunos que afirman que lo mismo puede ser y no ser y que es posible, además, creerlo. A esta forma de pensar recurren también muchos filósofos de la naturaleza. Por nuestra parte, acabamos de aceptar que es imposible ser y no ser a la vez y, basándonos en ello, hemos mostrado que se trata del más firme de todos los principios. Algunos, por ignorancia, piden que este principio sea demostrado. Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por tanto, no habría así demostración), y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que se considere mayormente tal. Pero también acerca de este principio cabe una demostración refutativa de que es imposible <que algo sea y no sea a la vez>, con sólo que el que lo cuestiona diga algo. […] Por lo demás, digo que «demostrar refutativamente» es algo distinto de «demostrar», ya que si uno intentara demostrarlo, se juzgaría que comete una petición de principio, mientras que si el que la comete es el otro, sería refutación y no demostración. En relación con todos los casos de este tipo el punto de partida consiste, no en pedir al otro que diga que algo es o no es (tal proceder se consideraría inmediatamente como petición de principio), sino *que diga algo que tenga significado* para sí mismo y para el otro" (Aristóteles *Metafísica* IV 1006a 1-21).

[9] "C'est là, dans cette nature de fidèle messager, qu'est son importance théorique, dans la mesure où chacune de ses manifestations atteste la possibilité de relations incontestables entre deux entités: le mot est le fait psychologique ou ontologique. Le langage offre ainsi l'unique arme qui frappe parfaitement le sceptique, et à laquelle le sceptique ne peut, comme nous l'avons vu, renoncer" (*ibid*.: 43).

palabras, ideas y cosas como resultado de una reflexión autónoma y de un análisis expreso del funcionamiento semiótico de las palabras sino como punto de partida necesario para poder fundar "la possibilité d'édifier une science, une éthique, une société non pas anarchique et chaotique, mais ordonnée et rationnelle" (*ibid*.: 42).

Hemos adelantado ya que lo que creemos que separa a Aristóteles de Platón, en relación con las bases de la semiosis verbal, no es la diferencia en el modo de entender el vínculo entre expresión y contenido sino una diferente actitud hacia el papel y la trascendencia del lenguaje cotidiano en la vida y en la capacidad de conocimiento de los hombres. La reivindicación que estamos haciendo de la lectura de De Mauro (1966) adquiere todo su sentido a partir de la asunción de sus palabras:

> L'attitude d'Aristote coïncide en partie avec celle de Platon: comme le maître il considère aussi comme certain que les formes du langage verbal sont crées par l'homme, ou bien qu'elles existent, […] en vertu d'une convention institutionnelle de la société humaine. Mais, contrairement au maître, Aristote est convaincu que la considération du fonctionnement du langage a une importance décisive pour la construction non seulement de la Science mais aussi d'une cité bien organisée (*ibid*.: 39).

El maestro italiano no especifica las bases textuales de esta afirmación de que lo distintivo de la postura aristotélica sobre el lenguaje se entronca en las raíces éticas y políticas de su preocupación por el hablar de los hombres, pero sí que enfatiza con suficiente rotundidad que, al hacer de la capacidad comunicativa de las palabras el sustento de su refutación al escepticismo sofista, Aristóteles otorga a su concepción la fuerza que explica su pervivencia a lo largo de los siglos "pour sa valeur de fondement de toute interprétation rationnelle de la vie et du savoir" (*ibid*.: 42).

Curzio Chiesa sí que ha hecho una referencia expresa a un fragmento de la *Política* de Aristóteles como punto de partida necesario para abordar apropiadamente las consideraciones de Aristóteles sobre el lenguaje. En Chiesa (1991) no sólo se desarrolla la vía de interpretación que De Mauro (1966)

apuntaba sino que del comentario de este pasaje de *Política* se extraen unas consecuencias y se abren unas líneas de reflexión que conducen a la conclusión, que hacemos nuestra, de que es aquí donde debe situarse la raíz de la reflexión aristotélica sobre el lenguaje desde la que evaluar sus otras aproximaciones más fragmentarias. Comencemos por recoger el célebre pasaje en cuestión:

> La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad […]. De modo que toda ciudad es por naturaleza [*physei*], si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. […] De todo esto *resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza* [*physei*] *un animal social,* y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre […]. *La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra* [*logos*]. La voz [*phone*] es signo [*semeion*] del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros [*semainein*]; pero la palabra es para manifestar [*deloun*] lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y *la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad* (*Política* 1253a; curs. mía).

¿El filósofo que ha sido presentado muchas veces como iniciador de la concepción convencional del lenguaje puede ser también invocado como defensor de su carácter natural a partir de un texto como éste? ¿Cómo debemos interpretar este pasaje? Como no puede ser interpretado, desde luego, es como una toma de partido por la alternativa natural en relación con el lenguaje, si por tal se entiende adoptar la defensa de una postura como la del personaje Crátilo. Ni en términos de origen —en la medida en que la postura naturalista colocaba el lenguaje fuera del ámbito de lo humano—, ni en términos de asunción de que las palabras participaran de la naturaleza de las cosas significadas hasta identificarse con ellas —en la línea de inferencia analógica que hemos visto representada en la tradición

preplatónica— puede interpretarse esta vindicación de lo natural del lenguaje en el hombre. Creemos, con Chiesa, que "le 'naturalisme' aristotélicien a pour but de fixer la base empirique de la théorie linguistique. Sans répondre à la question génétique, il s'agit de construire la connaissance du langage tel qu'il est, c'est-à-dire tel qu'il est naturellement utilisé par les hommes vivant en societé" (Chiesa 1991: 221).

Recogíamos hace un momento, y hacíamos nuestra, la afirmación de Di Cesare de que con Aristóteles pierde vigencia una aproximación causalista, que es sustituida por una perspectiva funcional, finalista. Esta afirmación adquiere una justificación más matizada y atinada, si la inscribimos dentro del enfoque de Chiesa. Al afirmar que el lenguaje es parte constitutiva de la naturaleza social del hombre, Aristóteles estaría asentando las bases para una aproximación científica al lenguaje, en el sentido de que la ciencia del lenguaje no podría ser sino la búsqueda de sus causas. Para Chiesa las causas que explicarían el funcionamiento del lenguaje desde la perspectiva de Aristóteles son: los sonidos de la voz como causa material, la forma semántica de las palabras como causa formal, el emisor que habla como causa eficiente y la comunicación social como causa final (*ibid*.: 221). En consonancia con lo que es frecuente en el modo de entender las vías para el conocimiento en Aristóteles —que justifican que su perspectiva epistemológica pueda ser caracterizada como teleológica— podríamos precisar la tesis de Di Cesare diciendo que en el enfoque aristotélico cualquier reflexión sobre el lenguaje relativa a los otros tipos de causas se subordina a la indagación sobre su causa final, sobre su función comunicativa.

En algunos momentos de su obra se puede señalar su interés por aspectos relacionados con la materialidad fónica, con cómo ha de conformarse la voz para ser significativa y con los propósitos y los efectos deseados que mueven al hablante. De algunos de ellos nos vamos a ocupar brevemente. Pero lo que creemos pertinente enfatizar en primera instancia es que todas esas otras perspectivas causalistas deben ser abordadas procurando no perder de vista la que es para Aristóteles la causa final del lenguaje humano, aquello para lo que debe

servir y por lo que forma parte de la naturaleza humana: la comunicación[10]. El lenguaje atrae la atención de Aristóteles porque supone una capacidad distintiva del hombre en relación con los animales, ya que le permite transmitir a sus congéneres no sólo su percepción sensorial de lo externo sino su modo de representarlo y enjuiciarlo. De esa forma, con ese vehículo que permite la fijación expresiva y la significación de los logros cognoscitivos sobre lo que le conviene, el hombre está dotado por la naturaleza con un mecanismo fructífero para el establecimiento de una serie de contenidos compartidos por la comunidad.

Más que un intento por demostrar que las palabras significan la naturaleza de las cosas y que por ello conocer el significado de las palabras supondría conocer la esencia propia de la realidad a la que se refieren —el proyecto que hemos visto cómo Platón avocaba al fracaso en el *Crátilo*— creemos que el pensamiento lingüístico de Aristóteles debe ser valorado como respuesta al desafío escéptico de los sofistas. El lenguaje, en virtud de sus causas materiales (la incapacidad del sonido para manifestar miméticamente la realidad), de sus causas formales (la posibilidad de configurar expresiones homónimas y polisémicas en su significación y de construir proposiciones contradictorias) y de sus causas eficientes (los muy diversos propósitos que pueden mover al que habla) —consideraciones todas ellas presentes en la obra de Aristóteles— no es necesariamente un instrumento útil para el hombre. De hecho, a los ojos de Aristóteles, la erística y la labor persuasora de los sofistas serían evidencias de que el lenguaje podía ser una poderosa arma para socavar la civilización, tal y como él la concebía. Por eso sus aproximaciones a los otros enfoques causales sobre el lenguaje han de entenderse orientados a establecer las bases que puedan garantizar que el hablar de los hombres responde a su causa final, a aquello por lo que forma parte de su naturaleza: propiciar la puesta en común de una serie de

[10] “Le langage est une propriété naturelle de l’homme comme être social: il est l’instrument humain principal de la communication qui caractérise toute communauté. Le fait naturel du langage est ainsi la donnée immédiate et la règle méthodologique de la doctrine aristotélicienne du langage signifiant” (Chiesa 1991: 220).

significados compartidos sobre los que se construye la vida en sociedad. Sólo si cuando decimos de algo que es bueno, justo o verdadero, entendemos lo mismo, sólo a partir de la identidad significativa de las palabras, es posible la vida civilizada, porque "la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad", que decía Aristóteles.

En este fragmento de su *Política* creemos que es donde se encuentra el meollo de lo verdaderamente novedoso de su acercamiento al lenguaje y desde donde deben ser evaluadas sus otras aproximaciones, entendidas, fundamentalmente, como esfuerzos por contribuir a que el uso del lenguaje responda a su función en la naturaleza humana a través de reflexiones encaminadas a desenmascarar usos engañosos del razonamiento lingüístico (en el *Organon*), a establecer premisas para intentar acceder a través del lenguaje al conocimiento de las causas primeras de lo que existe (*Metafísica*), y a analizar los elementos constitutivos de las expresiones lingüísticas que han de ser conocidos para su empleo en los usos poéticos y retóricos (*Poética*, *Retórica*). Como decía antes, siguiendo a Allan, por paradójico que pueda parecer en relación con la visión tradicional del aristotelismo, el pensamiento lingüístico de Aristóteles está fundamentalmente enfocado hacia la reflexión sobre usos prevalentes del lenguaje en la sociedad de la época: prima una cierta orientación aplicada sobre una perspectiva puramente especulativa[11].

[11] Una línea de interpretación del pensamiento lingüístico de Aristóteles similar a ésta constituye el principal eje argumentativo del apartado que Law (2003: § 2.5) dedica a Aristóteles. *Vid*. "The study of language is thus inevitably a practical rather than a theoretical discipline. Aristotle's relationship to language, puzzling at first, flows naturally from his epistemology. Although he does not say so in any of his surviving writings, it follows that language exists in man in the same way as musical ability or happiness do: as *energeia*, latent potential which is actualised in every act of speaking. That potential can be actualised only by physical means, through the vocal organs. Language is thus inextricably bound up with the world of matter, and its investigation can lead only to practical knowledge. Even if language was of no interest in its own right, its role as an instrument —a role to be used in pursuing higher ends— lent it a certain degree of significance in Aristotle's eyes. Certainly, language itself was to all intents and purposes arbitrary, conventional, and in itself unable to reveal any kind of higher, lasting truth; but because it might be used to achieve some practical goal, it was important to understand how it worked. Aristotle wrote no grammar or treatise on language as such. Instead, he wrote three treatises on the

Lo más novedoso de su mirada radica en esta confianza depositada en el papel crucial del lenguaje ordinario de los hombres como instrumento natural de comunicación que puede posibilitar una vida social ordenada en virtud de una comunión de intereses y valores. Hemos visto que en aquella época podían señalarse tres posturas básicas al respecto. Conforme se habían ido fraguando las bases para la separación entre lenguaje, pensamiento y realidad —a expensas del inicio del predominio de los procesos de inferencia causal sobre la analógica—, estaban: por un lado, la *línea heracliteana* —el lenguaje de los hombres participa de la razón común de lo que existe, de su carácter cambiante y en conflicto; pero esto no es evidente, no se manifiesta en el hablar cotidiano sino que requiere de un análisis etimológico que manifieste el carácter contradictorio de lo significado por las palabras—; por otro lado, *la eleata*, la postura de Parménides —hay un lenguaje verdadero que sólo dice lo que es, pero éste no debe confundirse con las engañosas palabras utilizadas habitualmente por los hombres— y *la postura sofista* —el lenguaje cotidiano es expresión de las sensaciones y experiencias subjetivas, las únicas constatables. En ese trasfondo de pensamiento hemos interpretado el *Crátilo* de Platón: tras el fracaso de los intentos por encontrar un criterio en el que sustentar la adecuación de los nombres como instrumentos para comunicar el conocimiento de las cosas tal y como son, Platón rechaza cualquier atisbo de confianza en el lenguaje humano como instrumento fiable para compartir ideas. Platón, que ha superado las limitaciones del monismo ontológico de Parménides y que ya explicita la separación entre lenguaje y realidad, sin embargo, no se distancia demasiado del veredicto de Parménides sobre el lenguaje ordinario de los hombres como camino hacia la opinión, hacia el error. He aquí la base de lo distintivo de Aristóteles, que no tanto del aristotelismo.

Platón colocaba en distintos planos la función de las palabras como instrumentos para la categorización y transmisión didáctica del conocimiento de la realidad propiciado por la significación lingüística y su papel como instrumentos

---

use of language in the service of two fundamental activities of the soul: thinking and feeling" (*ibid*.: 26).

de comunicación de sensaciones, opiniones e intenciones entre individuos. En el *Crátilo*, con la separación dispositiva y argumentativa entre el análisis de la supuesta capacidad natural de los nombres para categorizar y representar el mundo y la resignada aceptación de su uso para la comprensión mutua, Platón está iniciando una tendencia habitual en la reflexión lingüística posterior que propicia la consideración de la función significativa y la función comunicativa del lenguaje como dos funciones en gran medida disociadas (cfr. *infra* § 3.4).

El papel que Aristóteles otorga al lenguaje como elemento constitutivo de la naturaleza humana por su capacidad para comunicar, para poner en común, unos significados que configuren una realidad conformada por y para el provecho de la vida en sociedad hace difícil incluir el pensamiento de Aristóteles entre los instigadores de la demarcación entre la capacidad semántico-representacional y la fuerza comunicativa de las palabras (cfr. *infra* § 3.4). Por más que el logicismo gramatical derivado del aristotelismo tradicional haya conducido a la reducción e identificación del lenguaje con uno de los tipos de discursos que él reconoció como tal —el discurso asertivo (logos apofántico) entendido como uno de los usos posibles del hablar, en el que prima la función significativo-representacional sobre cualquier otra— lo cierto es que Aristóteles asumía que el lenguaje no es siempre asertivo[12]; y, cuando incide en la causa final que explica la capacidad verbal dentro de la naturaleza del hombre, no alude a una función estrictamente

[12] Cfr. "Ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino <sólo> aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos, pues, de un lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética— ya que <el objeto> del presente estudio es el <enunciado> asertivo" (*De interpretatione* 17a 2-7).

Cfr. *infra* pp. 247-48 y cfr., también, el comentario de Ammonio, donde se da cuenta de los distintos tipos de enunciado y de por qué en *De int.* Aristóteles sólo se ocupa del enunciado declarativo: "Ahora, según lo que definió al principio, pasa al estudio del enunciado declarativo, del que dijimos que era una clase del enunciado simple, como el apelativo, el deprecativo, el interrogativo y el imperativo, todos ellos completos y significativos por sí mismos de un pensamiento completo. […] Al presente tratado, sin embargo, le concierne sólo el estudio del enunciado declarativo, porque preferíamos transmitir los principios de la ciencia demostrativa, y para ello no es preciso ocuparse más que del enunciado declarativo, que es el único que concierne al filósofo investigar porque abarca la demostración y es necesario para aprehenderla, ya que sólo a través de ella es posible conocer con exactitud la naturaleza de los seres" (Ammonio, *in Int.*, 64,30; 65,25, pp. 179-180).

cognoscitiva mediante la categorización semántica sino a su papel definitivo en la posibilidad de que los hombres puedan compartir no sólo sensaciones perceptivas sino también representaciones conceptuales de lo experimentado. El lenguaje aparece como vehículo natural de la comunicación humana no sólo de contenidos veredictivos —la modalidad de uso que más interesaba y afectaba al filósofo— sino también de contenidos volitivos y éticos. Un texto como éste de *Política* no parece justificar, por tanto, que su pensamiento lingüístico se pueda interpretar apropiadamente como continuador de esa línea de Parménides —no refutada por Platón— que conllevaba la radical separación entre el lenguaje verdadero y el engañoso lenguaje ordinario de los hombres: una delimitación que está en las raíces de la tradicional discriminación entre la función significativa y la función comunicativa de las palabras.

El aristotelismo, que convirtió el *De Int.* en formulación de la doctrina aristotélica sobre el lenguaje, ha propiciado la confusión a este respecto y con ello lo ha convertido en autoridad de la que emana la hasta hace poco habitual bifurcación entre el análisis componencial de lo significado como vía para acceder a la capacidad referencial del lenguaje —de la que se deriva en muchos casos la priorización del escrutinio de sus condiciones de verdad (la semántica post-fregeana)— y la consideración separada, y hasta hace poco marginada, de los demás usos verbales (cfr. *infra* § 3.4). Vamos a pasar de inmediato a dar cuenta del *De Int.*, pero es necesario contextualizarlo previamente en la obra de Aristóteles y resaltar, para ello, que se trata de la aproximación a un uso del lenguaje que es crucial en el desempeño correcto de la labor del dialéctico, pero que en ningún momento contraviene ni cuestiona que lo que define el lenguaje como facultad natural del hombre es la comunicación, la puesta en común de significados.

3.2.2. LAS PALABRAS COMO SÍMBOLOS DE LA REPRESENTACIÓN MENTAL DE LA REALIDAD

3.2.2.1. EL LENGUAJE NO ES UN INSTRUMENTO NATURAL DE SIGNIFICACIÓN

Los cuatro primeros capítulos del tratado *Peri hermeneias*, que, a partir de la traducción y comentario de Boecio (s. VI), suele conocerse como *De Interpretatione*, constituyen una parte muy reducida del corpus aristotélico, sin embargo, se han interpretado como formulación de la postura general y básica de Aristóteles sobre el lenguaje[13]. ¿Puede defenderse que en esas páginas Aristóteles formula su teoría general sobre la significación lingüística, tal y como el aristotelismo ha propiciado, o debemos sostener como Kretzmann (1974) que éste, "the most influential text in the history of semantics" (*ibid*.: 3), tiene unos objetivos más modestos[14]? Comencemos por recoger algunos fragmentos de estos célebres primeros capítulos del *De Int.*:

> [1] Antes de nada hay que exponer qué es un nombre y qué es un verbo y, a continuación, qué es una negación, qué una afirmación, qué una declaración y qué un enunciado. Así, pues, lo que hay en el sonido son símbolos [*symbola*] de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y, así como las letras no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos [*semeia*] primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas. Así pues de esto se ha

[13] Como ha señalado Arens, se trata de poco más de una página, de unas 72 líneas, de un corpus total que podría cuantificarse en unas 1.500 páginas, pero en las que, según Arens "in the frame of his logic, he formulates his general views on language". Si bien el propio Arens reconoce inmediatamente que "yet, here, in the first four chapters of *Peri hermeneias*, he is not primarily interested in language, which is a natural —and therefore self-evident— instrument of expression and communication: he considers it only as the indispensable means of forming a proposition, which is part of syllogism" (Arens 1984: 1).

[14] "Yet this is what commentators on this text have regularly done, usually remarking (as if it were obvious) that Aristotle maintains that words stand directly for thoughts and indirectly for things. I think they have been led to do so because they have approached this text in the belief that it contains Aristotle's general theory of meaning. But, as we shall see, this text makes better sense and fits its context better if it is interpreted as playing a more modest role. If it contains no claim at all, explicit or implicit, about a relationship of spoken sounds to actual things, then it is not even a sketch of a general theory of meaning" (Kretzmann 1974: 5).

> hablado en los escritos sobre el alma, pues corresponde a otro tratado diferente" (16a 1-9)
>
> [2] Nombre, pues, es un sonido significativo por convención sin indicar tiempo, y ninguna de cuyas partes es significativa por separado [...] Por convención quiere decir que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en símbolo (16 a 19-28).
>
> [3] Enunciado [*logos*] es un sonido significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación, pero no como afirmación. Digo que *hombre*, por ejemplo, significa algo, pero no que sea o que no sea […]; sin embargo, una sílaba de *hombre* no es significativa: en efecto, tampoco en *ratón* es significativo —*tón*, sino que, en este caso, es meramente un sonido. […] Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento natural [*organon*] sino por convención como ya se ha dicho; ahora bien, no todo enunciado es asertivo [*apophantikos*], sino sólo aquel en que se da la verdad o la falsedad; y no en todos se da, v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso. Dejemos, pues, de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética— ya que el objeto del presente estudio es el enunciado asertivo (16b 26-17a 7).

Kretzmann (1974) defiende que el propósito de Aristóteles en el inicio de este tratado [fragmento 1] no era formular las bases de una teoría sobre la significación lingüística sino que tendría el propósito más modesto de explicitar cómo debían ser entendidas sus afirmaciones en los capítulos siguientes [frag. 2 y 3] acerca de que el nombre o el enunciado significan "por convención"[15]. Este trabajo de Kretzmann se ha convertido en punto de referencia casi obligada en relación con su defensa de que los términos aristotélicos *symbola* y *semeia* del primer capítulo no deben ser interpretados como sinónimos, con su crítica consiguiente a la tradición fortalecida desde Boecio de traducirlos como equivalentes. Si bien Kretzmann no fue el primero en reivindicar la necesidad de dar sentidos distintos a estos dos términos que Aristóteles habría utilizado

[15] "These claims, I believe, constitute the grounds for Aristotle's subsequent claims (at 116a19, 16a27 and 17a2) that one or another linguistic entity is significant "by convention". The point of 16a3-8 is the presentation not of a general theory of meaning but of grounds for the claim that linguistic signification is conventional, a claim that still needed to be made, or at least made unambiguously, in the generation after Plato" (Kretzmann 1974: 10).

motivadamente, lo cierto es que su vinculación de *semeia* con la significación natural y de *symbola* con la significación artificial (cfr. *ibid*.: 7-8) ha dado lugar a una retahíla de tomas de postura no siempre acordes. Aunque sea brevemente, retomaremos esa polémica en otro momento (§ 3.3). Lo que ahora nos parece más interesante de Kretzmann (1974) es su reivindicación de una lectura más modesta de los objetivos de este célebre pasaje dentro de la obra aristotélica, acompañada del reconocimiento de que algunas de sus afirmaciones, interpretadas de forma descontextualizada dentro de la obra, han propiciado el dar al primer párrafo del capítulo 1 "the look of a summary of the foundations of knowledge and communication, and it is that look which has deceived so many" (*ibid*.: 14).

La cuestión de si en la obra de Aristóteles se formula, o no, una teoría sobre la significación lingüística, o de si se le puede atribuir incluso una teoría sobre el lenguaje, ha sido y es objeto de controversia y de diversas aproximaciones en la exégesis aristotélica (cfr. Modrak 2001: 23-27), pero no siempre se ha proyectado para reinterpretar el sentido del comienzo del *De Int.* Entre los últimos acercamientos a este tratado que han propuesto una lectura más restrictiva de sus propósitos dentro del corpus del estagirita destaca sin duda el de Whitaker (1996) y, derivado de él, Sedley (1996). Whitaker (1996) constituye una reivindicación en toda regla de que *De Int.* habría sido leído y valorado de forma equivocada a lo largo de los siglos. Su relectura como un tratado centrado en el análisis del uso correcto de las proposiciones contradictorias como instrumento de la dialéctica, encaminado a desenmascarar la utilización inapropiada que de las contradicciones hacían los sofistas, le lleva incluso a proponer un título como el de "Sobre la contradicción" como más ajustado a su verdadero tema[16].

[16] "The *De Interpretatione* is not a treatise about language in general, however, and is not even a treatise about human language in general. Instead, we shall see that its central subject is an analysis of contradictory pairs of assertions, considered as relevant to dialectic. This project begins properly with Chapter 7, after a preliminary investigation of signification, names, verbs, and how the assertion is composed. These supposedly linguistic chapters take up only a sixth of the treatise. They are meant as a preparation for the study of contradiction, and do not form an independent investigation into language. The title which the treatise traditionally bears is therefore not an apt

Una lectura de primera mano del *De Int.* convierte en obvia la proclama de Whitaker. Desde el capítulo 5 y 6 —dedicados a las "aserciones simples y compuestas" y a "la afirmación y la negación"— hasta el último capítulo, 14, asistimos a un discurrir expositivo en el que el objeto de análisis minucioso es el de la oposición de las aserciones y sus distintos tipos de contradicción y contrariedad. No es por tanto en absoluto forzado asumir que lo que se nos presenta en los cuatro primeros capítulos es un preámbulo dirigido a una clarificación terminológica y conceptual de los elementos básicos de la aserción que justifique su concepción del enunciado asertivo como una estructura en la que la relación de inherencia atributiva entre dos términos prima sobre la predicación de un proceso (cfr. *infra* p. 270).

Pero, dada la obviedad de lo que Whitaker resalta, lo que cabría preguntarse es por qué desde los primeros comentarios que conservamos[17] los cuatro primeros capítulos —aquéllos que dentro de la disposición y coherencia del texto juegan un papel claramente introductorio— han merecido tanta atención y han sido valorados como esquema de una teoría semántica de la que se derivaría una teoría ontológica y epistemológica, antes que como simple presentación terminológica y nocional. El resto de los capítulos han tenido una muy considerable importancia en la lógica posterior, y en particular en la lógica modal, pero su influencia ha quedado circunscrita a esos ámbitos especializados y, en cualquier caso, se ha producido desde la evaluación del *De Int.* dentro del *Organon* de la lógica aristotélica del que forma parte.

Si, como se ha señalado reiteradamente, en esta obra puede señalarse el origen textual de una postura de secular influencia en el modo de entender tanto el

---

one […] '*On the Contradictory Pair*' would be the most obvious title to express the true subject of the treatise" (Whitaker 1996: 6-7).

[17] En Arens (1984: cap. 1) puede encontrarse una revisión detallada de la recepción del tratado aristotélico, incluyéndose un listado datado de los comentarios en lengua griega, latina y árabe, y de las principales traducciones al latín. Asimismo en Fernández Garrido (1998: 18-26) puede verse una relación de los principales comentaristas del *De Int.*, con especial atención a los que están vinculados a la figura de Ammonio y a la escuela neoplatónica de Alejandría.

lenguaje como el conocimiento y la realidad, esto ha sido así porque a sus cuatro primeros capítulos se les ha concedido una trascendencia que va mucho más allá de su evidente función introductoria dentro de este breve tratado de temática muy específica. Lo que nos parece más interesante, por consiguiente, es preguntarnos por los motivos de esto: ¿qué hay en estas líneas que resultara de tan enorme interés e influencia desde los primeros comentarios?, ¿dónde radica lo novedoso de esta formulación dentro de su momento histórico?[18]

Como hemos comentado en el capítulo dedicado a Platón (cfr. *supra* § 2.3.1, n. 73 y 74), a lo largo de los siglos se fue fraguando el tópico de que con Aristóteles, y principalmente en virtud de las afirmaciones recogidas en estos fragmentos, se había establecido el carácter convencional de los signos lingüísticos en contraposición con la tesis naturalista de Platón[19]. Pero, tal y como

[18] La respuesta —como vamos a desarrollar— creemos que debe buscarse en una dirección que ya ha sido apuntada por varios autores, entre ellos el propio Whitaker, si bien con una valoración de la discrepancia con Platón muy distinta de la nuestra: "Aristotle distances himself from the naturalist position protrayed by Plato. In the *Cratylus* it was argued that naming is an action, and actions are not relative to us, but have a nature of their own: we must carry out an action with the appropriate implement, and not in whatever way we choose (*Crat*. 387dI-8). It is thus concluded that a name is a tool (*Crat*. 388a8,bI3f). Aristotle explicitly rejects this view, stating that language signifies by convention, and not as a tool (16b33-17a2). The token replaces the tool as the model for how words do their job" (Whitaker 1996: 12-13).

[19] En uno de los escolios del *Comentario* de Proclo al *Crátilo* se da cuenta de la adscripción de distintos autores a cada una de las doctrinas encarnadas en el diálogo platónico: "De la opinión de Crátilo han sido Pitágoras y Epicuro; Demócrito y Aristóteles de la de Hermógenes" (Proclo *in Crat*. XVI 5.25-27). En el trabajo de Ritoré Ponce (1992: § II) —de donde hemos extraído la anterior traducción del escolio de Proclo (p. 35)— se recogen distintos testimonios que, empezando por un pasaje de Orígenes, atestiguan que lo habitual era que se adscribiera cada una de las escuelas filosóficas a una u otra postura en relación con el debate entre naturalistas y convencionalistas. De esa misma, y excelente, monografía queremos citar un párrafo que resume las vicisitudes que este tema experimentó en los siglos inmediatamente posteriores al *Crátilo* y en el que se resalta la influencia de la corriente estoica en la lectura naturalista del diálogo de Platón que se impuso de forma tradicional: "Ya desde la Academia Antigua se continúa con la reflexión sobre la relación entre las palabras y las cosas. Tal es el caso de Espeusipo o Jenócrates. No obstante, es en el *De Interpretatione* aristotélico donde hallamos la primera voz que responde a la doctrina del *Crátilo* dentro de la dicotomía φύσει / κατά συνθήκην. Más adelante las reflexiones de Epicuro y las de su escuela se dirigirán sistemáticamente, como veremos, contra la práctica de la etimología y, en especial, contra la figura platónica y preplatónica del nominador primordial. *La Estoa, en cambio, realizó una lectura del Crátilo que resultó canónica en la Antigüedad, según la cual la sección etimológica no encierra ironía alguna y Platón defiende la teoría naturalista hasta sus últimas consecuencias, con el nombre como un punto de partida necesario para el conocimiento de la realidad y perteneciente a la ciencia dialéctica*. Aunque no se escribieron

hemos visto en el capítulo anterior, y en consonancia con las lecturas del *Crátilo* más destacadas de las últimas décadas, no parece factible sostener esta postura. Aristóteles no adopta a este respecto una postura completamente divergente de la que se deriva de una lectura completa y apropiada del *Crátilo*. De hecho, la posibilidad de conciliación entre los dos grandes filósofos griegos fue uno de los objetivos del neoplatonismo tardío.

Ritoré Ponce (1992) ha estudiado con detalle —a partir de su análisis y traducción de los escolios más relevantes del *Comentario al Crátilo* de Proclo— cómo en el neoplatonismo tardío, a partir de Porfirio, los intérpretes de Platón prestan una atención especial al *Crátilo* (cfr. *ibid*.: 15-17). Este renovado interés ha de entenderse porque, junto a la lectura en términos antropológicos relacionada con la validez de las palabras como instrumentos de conocimiento, surgiría en esta época un nuevo interés derivado de un acercamiento teológico al lenguaje. La interpretación naturalista de la enseñanza platónica se propicia como argumentación que se encauza hacia "la explicación de la imposición de los nombres desde el plano divino" (*ibid*.: 28)[20]. A partir de este reforzamiento del interés por el *Crátilo* como defensa de la opción naturalista desde claves teúrgicas hay que valorar y entender los esfuerzos de conciliación en el neoplatonismo tardío entre la postura de Platón y la de Aristóteles[21]. Esa búsqueda de concordia

---

comentarios sobre el *Crátilo*, sí es evidente que este diálogo es el trasfondo de los numerosos tratados estoicos sobre la materia" (Ritoré Ponce 1992: 12; curs. mía).

[20] Cfr. "Se trata de describir las propiedades de los dioses manifestadas en sus nombres, método hermenéutico seguido por Proclo en la *Teología Platónica*, en coherencia con una teoría teológica del lenguaje que explica precisamente la interpretación de numerosos nombres enviados directamente por los dioses, de especial valor en la teurgia, por la revelación divina de la que son objeto algunos hombres afortunados. En definitiva, la perfección de unos nombres no es incompatible con la limitación de otros ni la imposición humana es incompatible con la divina. Precisamente el logro de Proclo será combinar la doctrina psicológica y antropológica que hoy entendemos como platónica con la teoría teológica que buena parte del neoplatonismo creyó leer en el *Crátilo*, integrando ambas dentro de un sistema coherente" (Ritoré Ponce 1992: 29).

[21] Cfr. "Puesto que desde el principio se entendieron los primeros capítulos del *De interpretatione* de Aristóteles como una respuesta a las tesis del *Crátilo*, es comprensible que se aluda directa o indirectamente al diálogo platónico en los comentarios de Aspasio, Hermino o Alejandro de Afrodisias al tratado aristotélico. Una respuesta al problema de la naturaleza de la lengua no podía dejar de referirse, aun críticamente, a la doctrina platónica. A partir del neoplatonismo, cuando se extiende el principio de la conciliación entre Aristóteles y Platón,

entre las dos grandes tradiciones la encontramos perfectamente formulada y argumentada en el primer comentario al *De Int* que conservamos, el de Ammonio, director de la escuela neoplatónica de Alejandría y discípulo de Proclo[22].

En el comentario al *De Int.* de Ammonio (siglo V) asistimos al intento de conciliar las posturas de Platón y Aristóteles, de forma que en él se construye una aproximación a la controversia entre las posturas *physei* y *thesei* que es, usando las palabras de Arens, "the clearest and most detailed I know of. The nonsense of the original *physei*-theory could not be better demonstrated" (Arens 1984: 145). Con este propósito conciliador Ammonio hace una revisión de las distintas posturas de quienes han defendido que los nombres son por naturaleza y las de quienes los entienden por convención. Sostiene que en las dos posturas hay que diferenciar claramente dos grupos. Dentro de los defensores del carácter natural de las palabras no debería confundirse a quienes lo entienden como el personaje Crátilo, en la tradición de Heráclito, en términos de origen[23] y a aquellos otros que abogan por lo natural de los nombres en el sentido de que mediante ellos la razón de los hombres intentaría imitar la naturaleza de las cosas nombradas[24]. Entre los defensores de una postura convencionalista separa radicalmente la de aquéllos que

especialmente desde Porfirio, se va a llegar a una situación, compartida por Proclo, en la que la exégesis del *Crátilo* debe entenderse en el contexto de la del *De interpretatione* y viceversa, ambos dentro de la reflexión sobre la 'lógica'"(Ritoré Ponce 1992: 14).

[22] En el periodo que suele catalogarse de "neoplatonismo tardío", que abarca desde el siglo IV hasta principios del VII, la escuela neoplatónica tenía dos sedes, una en Atenas y otra en Alejandría. Como señala Fernádez Garrido (1998: 26-27), en esa época la escuela de Atenas estaba centrada en la exégesis de Platón, mientras que en Alejandría se explicaba tanto a Platón como a Aristóteles, hasta que Ammonio sucedió a su padre en la dirección de la escuela y comenzaron los conflictos con las autoridades eclesiásticas. A partir de ese momento, como se refleja en la obra del propio Ammonio, en Alejandría "se abandona casi por completo la exégesis de Platón y se cultiva la de Aristóteles" (*ibid*.: 27). Ahora bien, los maestros de la escuela neoplatónica de Alejandría en sus escolios buscan siempre el encuentro entre las doctrinas de los dos filósofos. Cfr. lo que dice Fernández Garrido en relación con el comentario de Ammonio al *De Int.*: "Por ello, podemos decir que en su *in Int*. Ammonio explica las teorías del Estagirita manteniéndose fiel a las ideas de éste. Sin embargo, cuando se da cuenta de que las tesis aristotélicas están muy lejos de las platónicas, intenta rápidamente conciliarlas" (*ibid*.: 53).

[23] *Vid*. "Unos dicen que lo son porque piensan que los nombres son obra de la naturaleza, como consideró el heracliteano Crátilo, que decía que la naturaleza define un nombre adecuado a cada realidad" (Ammonio *in Int* 34,20-25, p. 115).

[24] "Otros afirman que los nombres son por naturaleza porque se corresponden con la naturaleza de las realidades que nombran" (Amm. *in Int* 34,30, p. 115).

como Hermógenes parecen entenderla como arbitrariedad subjetiva[25] y aquellos otros defensores de un convencionalismo menos radical según el cual los nombres son puestos por los hombres —pero no por cualquiera— intentando reflejar la naturaleza de lo nombrado[26].

Ammonio propone la clara semejanza entre el segundo tipo de teoría natural y el segundo modo de entender lo convencional[27]. De esa forma ha establecido los mimbres para una argumentación que le permite defender la coincidencia entre Platón y Aristóteles en esta controversia. Ambos serían defensores, variando el énfasis, de una postura que puede catalogarse como naturalista (en el segundo sentido) o convencionalista (también en la segunda acepción). La conciliación entre los dos maestros la expresa Ammonio con nitidez:

> Sócrates en el *Crátilo* —en su intento de conciliar a Crátilo y a Hermógenes, que diferían radicalmente en sus tesis sobre el carácter natural o convencional de los nombres— demuestra que los nombres no son por convención en el sentido que Hermógenes pensaba (pues en ellos se da también el segundo significado de por naturaleza […]), ni tampoco por naturaleza en el sentido que Heráclito decía. Porque también los nombres son por convención. […] Esta es la idea que expresa Aristóteles cuando dice que ninguno de los nombres es por naturaleza. Niega que los nombres sean por naturaleza en el sentido de los heracliteanos, cosa que también hace Platón, pero no podría rechazar que los nombres fueran por naturaleza en el sentido del divino Platón. Y esto lo muestra en muchos de sus tratados […]. (Ammonio *in Int* 36,20-37,10, p. 118-119)

Si las posiciones de los dos filósofos griegos sobre los fundamentos del lenguaje no estaban tan alejadas, ¿dónde estriba, pues, lo distintivo de la

---

[25] "De los que piensan que los nombres son por convención, unos dicen que son por convención porque cualquier hombre puede denominar a cada realidad con el nombre que quiera, como pensaba Hermógenes" (Amm. *in Int* 35,10-15, p. 116).

[26] "Según este razonamiento, los nombres son por convención, ya que no es la naturaleza, sino la reflexión del alma racional la que los pone, atendiendo a la naturaleza particular de la realidad" (Amm. *in Int* 35,20, p. 117).

[27] "Es evidente que la segunda acepción de 'por naturaleza' concuerda con la segunda de 'por convención', porque los nombres, puestos por el legislador del lenguaje, en tanto que adecuados a las realidades a las que se ponen, podrían llamarse por naturaleza, pero en tanto que puestos por alguien, podrían llamarse por convención" (Amm. *in Int* 36,20, p. 118).

perspectiva aristotélica que justifica el interés por los primeros capítulos del *De Int*. como esquema fundacional de una teoría semántica? Creo que en dar por superada cualquier tentativa de buscar un mecanismo semiótico propio en las palabras; en concebirlas, por tanto, como vehículos de expresión antes que como instrumentos de significación: la expresión lingüística funciona como símbolo y no como signo.

Como han señalado Baratin & Desbordes (1981: 18-25), la aportación fundamental de Aristóteles está en la disociación entre significado y significante. Su interés principal se dirige al análisis de los significados, a establecer clases de significados y sus formas apropiadas de combinarse para cumplir distintas funciones. Con vistas a clarificar su modo de concebir ese propósito intenta dejar bien sentada su convicción de que los significantes, las expresiones lingüísticas —en primera instancia las fónicas, y secundariamente las escritas— no son más que simples vehículos transmisores de unos significados cuyo carácter determinado y uniforme no proviene del modo en que son expresados lingüísticamente —ámbito en el que reconoce y se ocupa de la homonimia y de la sinonimia (cfr. *infra* § 3.2.3)— sino que su propuesta de la unicidad de lo significado descansa en su modo de entender el conocimiento y, principalmente, en su teoría ontológica. Para decirlo del modo más claro y sintético que conocemos acudimos al trabajo de Aubenque (1962), que sigue siendo una de las aproximaciones más profundas y lúcidas a estas cuestiones:

> Dicha unidad objetiva, en la cual se basa la unidad de la significación de las palabras, es lo que Aristóteles llama la *esencia* (*ousia*), o también la quididad, el *lo que es* […] La permanencia de la esencia se presupone así como fundamento de la unidad del sentido: las palabras tienen un sentido porque las cosas tienen una esencia. […] Hasta ahora, parecía que seguíamos moviéndonos en el plano del lenguaje, cuando lo que sucede es que el principio en cuestión es un principio ontológico. […] La teoría aristotélica del lenguaje presupone, pues, una ontología (Aubenque 1962: 124, 125, 129).

Aristóteles al afirmar en el capítulo inicial de *De Int.* que las expresiones lingüísticas son símbolos, variables, de lo que queremos significar, que es

uniforme, lo que hace es introducir una idea principal, que explicita más adelante cuando, en su defensa de que las palabras significan por convención, precisa que con ello quiere decir que no hay ninguna propiedad de los elementos del lenguaje que los capacite para una significación determinada sino que una determinada combinación de sonidos lingüísticos significa algo sólo en la medida en que al utilizarla en el habla la convertimos en su símbolo expresivo, en su envoltura y resguardo material. Es lo que expresa con claridad en el capítulo dedicado al nombre cuando dice "por convención quiere decir que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en símbolo" (16a 19-28). Este planteamiento lo reitera en el momento en que glosa las características del enunciado [*logos*] y comenta que "todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento natural [*organon*] sino por convención como ya se ha dicho".

Aquí radica el aspecto más novedoso de la formulación aristotélica de estos capítulos y lo que podría ayudar a entender el interés despertado desde los primeros comentadores. Lo que distingue su aproximación no es el recurso a la idea de convencionalidad, ni siquiera en los términos elegidos para expresarla[28], sino su afirmación de que las palabras, y los enunciados que configuran al combinarse apropiadamente, no son un instrumento semiótico natural (*organon*)[29]. De esta forma Aristóteles está dando por superada la pertinencia de cualquier tentativa por buscar un criterio de corrección en las expresiones lingüísticas. El proyecto fracasado de Platón en el *Crátilo* para hallar una técnica semiótica en la que se fundamente la capacidad de las palabras para significar correctamente nuestro conocimiento del mundo parece haber conducido a Aristóteles a la certeza:

[28] Cfr. *supra* § 2.2.5, donde damos cuenta de la crítica de Joseph (1990) a Coseriu (1967) en relación con esta cuestión.

[29] Acerca de los dos significados que el término *οργανον* (*organon*) tiene en la obra de Aristóteles: instrumento artificial y parte del cuerpo, cfr. Fernández Garrido (1998: 172-173, n. 481), donde se recogen ejemplos en la obra aristotélica de esos dos sentidos y se alude a la mención que Proclo realiza en su comentario al *Crátilo* de la clasificación aristotélica de los diferentes tipos de órganos.

(1) de que los enunciados lingüísticos, y sus distintos elementos componentes, no significan nada sino que expresan un significado ya configurado en ámbitos separados del lingüístico; y

(2) de que la capacidad lingüística, y las diversas lenguas en las que se realiza, no ejercen ningún tipo de mediación o condicionamiento sobre los significados que expresan[30].

Cabe defender que el hecho de que Aristóteles no sienta la necesidad de llevar a cabo ningún tipo de explicación o justificación de estas afirmaciones —que se limita a enunciar sintéticamente— obedece a que él las interpreta como las lecciones ya extraídas por su maestro en el *Crátilo*. No encontramos ningún motivo que impida sostener que la línea de exégesis del *Crátilo* que en los últimos años se está imponiendo pudo, y debió, ser la que ya habrían extraído quienes estuvieron en contacto directo con el maestro fundador de la Academia. En la medida en que el texto platónico que nos ha llegado se aproxime o coincida con la enseñanza directa de Platón —en un momento en que aún no habían actuado las interferencias del estoicismo y del neoplatonismo que convirtieron en lección final la "tesis natural" que Platón había sometido a su análisis dialéctico para llevarla a su desconsideración final—, lo propio es defender que Aristóteles hace avanzar el conocimiento

(1) al hacer suyos los resultados de la crítica platónica,
(2) al formularlos de forma clara y breve, y
(3) al valerse de esa enseñanza para reorientar el estudio de lo que significamos mediante las palabras.

De haberse seguido la estela que él marcaba, lo más acorde con su pensamiento habría sido dejar de centrar el interés en el análisis de las expresiones

[30] Cfr. González Pereira (2006), donde comparamos algunos textos de Aristóteles con fragmentos de la obra de Lev Vygotsky para justificar la sensación que Vygotsky tenía de estar rompiendo con el pensamiento semántico tradicional al defender la tesis de que los significados lingüísticos, y las distintas etapas en su construcción, juegan un papel de mediación decisivo en el desarrollo cognitivo del hombre.

y haber volcado toda la atención hacia los significados, porque, como él dice, "nombre es un sonido significativo por convención sin indicar tiempo, y *ninguna de cuyas partes es significativa por separado*", afirmación que constituye la más clara declaración de inutilidad de todo tipo de estudio etimológico o fonosimbolista como los que habían sido habituales hasta entonces —por lo que Platón los había recogido en su síntesis histórica del *Crátilo*— y que siguieron vigentes a lo largo de los siglos[31].

Esto no puede impedir que tengamos que reconocer y resaltar —en esa doble dirección de "Aristóteles *vs*. aristotelismo" en la que queremos movernos— que este factor de continuidad entre Platón y Aristóteles no ha sido interpretado siempre así y que ya en Boecio se encuentra la indicación de que el hecho de que Aristóteles mencione el término *organon* en este pasaje de *De Int.* [fragmento 3] debe interpretarse como contraposición explícita a lo defendido por Platón. En la segunda edición, la más extensa, de su comentario al *De Int.* Boecio alude expresamente a la confrontación de pareceres entre Platón y Aristóteles —que desde entonces se convirtió en lugar común— en relación con el carácter natural o arbitrario de las expresiones lingüísticas y lo vincula directamente con su postura discrepante sobre la condición instrumental de las palabras. Según Boecio,

> Platón, sin embargo, en el libro titulado Crátilo establece que es de un modo diferente y dice que [la oración] es un utensilio e instrumento que significa las cosas, las cuales son concebidas de forma natural mediante conceptos, y que asocia (distribuye) esos conceptos a palabras. Como todo instrumento, en cuanto que de cosas naturales, lo es de forma natural. Juzga él que —al igual que el ojo,

[31] Sobre la evolución y las distintas funciones otorgadas a los análisis etimológicos en los siglos posteriores, llegando hasta el Renacimiento —con especial atención a su desarrollo en la Edad Media— puede consultarse el trabajo editado por Buridant (1998). Entre los trabajos ahí recogidos son especialmente interesantes el del propio Buridant, el de Demonet y el de Desbordes. Una buena, y breve, revisión del papel de la etimología desde la Grecia antigua hasta Isidoro de Sevilla (VI-VII d.C) puede verse en Formigari (2004: 43-46).

> instrumento de la vista— las palabras también son naturales. Pero Aristóteles niega esto[32].

Este rechazo explícito de Aristóteles a la perspectiva platónica del carácter natural de las palabras se evidenciaría, según Boecio, en su negación concreta de que el logos signifique como un instrumento natural.

> Aristóteles lo interpreta así al decir: Toda oración es significativa no como un instrumento, queriendo decir: toda oración es significativa pero no de forma natural. En efecto esto lo muestra la palabra instrumento, queriendo decir de forma natural. Quien niega que la oración sea un instrumento natural está negando que signifique de forma natural y está afirmando que significa por convención. Los instrumentos de las cosas naturales son naturales. Él usa el término instrumento en vez de naturaleza porque, como se ha dicho, Platón proponía que los instrumentos de todas las artes eran acordes a la naturaleza de las propias artes[33].

El aristotelismo —la tradición exegética de la obra del filósofo desde la alta edad media, de la que la traducción y los comentarios de Boecio constituyen el primer pilar de repercusión trascendental— configuró desde el principio la perspectiva de una contraposición entre la postura naturalista de Platón y la

---

[32] No tenemos conocimiento de la existencia de ninguna traducción al castellano de los comentarios de Boecio al *De Interpretatione*. La traducción que ofrecemos es, por tanto, nuestra propia versión del siguiente fragmento de Boecio:

"Plato autem in eo libro, qui inscribitur Cratylus, aliter esse constituit eamque dicit supellectilem quandam atque instrumentum esse significandi res eas, quae naturaliter intellectibus concipiuntur, eorumque intellectuum vocabulis dispertiendorum, quod <si> omne instrumentum, quoniam naturalium rerum, secundum naturam est, ut videndi oculus, nomina quoque secundum naturam esse arbitratur. sed hoc Aristoteles negat" (Boecio *Commentarii* II c. 4; p. 93).

Una traducción al inglés de los pasajes de la segunda edición de los comentarios de Boecio dedicados a los cuatro primeros capítulos del *De Interpretatione* puede encontrarse en Arens (1984: 159-204). Su traducción de este fragmento puede verse en la página 202.

[33] Traducción mía de este pasaje de Boecio:

"Aristoteles vero ita utitur dicens: est autem oratio omnis quidem significativa non sicut instrumentum, tamquam si diceret: est quidem omnis oratio significativa, non tamen naturaliter. instrumentum enim hoc demonstrat, tamquam si diceret naturaliter, quod qui instrumentum orationem esse negat, negat eam naturaliter significare, sed ad placitum. naturalium enim rerum naturalia sunt instrumenta. idcirco autem instrumentum pro natura posuit, quod (ut dictum est) Plato omnium artium instrumenta secundum naturam ipsarum artium consistere proponebat" (Boecio *Commentarii* II c. 4; p. 93)

La traducción al inglés de este fragmento puede leerse en Arens (1984: 202)

convencionalista de Aristóteles[34] y, como acabamos de ver, se vale para ello de la reivindicación de que, al mencionar que las expresiones lingüísticas no cumplen su función significativa de un modo instrumental, Aristóteles estaba sustentando su tesis convencionalista mediante la refutación expresa de la base argumentativa de la postura naturalista de Platón.

En consonancia tanto con la interpretación del *Crátilo* que he defendido en el capítulo anterior como con la vía de aproximación al pensamiento lingüístico de Aristóteles que estamos perfilando, parece necesario aceptar que el rechazo de que un enunciado lingüístico sea un instrumento natural [*organon*] para la significación no es una formulación fortuita ni banal en Aristóteles, sino que remite claramente a una línea argumentativa presente en el *Crátilo*. Ahora bien, no es correcto entenderlo como elemento dialéctico a favor de una propuesta convencionalista contraria a la platónica. Si consentimos que la lección última de ese diálogo es que nos entendemos en virtud de la costumbre y el acuerdo sobre los significados que otorgamos a las palabras, a pesar de que éstas no tienen ninguna capacidad reveladora de la naturaleza de las cosas, no parece lícito sostener que Aristóteles —al negar que las palabras sean instrumentos naturales de significación— está propugnando una teoría convencionalista novedosa y opuesta a una supuesta tesis platónica de carácter naturalista.

Además de recordar las vías de demostración argumentativa del carácter convencional de las lenguas que se atribuían ya a Demócrito (cfr. *supra* § 2.1.1) y

[34] Esta lectura no sólo es la habitual en el aristotelismo tradicional a partir de Boecio sino que ha llegado hasta nuestros días. En un trabajo reciente, en el que Beuchot lleva a cabo una interesante síntesis panorámica de las teorías del signo a lo largo de la historia, podemos ver reflejada la pervivencia de esa visión confrontada entre Platón y Aristóteles. Un acreditado especialista en la historiografía sobre el signo lingüístico como Beuchot —especialmente en el periodo medieval— circunscribe sus consideraciones sobre los dos filósofos griegos a la siguiente valoración: "También Platón tuvo su teoría del lenguaje, que expone de manera especial en el *Cratilo*. Allí se trata del origen del lenguaje, sobre todo el de los nombres. […] Se ve que Platón prefiere la tesis naturalista de Cratilo, acorde con su doctrina ontológica de las ideas prototípicas de las cosas como formas subsistentes en el *topos hyperuranios*, y con su doctrina epistemológica de las ideas innatas. […] En cambio, Aristóteles defiende una postura claramente contraria. En el *Peri hermeneias* o *De interpretatione* expone una teoría artificialista del lenguaje. El signo lingüístico (*symbolon*) es totalmente arbitrario o cultural, no natural" (Beuchot 2004: 14-15).

la "tesis negativa" sobre el carácter de instrumento natural de los nombres que acaba imponiéndose en el *Crátilo*, debe tomarse también en cuenta que no resulta fácil encontrar ninguna base documental, más o menos directa, que atestigüe que Aristóteles consideraba su propuesta convencionalista como una alternativa a un naturalismo de raíz platónica. Así como en el *Crátilo* las alusiones a filósofos y corrientes filosóficas que defendían posiciones encontradas son claras —lo que evidencia que era una controversia viva en su momento—, los fragmentos aristotélicos sobre el tema transmiten la sensación de que se mueven por un terreno que ya ha sido explorado y podado satisfactoriamente. La línea argumentativa a favor de la fundamentación convencional de la capacidad significativa de las palabras ya estaría marcada por Demócrito y Platón, y Aristóteles no se aleja demasiado de ella[35]. Su pretensión, al recoger la mención a la hipotética condición de instrumento natural, no es formular una doctrina de la convencionalidad contraria a la platónica sino desautorizar rotunda y definitivamente el tipo de premisas de las que se había valido Platón en los primeros asaltos de su fracasada pugna dialéctica a la búsqueda de una técnica semiótica en la que asentar la supuesta adecuación ideal de los nombres.

De esta forma Aristóteles recapitula las principales enseñanzas extraídas del recorrido dialéctico de Platón. Dado que las expresiones lingüísticas no son instrumentos diseñados y construidos de forma natural para significar, no podemos pretender que ninguna de sus partes constituyentes signifique por

[35] Como apunta con acierto Ritoré Ponce: "Aristóteles opta, en resumen, por la vía platónica de negar al nombre la condición de medio para acceder al conocimiento de la realidad, con lo que se opone al naturalismo de Crátilo. Por el contrario, se alinea con el convencionalismo, reservando el vínculo de semejanza para otro nivel de la realidad. […] En definitiva, la terminología no sufre ninguna modificación en manos de Aristóteles, que mantiene los significados vigentes en el *Crátilo* para designar las posturas antitéticas. Enriquece el debate con la aportación del término σύμβολον y con la distinción entre los cuatro niveles del lenguaje, con lo que supera el esquema triádico de Platón y abre el camino a la especulación sobre la jerarquía de lenguajes en el neoplatonismo. Personalmente opta por el convencionalismo, pero no niega tajantemente lo mimético, aunque lo reserva para ciertos registros literarios, en lo que coincidirán los epicúreos. Por último, no incurre en los excesos de Hermógenes en el *Crátilo*, cuyo antinaturalismo se escora hacia la imposición arbitraria, con lo que prepara el camino para que los neoplatónicos aborden su conciliación con la platónica" (Ritoré Ponce 1992: 55-56).

separado ni que en los enunciados haya más principio causal para su significación que el acuerdo entre sus usuarios. Como el personaje Sócrates ya había evidenciado, ni el método de las etimologías ni el del análisis de la capacidad imitativa de los sonidos permite defender justificadamente la premisa ideal de que los nombres son instrumentos naturales de categorización significativa de la realidad.

¿Pretendemos postular de este modo que la aportación aristotélica a las cuestiones que se abordan en estos primeros capítulos del *De Int.* es escasa o nula? ¿Cómo podría compaginarse esto con la evidencia de que estas páginas se han convertido en fundacionales en el pensamiento europeo? En absoluto es esa nuestra pretensión. Lo que nos gustaría que quedara más claro de lo que suele estar es lo siguiente:

(1) Que no es Aristóteles quien formula una teoría convencionalista sobre el carácter significativo del lenguaje como contraria a un supuesto naturalismo platónico. Esa óptica parte del aristotelismo, que no de Aristóteles, y lo hace sobre la base de la interpretación estoica y neoplatónica del *Crátilo* antes que sobre el propio texto, tal y como lo conocemos.

(2) Que la aportación de Aristóteles en las páginas iniciales del *De Int.* en relación con la cuestión de las bases naturales o sociales de la función semiótica de las palabras descansa en haber recogido y formulado con rotundidad la conclusión extraíble del *Crátilo* de que los signos lingüísticos no son instrumentos naturales para la significación, a partir de la cual él invalida argumentadamente los análisis etimológicos y fonosimbolistas.

(3) Y, lo que es más importante, que, frente al escepticismo y las consecuencias negativas que Platón extrae acerca de la utilidad y conveniencia de prestar atención al estudio de las lenguas humanas y a su capacidad significativa —lo que le lleva a mostrar su recelo a confiar en los signos lingüísticos como vía

para el conocimiento verdadero[36]—, Aristóteles plantea unas consecuencias absolutamente diferentes a partir de la conclusión coincidente de que las palabras no son instrumentos diseñados para la significación. Su optimismo epistemológico y su convicción de que la capacidad verbal es lo que posibilita la naturaleza social del ser humano llevan a Aristóteles a proponer que, puesto que las expresiones lingüísticas no son instrumentos naturales de significación, lo que hay que hacer es cambiar el enfoque, modificar la manera habitual hasta entonces de acercarse a la capacidad semiótica de las palabras. La principal lección aristotélica creemos que se orienta hacia la defensa de que es preciso separar con claridad el ámbito de la expresión y el de los contenidos y limitar el interés científico al análisis y regulación de los significados que las palabras se limitan a expresar por convención[37].

3.2.2.2. LA DIMENSIÓN PSICOLÓGICA DE SU ACERCAMIENTO AL LENGUAJE

Para terminar este apartado dedicado a revisar el celebérrimo, y muy influyente, fragmento inicial del *De Int.* debemos hacer alguna mención, aunque sea breve, a su remisión a otros escritos suyos sobre la mente. Éste es otro de los

[36] Recordemos un pasaje platónico especialmente claro al respecto: "Además, estos elementos intentan expresar tanto la cualidad de cada cosa como su esencia por un medio tan débil como las palabras; por ello, ninguna persona sensata se arriesgará a confiar sus pensamientos en tal medio […] Afirmamos también que el nombre de los objetos no tiene para ninguno de ellos ninguna fijeza, y nada impide que las cosas ahora llamadas redondas se llamen rectas, y las rectas, redondas […] Lo mismo puede decirse de la definición, puesto que está compuesta de nombres y de predicados: no hay en ella nada que sea suficientemente firme" (Platón, *Carta VII* 342e- 343b). Cfr. supra § 2.

[37] La confusión habitual a la hora de valorar historiográficamente la aportación de Aristóteles en este tema se ve ilustrada claramente en unas pocas líneas del importante e influyente trabajo de Kretzmann. Al comentar este pasaje concreto dice Kretzmann (1974: 13): "Aristotle is stating his conventionalism against the background of Plato's *Cratylus*. The fact that he has the *Cratylus* in mind in these opening chapters of *De Interpretatione* is indicated by his statement of conventionalism in 17a1-2. […] The phrase 'not as a tool' alludes to nothing in *De Interpretatione* and makes sense only as a reference to the doctrine of the *Cratylus*". Con esta lectura está insistiendo en la línea de argumentación tradicional que estamos criticando —y que hemos visto iniciar con los comentarios de Boecio— según la cual Aristóteles construye una propuesta convencionalista contraria a la naturalista de Platón, algo que se evidenciaría en la utilización expresa del término *organon*. Sin embargo, unas pocas líneas después, en esa misma página, Kretzmann expresa con claridad la que nos parece la verdadera diferencia entre los dos maestros griegos y la novedad realmente crucial que aporta la perspectiva de Aristóteles, cuando escribe: "Plato was concerned to distinguish between natural and conventional correctness of names, while Aristotle is concerned with conventional signification"(*ibid*.).

pasajes que ha concitado una gran controversia a lo largo de los siglos. Desde los comienzos de su transmisión textual y exégesis esta referencia ha sido discutida incluso para cuestionar la autoría aristotélica del *De Int.*[38] y se ha debatido y debate a qué parte del *De anima* estaría aludiendo[39] y qué ideas de su tratado psicológico aportarían una mayor luz a su teoría semántica. Entre los trabajos recientes sobre el pensamiento lingüístico de Aristóteles uno de los que nos parece más interesante es, sin duda, Modrak (2001). Uno de sus méritos está en su esfuerzo por fortalecer su interpretación de la teoría semántica aristotélica con el análisis minucioso de sus ideas psicológicas, perspectiva que está presente en toda la monografía, pero que se convierte en el centro de su interés en los capítulos 7 y 8. En ellos, aparte de dar cuenta de las lecturas divergentes que esta cuestión ha propiciado (cfr., por ejemplo, 219-221, § 7.4), Modrak argumenta detalladamente una serie de líneas interpretativas que quiero recoger y hacer mías, por cuanto que contribuyen a dar consistencia, desde la perspectiva psicológica, a nuestra lectura del pensamiento lingüístico de Aristóteles.

El capítulo 7 de la monografía de Modrak está dedicado al análisis pormenorizado de las formulaciones aristotélicas sobre lo psicológico —no sólo las presentes en el *De Anima*— que pueden resultar de interés en relación con su pensamiento sobre la significación lingüística. De ese recorrido pueden extraerse una serie de lecciones de gran relevancia.

---

[38] Sobre esta controversia desatada desde que Andronico de Rodas, el primer editor de la obra del Estagirita, puso en duda que el *De Int.* fuera una obra auténtica de Aristóteles —en virtud de que en el *De anima* no se encontraría ningún pasaje en el que se confirmara la consideración de los conceptos como experiencias o afecciones del alma, tal y como se dice en *De Int.*— puede consultarse Fernández Garrido (1998: 45-48). Ahí pueden cotejarse no sólo las respuestas de Ammonio y Boecio a las dudas de Andronico sino también formulaciones de estudiosos del siglo XX (como H. Maier, P. Mouraux o W. Belardi) que intentan dar sentido a la referencia en el *De Int* a su tratado psicológico. Cfr., también, sobre esta cuestión Whitaker (1996: § 1.2)

[39] Labor dificultada por el hecho de que, como indica Modrak, "Speech is not mentioned in its own right in the *De Anima* but only in connection with hearing. […] Written speech is wholly ignored in the *De Anima*, nor is there any discussion of signification in the *De Anima*. The relation of sign to thing signified is broadly construed in the *De Anima* as the relation between any sort of evidence and that for which it is evidence" (Modrak 2001: 219).

La primera de ellas se deriva de que para Aristóteles el lenguaje es una capacidad exclusiva de los hombres. Esta postura no sólo está presente en su *Política*, con su reivindicación del lenguaje como elemento consustancial de la distintiva naturaleza social del hombre, sino que en sus estudios sobre el comportamiento de los animales también asume la especificidad del lenguaje en los hombres (cfr. *Investigación sobre los animales* IV 536a33-536b2). Ahora bien, al acercarse a la etología animal, Aristóteles reconoce en muchas especies la capacidad comunicativa por medio de sonidos[40]. Y no sólo eso; señala que los pájaros, y otros animales dotados con lenguas móviles, son capaces de producir sonidos articulados e, incluso, reconoce en sus cantos un cierto componente de base social, al sostener que aprenden la modalidad de canto de su entorno, aun cuando no sea la habitual de su especie. Como dice Modrak (*ibid*.: 220-221), dado que ni el recurrir a voces articuladas para la comunicación, ni siquiera su aprendizaje social, pueden justificar su defensa de que el lenguaje verbal de los hombres sea un atributo exclusivo de su naturaleza, Aristóteles necesita fundamentar su especificidad en una base psicológica. Para que lo que se dice en esas primeras líneas del *De Int.* no pueda ser igualmente aplicable a la comunicación animal es necesario tomar en consideración lo propio de las capacidades mentales del hombre en las que residiría en última instancia lo distintivo de su capacidad comunicativa por medio de las palabras. Ésta sería la justificación principal de su remisión al *De anima* al inicio del *De Int.*

Partiendo de la constatación obvia de que, de entre los distintos niveles y elementos que se mencionan en los primeros párrafos del *De Int.* (*pragmata*, *pathemata*, *symbola*), aquél sobre el que es pertinente la alusión a su tratado psicológico es el de los *pathemata* (las afecciones o experiencias psicológicas), Modrak recoge con claridad cómo Aristóteles diferenciaba dos tipos básicos de

[40] Cfr. “Por convención <quiere decir> que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en símbolo; puesto que también indican algo los sonidos inarticulados; v.g.: de los animales, ninguno de los cuales es un nombre” (*De Interpretatione* 16a 27).

facultades cognitivas: las perceptivas y las noéticas. Mientras que las primeras están relacionadas con los objetos particulares perceptibles, las segundas remiten a los universales inteligibles. Para valorar apropiadamente el sustrato psicológico de su teoría semántica es necesario tener en cuenta que Aristóteles no entendía estos dos tipos de facultades como dos ámbitos completamente separados sino que los dos configuran la capacidad de discernimiento[41]. Dentro de esta capacitación para discernir, Aristóteles atribuye un papel determinante a la facultad de la imaginación (*phantasia*). La actividad psicológica de la *phantasia* (imaginación) Aristóteles la consideraba como una facultad que, aunque está emparentada con lo sensorial porque se basa en la información proporcionada por los sentidos, no debe confundirse con ella. La *phantasia* dentro de la psicología aristotélica juega un importante papel de vínculo entre la percepción sensorial y el pensamiento conceptual.

> La imaginación [*phantasia*] es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento. Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar. Es evidente, sin embargo, que la imaginación no consiste ni en inteligir ni en enjuiciar. […] Imaginar viene a ser, pues, opinar acerca del objeto sensible percibido no accidentalmente. […] Así, pues, si ninguna otra facultad posee las características expuestas excepto la imaginación y ésta consiste en lo dicho, la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto (*De anima* 427b 15, 428b 1, 429a 1)

Modrak a lo largo de este capítulo 7, y de forma expresa en el § 3, defiende que la *phantasia* es el componente psicológico de la significación lingüística tal y como la plantea en *De Int.* La *phantasia* aristotélica ha de entenderse —tal y como se recoge en el fragmento del *De anima* que acabemos de citar— como una actividad psíquica (cuyos resultados son los *phantasmata*, imágenes mentales) que

[41] Cfr. "Puesto que el alma propia de los animales se define por dos potencias, la de discernir —actividad ésta que corresponde al pensamiento y a la sensación— y la de moverse con movimiento local, baste con todo lo ya dicho en torno a la sensación y al intelecto" (*De anima* 432a 15-17).

supone un puente entre la percepción y el pensamiento[42]. Por un lado la *phantasia* es una actividad que se da como resultado de la percepción sensorial: los objetos sobre los que opera son contenidos sensoriales. Pero, por otro lado, supone una función representacional (cfr. Modrak 2001: §7.2). Aunque comparte con las facultades perceptivas una serie de rasgos, se diferencia de ellas en que es un modo de representación sensorial que no está limitado a los estímulos sensoriales inmediatos y accidentales.

La segunda lección relevante que podemos extraer parte de esta reivindicación de los *phantasmata* (las imágenes mentales resultantes de la actividad de la *phantasia*) como componente psicológico de la significación que se adecua a la consideración aristotélica en *De Int.* de las *pathemata* como "semejantes" a las cosas. Al sostener que las afecciones del alma que las palabras expresan son *homoiomata* (a imagen de, semejantes) con las cosas, Aristóteles estaba propugnando una clara carga referencialista y una orientación profundamente realista a su teoría semántica. La defensa de que su modo de concebir la capacidad significativa de las palabras descansa no en un análisis del lenguaje y sus elementos sino en su teoría ontológica se ve confirmada si, al igual que Modrak, sostenemos que la actividad de la *phantasia* constituye el componente psicológico de la significación. El hecho de que estas imágenes mentales dependan causalmente del objeto sensorial que representan conforma una explicación, dentro del pensamiento psicológico de Aristóteles, de que lo que las palabras significan está determinado por la realidad y por su estructura categorizada, no en cuanto que mera copia de lo percibido por los sentidos sino como representación interna de esos contenidos sensoriales[43]. De aquí se deriva, y así se justifica, que, como ya hemos apuntado, para Aristóteles las palabras no

[42] Para Modrak los rasgos definitorios fundamentales de la concepción aristotélica de *phantasia* se verían recogidos en una definición como la siguiente: "*Phantasia* is the awareness of a sensory content under conditions that are not conducive to veridical perception" (*ibid*.: 227).

[43] Cfr. "En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes" (*De anima* 431a 14).

significan, si por tal entendemos la configuración de significados, sino que expresan contenidos mentales que tienen su fundamento en lo que existe.

En la última parte de este capítulo (§ 7.5) Modrak ya alude a las principales dificultades y objeciones que se han planteado y que se pueden formular a esta lectura que identifica el *pathema* del *De Int.* con un *phantasma* (un contenido de representación con base sensorial). Menciona en ese momento dos grandes ámbitos de impugnación —que intenta refutar— a la consideración de la *phantasia* como componente psicológico de la significación: el caso de las palabras con un significado genérico o abstracto y el de la significación de las oraciones o secuencias complejas. Más allá de estas respuestas particulares, es en el capítulo 8 donde Modrak aborda con profundidad las dificultades que supone el desafío del planteamiento aristotélico en este terreno. La raíz del conflicto la resume con claridad cuando escribe:

> Herein lies the crux of the problem for Aristotle's theory of meaning and the postulated relation between a *phantasma* and a meaning. *Phantasmata* seem consigned to the role of representing particulars, but meanings are universals (*ibid.*: 248).

Las trabas para una formulación de este cariz se diluirían si se propusieran dos niveles de representación independientes y separados para lo particular (la percepción) y lo universal (lo noético), pero Aristóteles enfatiza en muchas ocasiones su estrecha conexión; y en su teoría psicológica la actividad de la *phantasia* juega un papel crucial en ese vínculo, en ese proceso cognitivo que llega a la aprehensión conceptual (el noema) a partir de la percepción sensorial. Un pasaje del *De anima* ilustra perfectamente su convicción de que todos los objetos de conocimiento descansan en formas perceptibles y de que, si bien los conceptos no pueden identificarse con las imágenes de contenido sensorial, no pueden existir conceptos sin la base de representaciones sensoriales.

> Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles —tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles—

> se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones sólo que sin materia. […] En cuanto a los conceptos primeros, ¿en qué se distinguirán de las imágenes? ¿No cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes? (*De anima* III 8 432a).

Lo noético y lo perceptivo son ámbitos diferenciados en la actividad cognitiva, pero encuentran su nivel psicológico de integración en la *phantasia* como facultad de representación mental de los estímulos sensoriales. En la teoría cognitiva de Aristóteles no cabe entender los conceptos como representaciones desgajadas de su sustento ontológico. Su optimismo epistemológico —en el que decíamos que descansa su confianza en el lenguaje como vehículo de expresión comunicativa— remite a su convencimiento de que la realidad está estructurada en entidades que pertenecen a distintas categorías y que tal configuración ontológica puede ser aprehendida por los hombres mediante diferentes modos de representación a partir de la información que la realidad ofrece a nuestras capacidades perceptivas.

La tercera lección que queremos extraer y resaltar del trabajo de Modrak procede de las consecuencias derivables para la teoría semántica de enfatizar este papel de la *phantasia* como actividad puente en el proceso cognitivo que va de lo sensorial y particular a lo conceptual y universal. En el *De Int.* se alude con claridad a que la relación entre lenguaje y realidad se da bajo la mediación de una representación prelingüística de carácter mental que es la que las palabras expresan en primera instancia[44]. Este ámbito de representación prelingüística

[44] Esta idea, además de aparecer en las primeras líneas del *De Int.* (cfr. *supra* fragmento 1), se formula de nuevo en algunos pasajes del final del tratado, lo que reafirma la lectura de los primeros capítulos como introducción de una serie de términos y nociones necesarios para su aproximación al tema de la contradicción. Cfr. “Pues, si lo <que hay> en el sonido se sigue de lo <que hay> en el pensamiento, y allí es contraria la opinión de lo contrario […] también en las afirmaciones que <se dan> en el sonido es necesario que ocurra de manera semejante” (*De Int.* cap. 14, 23a 32-35); “De modo que, si en el caso de la opinión <las cosas> se comportan así, y las

constitutivo del significado de las palabras encuentra en la actividad de la *phantasia* el correlato con un mayor apoyo textual dentro de la teoría psicológica de Aristóteles. De esta forma no sólo se da sustento en el ámbito de lo psicológico a esta línea de interpretación que quiere enfatizar el carácter de los signos lingüísticos como simples vehículos de expresión, sino que también se consigue dar coherencia a la pretensión aristotélica de la semejanza y correspondencia entre la estructura de la realidad, del pensamiento y del lenguaje.

Se ha convertido casi en un lugar común argüir que las categorías de la ontología aristotélica provienen de una reificación de las categorías de la lengua griega. No vamos a entrar de lleno en esa vieja controversia[45]. Lo que sí que nos

---

afirmaciones y negaciones <que hay> en el sonido son símbolos de lo <que hay> en el alma, es evidente que […]" (*De Int.* cap. 14, 24b 1-3).

[45] Benveniste (1966) ha jugado un papel determinante en la defensa de que las categorías (onto)lógicas de Aristóteles no son sino un reflejo y extrapolación de las categorías de la lengua griega. Benveniste sostiene que, aunque Aristóteles "pensaba definir los atributos de los objetos; no plantea más que seres lingüísticos: es la lengua la que, gracias a sus propias categorías, permite reconocerlos y especificarlos. […] Nos preguntamos de qué naturaleza eran las relaciones entre categorías del pensamiento y categorías de lengua. En lo que de válidas para el pensamiento se les reconoce a las categorías de Aristóteles, se revelan como transposición de las categorías de lengua. Es lo que se puede *decir* lo que delimita y organiza lo que se puede pensar. La lengua proporciona la configuración fundamental de las propiedades reconocidas por el espíritu a las cosas" (*ibid*.: 70). Benveniste desarrolla y explicita su valoración del análisis de las categorías (onto)lógicas de Aristóteles desde su convencimiento de que "la posibilidad del pensamiento está vinculada a la facultad de lenguaje, pues la lengua es una estructura informada de significación, y pensar es manejar los signos de la lengua" (*ibid*.: 74). De esta forma Benveniste enjuicia la perspectiva de Aristóteles desde una línea de pensamiento que sabemos que ha tenido un considerable predicamento desde Humboldt, y que a lo largo del siglo XX ha tenido en Sapir, Vygotsky y Hjelmslev algunos de sus principales valedores. No pretendemos poner en cuestión su defensa de que "es lo que se puede decir lo que delimita y organiza lo que se puede pensar". Hay muchos argumentos a favor de una postura como ésta. Lo que sí que creemos discutible, a la hora de valorar la teoría de Aristóteles, es el no dar el debido relieve al hecho de que él parte de unas premisas diferentes e intenta argumentar, precisamente, la postura contraria.

Para Aristóteles las categorías ontológicas son universales y tienen una existencia independiente de su modo de representación cognoscitiva y lingüística. Desde esta premisa, en la que se fundamenta el realismo de su doctrina (cfr. *infra* § 3.3), se justifica que para Aristóteles los símbolos lingüísticos puedan servir, bajo determinadas condiciones de uso, para el análisis de la realidad. Su propuesta puede considerarse errónea, pero para valorarla hay que asumir que él busca fundamentar la tesis de que en el lenguaje apofántico las palabras de cualquier lengua expresan las categorías de la realidad. Aristóteles proyecta las que para él son las categorías ontológicas al plano del lenguaje asertivo, no a la inversa; y, en consonancia con esa premisa, convierte el análisis del significado de las palabras que expresan el ser de las cosas en un método de análisis de la realidad. Un acercamiento a esta cuestión que nos parece especialmente atinado puede verse en Di Cesare (1980: § VI.4 y § VI.5). *Vid*. "Il linguaggio è dunque, sia in senso logico che in senso

parece necesario resaltar es que uno puede sostener y defender que no cabe una representación de lo que nos rodea que no esté mediatizada por nuestras lenguas y que, por tanto, la ontología de Aristóteles está contaminada por cómo la lengua griega hablaba del mundo; ahora bien, la doctrina del estagirita, el horizonte de su reflexión —tanto sobre lo que existe, como sobre cómo lo conocemos y lo expresamos lingüísticamente— es precisamente argumentar la opción contraria: que al margen de las diferencias superficiales entre sus signos las lenguas expresan una representación cognitiva común de cómo es la realidad[46]. Dentro de esta línea argumentativa, su manera de entender las actividades de nuestra mente juega un papel ineludible para comprender apropiadamente los fundamentos del isomorfismo tal y como él lo entiende. El uso en apariencia confuso del término *logos* que veíamos como peculiar del pensamiento preplatónico (cfr. *supra* § 1.1.2.) sigue presente en la obra aristotélica (cfr. Modrak 2001: 260-262), pero su fundamentación es muy distinta respecto de los pensadores anteriores. Ya no remite a la confusión o identificación entre los tres planos sino a la defensa de que el significado de las palabras viene determinado por aquello a lo que se refieren,

---

cronologico, posteriore al pensiero che determina e definisce l'essere indeterminato. Nonostante ciò esso svolge una funzione fondamentale perché fissa stabilmente i contenuti del pensiero sia nel significato, che nel significante. Il segno linguistico, attraverso la sua identità, non solo può significare direttamente e univocamente una porzione dell'essere, ma è lo strumento necessario di cui deve servirsi anche il pensiero" (*ibid*.: 194).

[46] Como ha señalado con acierto Chiesa: "Mais ce qui est crucial, c'est que cette thèse a pour but de montrer que les contenus psychiques, auxquels renvoient les sons de la voix, sont determinés par un rapport naturel direct avec les choses extérieures. Par consequent, la notion d'*homoiôma* indique surtout la dependence des contenus psychiques et de la pensée en général à l'égard des choses qui sont les mêmes pour tous. En effet, la pluralité des langues, ainsi que leur caractère conventionnel, pourrait faire croire que les contenus psychiques sont en quelque sorte déterminés par les moyens d'expression linguistique. […] En réalité, aux yeux d'Aristote les choses ne se passent pas du tout de cette manière: les determinations de l'âme et la pensée sont indépendantes à l'égard des langues particulières, car elles ne sont déterminées que par les choses réelles. L'idée que les affections psychiques sont des 'similitudes' est une manière d'exprimer cet état des choses, en même temps qu'elle implique le caractère universel et commun des 'états de l'âme'" (Chiesa 1991: 293).

puesto que incluso los significados de extensión más universal tienen en su base la elaboración de características de objetos particulares[47].

Hemos venido defendiendo que lo característico del acercamiento de Aristóteles a los signos lingüísticos respecto de Platón no está en su manera de explicar su funcionamiento semiótico sino en su actitud respecto de su papel como mecanismo para la comunicación consustancial a nuestra naturaleza social. Esa diferente actitud hacia el lenguaje ordinario descansa en su optimismo epistemológico, en su convicción de que podemos conocer los principios primeros de la realidad. Responde por tanto en gran medida a los presupuestos de su *Metafísica*, pero no tendría la misma consistencia si no hubiese esbozado, al menos, los rudimentos explicativos de cómo nuestro conocimiento de lo que nos rodea puede llegar a la aprehensión de lo esencial a partir de la percepción de lo particular. El papel otorgado a la actividad psíquica que denomina *phantasia* cumple una función determinante para este propósito esclarecedor de los fundamentos de la simetría entre planos en los que se asienta su optimismo epistemológico[48] desde el que deben ser interpretados también los primeros capítulos del *De Int.*

3.2.3. EL SIGNO LINGÜÍSTICO COMO EXPRESIÓN DEL SER

Hasta este momento nos hemos centrado en el comentario de una serie de pasajes del corpus aristotélico que nos han conducido a incidir en el papel otorgado por Aristóteles al lenguaje como mecanismo del que está dotada la naturaleza humana para la comunicación, indispensable para su vida social, y en cómo este papel relevante otorgado al lenguaje entronca con el optimismo epistemológico de su doctrina. Ahora bien, esta confianza depositada en el lenguaje como vehículo para la comunicación humana no puede entenderse dentro

[47] "Meanings are universals that at the base level make reference to and are likenesses of extralinguistic particulars" (Modrak 2001: 255). "The meaning, as it turns out, is a way of thinking the content presented in the *phantasma*" (*ibid*.: 259).

[48] "The world is intelligible because, independent of human minds, it is so structured as to be accessible to human minds. The accessibility depends upon the possibility of realizing in perception and thought the same structures as are found in the world" (Modrak 2001: 261).

de la argumentación aristotélica, si no se pone en relación con su concepción de lo ontológico, que alcanza su formulación más elaborada en *Metafísica*. La relevancia que creemos que se debe conceder al enfoque sobre lo ontológico de su *Metafísica* para valorar adecuadamente el pensamiento de Aristóteles sobre los signos lingüísticos y sobre la comunicación responde a las líneas de exégesis que se recogen perfectamente en el siguiente fragmento del trabajo de Aubenque:

> Si la experiencia de la distancia, al separar el *λόγος* del *ón*, parecía desalentar cualquier proyecto de ontología, la experiencia de la comunicación vuelve a introducir su necesidad. Si los hombres se entienden entre sí, se requiere una base para su entendimiento, un lugar en el que sus intenciones se encuentran: y ese lugar es el que el libro Γ de la *Metafísica* llama el ser (*το ειναι*) o la esencia (*ή ουσία*). Si los hombre se comunican, lo hacen *dentro* del ser. […] El ser resulta presupuesto en principio por el filósofo como el horizonte objetivo de la comunicación. En ese sentido, todo lenguaje —no en cuanto tal, sino en la medida en que es comprendido por el otro— es ya una ontología: no un discurso inmediato sobre el ser, como quería Antístenes, y menos aún un ser él mismo, como creía Gorgias, sino un discurso que sólo puede ser comprendido si se supone el ser como fundamento mismo de su comprensión (Aubenque 1962: 128).

Esta aproximación al lenguaje que hace descansar en el ser —y en su categoría primera que es la *ousia* (entidad, esencia)[49]— la base de la significación de las palabras está presente a lo largo de toda su *Metafísica*, y en muchas de sus otras obras, pero tiene una de sus formulaciones más claras en el siguiente pasaje, muchas veces citado:

> Pues no significar algo determinado es no significar nada, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo. Y es que no es posible concebir nada si no se concibe algo determinado, y si se puede concebir algo, cabrá poner un único nombre a tal cosa. Sea, pues, como se dijo al comienzo, que el nombre posee cierto significado y que su significado es uno (*Metafísica* IV 1006b 6-12)

[49] Cfr. "La esencia [*ousia*] de cada cosa es lo que de cada cosa se dice <que es> por sí misma" (*Metaf.* VII 1029b 13).

De afirmaciones como ésta se ha podido colegir que Aristóteles propugnaba una relación de equivalencia, de correspondencia, en los signos lingüísticos entre expresión y contenido. Ciñéndonos a un pasaje como éste cabe atribuirle la consideración de que todas y cada una de las palabras que tienen capacidad para significar la realidad, para predicar lo que las cosas son, la tienen en virtud de que poseen un significado unitario y determinado. La extrapolación a todos los elementos lingüísticos y a todos los usos del hablar de esta perspectiva, que parece invitar a una lectura de correspondencia biunívoca entre significante y significado, ha jugado un papel determinante en la conformación de una teoría sobre la semiosis lingüística que —bebiendo en fragmentos aristotélicos como éste y, sobre todo, en el "aristotelismo"— ha sido dominante hasta bien entrado el siglo XX y que postula una relación semiótica cerrada y fija, fundada en la correspondencia mutua, entre lo que significa y lo significado. Se trata de lo que Manetti ha catalogado como teorías semióticas basadas en la equivalencia ($p \cong q$) frente a las que defienden un vínculo semiótico de inferencia ($p \supset q$), proyectando historiográficamente la discriminación que Eco había formulado entre la semiosis como código y la semiosis como proceso de producción de signos[50].

En línea con lo que hicimos en el apartado anterior queremos intentar comprender el sentido de formulaciones como ésta dentro del pensamiento lingüístico de Aristóteles separándolo de lo que la tradición del aristotelismo ha consolidado. Con vistas a evitar el riesgo de imponer la concepción de la significación unitaria y determinada a todo los componentes semióticos del hablar y para refutar la aplicación de un mismo modelo de signo al análisis gramatical —

[50] Cfr. Eco (1975: § 0.1, § 0.3, § 0.5, § 0.6, § 1.1, § 1.2, § 1.4), Eco (1984: § 2.1, § 2.2, § 2.3, § 3, § 4, § 5.6, § 6), Manetti (1987: XIII-XVI, § 5), Manetti (1996), González Pereira (2004). Esta visión de la teoría del signo de Aristóteles, ligada a la correspondencia representacional entre expresión y contenido, también puede encontrarse en el interesante trabajo de Keller (1998), en el que el pensamiento de Aristóteles es analizado (*ibid*.: § 2) como referente de autoridad de la línea de la semántica moderna que se desarrolla a partir de Frege. Keller confronta esta postura con la otra perspectiva —la que enfoca la noción de signo como instrumento— que se desarrollaría a partir del segundo Wittgenstein y cuya fuente histórica sitúa en Platón.

extrapolación en la que los modistas desempeñaron un papel decisivo[51]— puede ser útil comenzar recordando que Aristóteles mostró un interés muy marginal por el análisis gramatical, por el estudio de los mecanismos constructivos de la expresión lingüística significativa. Como ha estudiado de forma profunda y brillante Ildefonse (1997), Aristóteles continúa una línea de atención al lenguaje —ya presente en Platón y que se prolonga con los estoicos— que propicia lo que él ha llamado un "blocage linguistique". Intentando explicar los inicios de la tradición gramatical en la antigüedad griega, y las causas que motivaron su tardía consolidación como disciplina autónoma, Ildefonse reafirma que el papel de los análisis lingüísticos en la investigación filosófica griega estaba dominado por un enfoque apofántico, por la preocupación por dilucidar cómo el lenguaje enuncia la realidad, lo que provoca el diferimiento de un estudio gramatical autónomo.

En el caso concreto de Aristóteles la perspectiva apofántica que bloquea el análisis estrictamente lingüístico entronca con su proyecto de establecer las categorías ontológicas, las categorías del ser, como fundamentos de la predicación apofántica[52]. Por tanto, para valorar adecuadamente su postura en *Metafísica* acerca del significado lingüístico es preciso asumir como punto de partida que Aristóteles distingue con propiedad entre lo que es el hablar, el discurso (logos) en general, y una especie concreta que es el discurso susceptible de la verdad y de la falsedad: la proposición, el logos apofántico.

> Lo concerniente al discurso o ideas quédese para los libros sobre Retórica, que al método de ésta pertenece aquél con mayor propiedad. Sin embargo, entra en el

[51] Cfr. "As Aristotle's fundamental theory was or pretended to be the logical conception of language it did not compete with grammar. He never became a rival of Priscian: logic and grammar are two different fields. […] But there was a certain mutual influence and interaction […] It took the form of Tractatus de modis significandi, a sort of treatise that was the fashion for almost a hundred years, and their authors enjoyed a high reputation. […] This was the first flowering of Aristotle's linguistic theory. The second came in the 17th century in the form of grammaire générale, universal grammar. […] It was the second spectacular career of Aristotle's identity doctrine" (Arens 1984: 14-15).

[52] Cfr. "Aristote renouvelle donc le blocage platonicien de la grammaire, en inaugurant la philosophie première comme science de ce qui est en tant qu'il est, c'est-à-dire en inaugurant la problématique catégoriale à partir du «ce qui est», dont l'acception fondamentale est la substance première. La grammaire reste alors réduite à la science des lettres" (Ildefonse 1997: 84).

> discurso todo aquello que debe llevarse a vías de hecho por la palabra. Y sus partes son: demostrar y deshacer razones, conmover pasiones —cual las de conmiseración, temor, ira y otras semejantes a éstas—, agrandar y empequeñecer (*Poética* 1456a35-1456b1)[53].

Para Aristóteles, además, la capacidad proposicional del lenguaje, su potencialidad para predicar lo que las cosas son, no remite a una función propia del lenguaje, del hablar, sino que, como hemos visto en el apartado anterior, la potencialidad significativa del discurso, también en las proposiciones, se limita a la de ser expresión de operaciones cognoscitivas que se dan en la mente como instancia representacional de las categorías de la realidad[54]. La afirmación de una significación unitaria y determinada en el pasaje de *Metafísica* que hemos citado ha de entenderse dentro de estos términos y en este contexto: el afianzamiento de las bases para una aproximación a la capacidad significativa del lenguaje que justifique la posibilidad del uso de las palabras como vehículos para la predicación del ser de lo significado. Se trata de asentar los presupuestos que hagan viable el hablar asertivo, las condiciones para un uso veredictivo del lenguaje; lo que entronca con la búsqueda de los requerimientos que permitan valerse del lenguaje ordinario como lenguaje para el conocimiento científico. En relación con este propósito, con este uso del lenguaje, Aristóteles supedita claramente la reflexión semántica al estudio de las categorías ontológicas. Como

---

[53] Cfr. *supra* n. 12, donde recogíamos el pasaje del *De int*. en el que se da cuenta de la existencia de otros tipos de enunciado además del declarativo.

[54] Cfr. "En el *De interpretatione*, Aristóteles distingue con cuidado, precisamente, entre el discurso en general y ese otro discurso susceptible de verdad y falsedad que es la proposición, especie del primero. […] Así pues, la proposición es el lugar privilegiado en que el discurso sale en cierto modo fuera de sí mismo, o sea, de la simple intención significante, para tratar de captar las cosas mismas en su vinculación recíproca y, a través de ella, en su existencia. […] Quedaría por preguntar, ciertamente, cómo es que la función judicativa del lenguaje puede injertarse en su función significante, y cómo el símbolo, que no implica semejanza alguna natural con la cosa, o más bien cómo una composición de símbolos, puede mudarse en semejanza (ὁμοίωμα). La respuesta sería que la esencia de la proposición radica, no en los términos que hay que componer, sino en el acto mismo de la composición. Ahora bien: la composición misma no pertenece al orden del símbolo, y ni siquiera es competencia del lenguaje: es uno de esos «estados del alma» acerca de los cuales nos advertía el comienzo del *De interpretatione* que guardan relación de semejanza con las cosas. En definitiva, el juicio es una función no tanto del discurso como del alma misma" (Aubenque 1962: 108-109).

dice Ildefonse: "L'accès à la prédication est indissociable d'un accès aux categories" (Ildefonse 1997: 86)[55].

Dentro de este objetivo particular, atendiendo a esta orientación —recordamos nuestra defensa de que en la aproximación de Aristóteles al lenguaje prima la orientación aplicada (cfr. *supra* § 3.1)—, es como debe entenderse su propuesta de que las palabras poseen un significado único y determinado. Este significado unitario y determinado es lo que él entiende como la definición de las palabras. Un enunciado lingüístico adquiere esta capacidad definitoria en la medida en que expresa la esencia de aquello a lo que se refiere; tal y como formula con claridad en este pasaje:

> Además, si 'hombre' tiene un solo significado, sea éste «animal bípedo». Por 'tener un solo significado' entiendo lo siguiente: si 'hombre' significa tal cosa, suponiendo que un individuo sea hombre, en tal cosa consistirá <para él> el ser hombre [….] Por consiguiente, aquello de lo cual se afirma con verdad que es hombre, necesariamente es animal bípedo (pues esto era lo que significaba 'hombre'). Y si esto es necesariamente, entonces, no es posible que tal individuo no sea animal bípedo (*Metafísica* IV 1006a 31-34, 1006b 28-30).

Para Aristóteles la función asertiva del lenguaje implica la necesidad de que se dé una total solidaridad entre el ser y el decir, una correspondencia que pasa por la adecuación de un análisis categorial de lo ontológico previo a la consideración estrictamente lingüística[56]. En el estudio de este uso del lenguaje, y orientado a servir a los propósitos de la primera de las ciencias[57], cobra todo su sentido su aseveración de que "En efecto, definición será la noción de la cual es

[55] Cfr. "Así pues, puede reconducirse la teoría de las significaciones del ser a la teoría de las categorías, y pueden definirse las categorías como las significaciones del ser en cuanto que se constituyen en el discurso predicativo" (Aubenque 1962: 166).

[56] Cfr. "Telle est donc la solidarité de l'être et du dire dans le *katègorein*, telle est l'invention catégoriale aristotélicienne, qui, consciente de l'illusion d'une signification univoque et de la relation non bijective des mots aux choses, se substitue de manière critique à la syntaxe intelligible et discursive" (Ildefonse 1997: 88).

[57] Cfr. "Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es" (*Metafísica* VI 1026a 27-32).

signo la palabra" (*Met*. IV 1012a 24). Ahora bien, ¿cabe atribuir a Aristóteles la defensa de que en todos los elementos constituyentes del hablar, y en todos sus usos, la función semiótica de los signos lingüísticos consiste en esta relación de equivalencia entre una expresión lingüística y un significado único y determinado que configura su definición? A pesar de que esta proyección fuera de los límites de lo apofántico está detrás de la consolidación de la perspectiva del "aristotelismo", que promueve el completo isomorfismo entre lenguaje, pensamiento y realidad —lo que ha conducido al predominio de la semántica analítica y componencial hasta bien entrado el XX y, a partir de los tratadistas medievales, a la contaminación logicista del análisis de las categorías gramaticales—, a pesar de toda esa tradición, creemos que no. Otros muchos textos que nos han llegado del Estagirita muestran nítidamente que no es ésa la lección de Aristóteles.

Para evidenciar que Aristóteles era plenamente consciente de que su confianza en el papel del lenguaje como vehículo natural para el entendimiento mutuo, e incluso para la expresión de la esencia de las cosas, no podía sustentarse en la propuesta, carente de fundamento, de que a todo significante lingüístico le correspondería un único significado, podemos comenzar por mencionar las primeras líneas de su tratado *Categorías*, donde presenta y define la homonimia y la sinonimia.

> Se llaman *homónimas* las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto. […] Se llaman *sinónimas* las cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la entidad es el mismo (*Categorías* I 1a 1, 1a 6)

La noción de homonimia y de sinonimia de Aristóteles no se corresponde plenamente con los sentidos actuales de esos términos. Mientras que hoy en día lo habitual es hablar de expresiones homónimas y sinónimas, Aristóteles se refiere a cosas homónimas y cosas sinónimas. En ambos casos se trata de cosas distintas que reciben un mismo nombre. Lo que diferencia los dos casos es que en la homonimia se impone una misma expresión para cosas que tienen esencias

distintas, que no son realizaciones particulares diferentes de un mismo ser sino entidades diferenciadas; mientras que, cuando se da la sinonimia, estamos ante cosas distintas significadas con el mismo significante lingüístico, pero que en realidad son objetos particulares que comparten una esencia: son *tokens* de un mismo *type*, que diríamos con jerga más actual.

Resulta evidente que —incluso dentro de la preocupación por la función asertiva del lenguaje que preside tanto *Categorías* como *Metafísica*— Aristóteles siente como imprescindible comenzar este acercamiento dando aviso de que la idea de una relación de correspondencia uniforme entre palabra y definición no puede tomarse como una premisa propia del lenguaje ordinario sino como un objetivo a alcanzar con el análisis lógico-categorial. Uno de los propósitos principales de toda su obra lógica radica en sacar a la luz los mecanismos de análisis que permitan denunciar y clarificar los usos engañosos del lenguaje producidos por no diferenciar con nitidez la homonimia y la sinonimia. Puesto que en la realidad hay un número mucho mayor de objetos particulares que de expresiones en las lenguas, Aristóteles asume que una misma palabra tiene que servir para referir muchas cosas. La capacidad significativa del lenguaje humano no cabe entenderla, pues, basada en un vínculo apriorístico de correspondencia biunívoca entre expresión y contenido. De hecho, una de las labores más importantes que el filósofo puede llevar a cabo para contribuir al bienestar de la vida ciudadana es ayudar a discriminar cuándo esa falta de equivalencia responde a las características propias del funcionamiento semántico del lenguaje —y, por tanto, ha de asumirse— y cuándo obedece al error o a la voluntad de engaño.

La sinonimia —la atribución de una misma expresión a cosas que comparten una esencia y cuya definición es pues idéntica— es una característica del funcionamiento de las lenguas. La homonimia, sin embargo, no es aceptable y tiene que ser desvelada y corregida, porque supone significar lingüísticamente

como idénticas entidades que son diferentes[58]. En los casos de homonimia no se cumple la petición de un significado unitario y determinado, porque una misma palabra es utilizada para referir cosas cuya esencia es diferente y, por tanto, en esos casos la palabra no es signo de una definición sino de más de una.

La homonimia propicia la posibilidad de decir de una cosa que es X, que su ser es uno (el que corresponde a una de las definiciones de la palabra) y, al tiempo, decir que no es X, sino Y, que su ser es otro (el que corresponde a otra de las definiciones significadas por la palabra). La homonimia constituye un fenómeno en el que la falta de correspondencia biunívoca entre expresión y contenido no puede aceptarse sin más como peaje derivado de las características del funcionamiento de los signos lingüísticos, porque atenta contra el principio más básico de la ontología aristotélica: el principio de no contradicción.

> El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal principio es, necesariamente, el más conocido (todos se equivocan, en efecto, sobre las cosas que desconocen), y no es hipotético. […] Digamos a continuación cuál es este principio: *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido* […] Éste es el más firme de todos los principios […] Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. […] Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es. (*Metafísica* IV 1005b 11-25; 1011b 25-27).

De lo visto hasta aquí podría concluirse que la función semiótica basada en una relación de equivalencia ($p \cong q$) —que Manetti atribuye a Aristóteles— no es en realidad el tipo de vínculo con el que el Estagirita caracteriza la relación entre cosas y nombres en el hablar cotidiano —en el que se da la sinonimia y también la

[58] Cfr. “Por lo demás, de entre los nombres, los homónimos son útiles para el sofista (pues en ellos basa sus fraudes) y los sinónimos, para el poeta” (*Retórica* III 1405a 1-2). Cfr. “Los modos de refutar, por su parte, son dos: unos, en efecto, se dan en función de la expresión; otros, al margen de la expresión. A su vez, las cosas que provocan una <falsa> apariencia en función de la expresión son seis: la homonimia, la ambigüedad, […] Así, pues, no hay que guardarse de ser refutado, sino de parecerlo, puesto que las preguntas ambiguas y homónimas y todos los demás fraudes de este tipo ocultan incluso la verdadera refutación” (*Sobre las refutaciones sofísticas* 165b 23-27; 175b 1-3).

homonimia—, sino el tipo de semiosis que el filósofo ha de buscar en el logos apofántico, si se quiere que el lenguaje pueda servir para el conocimiento y para el entendimiento mutuo en vez de para el relativismo epistémico y para la persuasión engañosa. No es en absoluto casual que su descripción más detallada del mecanismo semiótico de las palabras se haga al inicio de su tratado expresamente dedicado a las refutaciones sofistas[59], quienes habrían hecho del abuso de la homonimia presente en la significación lingüística una de sus principales armas para el engaño.

> De entre las cuales [las causas del carácter engañoso de la refutaciones de los sofistas], el lugar más natural y corriente es el que se da a través de los nombres. En efecto, como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos, creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos, tal como les ocurre con los guijarros a los que cuentan. Pero no hay tal semejanza: en efecto, los nombres y la cantidad de enunciados son limitados, mientras que los objetos son numéricamente infinitos. Es, pues, necesario que un mismo enunciado y un único nombre signifiquen varias cosas. Por tanto, al igual que en el caso anterior, los que no son hábiles en manejar los guijarros son engañados por los que saben hacerlo, de la misma manera también, en el caso de los argumentos, los que no tienen experiencia de la capacidad de los nombres, hacen razonamientos desviados (*Sobre las refutaciones sofísticas* 165a 5-16).

Éste es uno de los escasos momentos que nos ha llegado de la obra aristotélica en el que de alguna manera se aborda el mecanismo semiótico del lenguaje humano, y como tal ha sido recogido y estudiado en muchas ocasiones[60]. Lo interesante de ese fragmento es que en él se evidencia que Aristóteles reconoce la imposibilidad de una relación biunívoca entre palabras y cosas. Una única expresión lingüística, sea simple o compleja, sirve para designar varias cosas. La cuestión que se abre con este planteamiento es cómo casarlo con la idea expresada

---

[59] Cfr. “Hablemos acerca de las refutaciones sofísticas y de las refutaciones aparentes, que son en realidad razonamientos desviados y no refutaciones” (*Sobre refut. sofist.* 164a 20).

[60] Cfr., por ejemplo, Di Cesare (1980: § VI 3.2), Baratin & Desbordes (1981: 18-19), Chiesa (1991: 211-238).

en *Metafísica* de que la palabra es signo de su definición, de un significado único y determinado. La solución a esa contradicción, sólo aparente, se encuentra en comprender que Aristóteles está diferenciando ya entre la capacidad referencial de los signos lingüísticos y su capacidad denotativa. Las lenguas humanas son dispositivos de significación que permiten referirse a las distintos objetos y eventos que nos rodean por medio de signos que no se relacionan directamente con la realidad sino a través de la representación cognoscitiva que nuestra mente realiza aprehendiendo lo unitario que se da en la aparente diversidad de lo que existe. Ésta es la concepción acerca del lenguaje que hemos visto que se puede extraer de los capítulos iniciales del *De interpretatione*, completándolos con el papel otorgado a la *phantasia* como capacidad de la mente que explica tal proceso semántico. La relación significativa entre el lenguaje y la realidad no es directa sino mediada por la representación mental del ser de las cosas, que es de lo que las palabras son símbolos. El famoso triángulo semiótico, intuido por Platón, está ya claramente en la base de la explicación aristotélica sobre los signos lingüísticos.

Entre el pasaje citado de *Sobre Refut. Sofíst*. y la lección dominante en *Metafísica* no hay pues contradicción. El punto de encuentro en el pensamiento de Aristóteles entre esas dos formulaciones aparentemente opuestas puede ilustrarse volviendo de nuevo a su distinta actitud respecto de la homonimia y de la sinonimia. La sinonimia es aceptada como característica propia del funcionamiento semántico de las lenguas y constituye el marco en el que se da la concordia entre esos dos acercamientos: diversos objetos y sucesos son referidos por un mismo significante lingüístico. Dado que la significación no se produce como una operación de recuento y etiquetado de todo lo que existe, el que una expresión se asocie con muchos referentes es lo propio de la semiosis lingüística, pero siempre y cuando todos esas posibles cosas a las que aludimos mediante una expresión sean particulares diversos de un mismo ser, tengan una misma esencia y, por tanto, respondan a una misma definición, que es la que con esa expresión se significa. Un significante es signo de una definición que expresa la esencia de

todas aquellas cosas a las que nos podemos referir mediante él. Las cosas sinónimas son las que, en virtud de lo explicitado en *Sobre Refut. Sof.*, son referidas por un mismo signo.

Hace un momento nos preguntábamos si era lícito extrapolar fuera de lo apofántico la consideración de la función semántica en Aristóteles como una relación de equivalencia, y respondíamos que no. En realidad, a partir de lo que hemos añadido desde entonces, cabría seguir defendiendo ese tipo de vínculo semiótico como el propuesto por Aristóteles para el lenguaje. Como la mayoría de los intérpretes de su obra han sostenido, el Estagirita estaría argumentando a favor de una relación de correspondencia no entre palabras y cosas sino entre los símbolos lingüísticos y las entidades, aprehendidas por la mente, que los signos expresan. Su discriminación entre la función referencial y la función denotativa, su defensa de la sinonimia y el rechazo de la homonimia, no harían sino fortalecer esa postura. Esto es cierto. Pero para que tal modelo semiótico pudiera entenderse como el concebido por él para explicar todos los usos del hablar, y no como el propio de una función específica del lenguaje, sería necesario que se cumplieran dos condiciones:

(1) que la homonimia fuera presentada como una desviación en el hablar que respondiese únicamente a la voluntad de engaño antes que como algo habitual en el lenguaje cotidiano que se quiere desterrar del lenguaje filosófico, del discurso asertivo; y

(2) que Aristóteles considerase que todas las palabras pueden ser signo de una definición, que al hablar siempre estamos significando la esencia de las cosas a las que nos referimos.

Si esas dos condiciones se cumplieran, sería lícito y adecuado defender que el modelo de función semiótica propuesto por Aristóteles para explicar la capacidad significativa del lenguaje es en todos los casos el siguiente: una expresión → un significado unitario (definición que expresa la esencia) → varias cosas referidas. Pero esto no es así.

A lo largo de la obra aristotélica podemos señalar muchos momentos en que asistimos a su constatación de que el isomorfismo entre las categorías de la realidad, del pensamiento y de lo expresado lingüísticamente es más un objetivo, encuadrado dentro del proyecto de constituir un *logos apofántico* adecuado, que una propiedad del lenguaje humano. Comencemos por recoger sólo un par de ellos. El capítulo quinto del Libro II de su *De anima*, por ejemplo, está dedicado a analizar las diversas acepciones de términos como "potencia", "padecer", "alteración". Tras precisar cómo han de entenderse esas entidades, señala:

> Ahora bien, puesto que no hay palabras distintas para expresar esta diferencia entre ambos tipos de potencia y ya está suficientemente aclarado que son distintas y cómo lo son, no queda más remedio que servirse de las expresiones «padecer» y «ser alterado» como términos más precisos (*De anima* II, 418a 1-3).

En ese mismo tratado, en el capítulo segundo del libro III, hablando de la distinción entre "el acto de lo sensible y el de la facultad sensitiva", apunta:

> Por lo demás, en ciertos casos existe un nombre para ambos actos —por ejemplo, «sonación» y audición— mientras que en otros casos uno u otro carecen de nombre: el acto de la vista se llama visión mientras que el del color carece de nombre; el acto del gusto se llama gustación pero el del sabor carece de nombre (*De anima* III, 426a 11-15).

Ejemplos como éstos ilustran que la falta de simetría entre categorías ontológicas, epistémicas y predicativas es habitual en el hablar, lo que provoca que en muchas ocasiones Aristóteles explicite que no cabe confiar sin más en las palabras como expresiones de significados bien determinados, porque en muchos casos, sirviendo para significar cosas distintas, en puridad no significan nada. De hecho, uno de los ejes de su crítica a la doctrina de las Ideas de su maestro Platón, en el Libro I de *Metafísica*, remite a ese factor, al uso de términos que son expresión de cosas homónimas, sin especificar qué se significa, cuál es su definición.

> Pero es que tampoco es posible que las demás cosas provengan de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de la expresión 'provenir de'. Y decir, por otra

> parte, que ellas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas (*Metafísica* I, 991a 19-21).

Aristóteles asume que la homonimia —el uso de palabras como expresiones con acepciones que significan entidades distintas— es algo presente no sólo en el hablar cotidiano sino también en el pensamiento de filósofos tan próximos como Platón. No es un mero uso engañoso propio de la sofística. Por eso a él le importa sobremanera que en su análisis del hablar asertivo, y en su propia puesta en práctica, queden bien delimitados los significados definidos de los términos. No tanto porque la homonimia le preocupe como un uso que haya que eliminar del hablar ordinario, sino porque en el discurso sobre las categorías del ser surge un verdadero problema cuando sus límites discretos no se distinguen con claridad confundidos en la homonimia:

> Y no es posible que lo mismo sea y no sea, a no ser por homonimia, por ejemplo, si otros llamaran «no-hombre» a lo que nosotros llamamos hombre. Pero *el problema no está en si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de palabra, sino realmente* (*Metafísica* IV, 1006b 17-21; curs. mía).

Que Aristóteles entiende la homonimia como un problema para todo su proyecto de análisis categorial de lo ontológico que confluye en *Metafísica*, antes que como un problema del lenguaje en sí, puede constatarse acudiendo al que es el tema axial de los libros IV y V de *Metafísica*: el verdadero meollo de su teoría ontológica, una vez que ha analizado en el "libro" anterior las principales aporías que se han de afrontar[61]. Ahí se formula con claridad que "*La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos*, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y *no por mera homonimia*" (*Metafísica* IV 1003a 32-35; curs. mía). A lo largo de toda su *Metafísica* esta cuestión preside su discurso, de modo que esa

[61] Cfr. el Libro III de *Metafísica*. El primer "capítulo" consiste en la presentación de catorce aporías que son abordadas en los restantes capítulos del libro. Cfr. "Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar. Se trata de aquellas <cuestiones> acerca de las cuales algunos han pensado de manera distinta […] Ahora bien, detenerse minuciosamente en una aporía es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada" (*Metaf.* III 995 a 25-29).

misma afirmación, con pequeñas variantes, aparece repetida en varias ocasiones[62]. Su análisis categorial se deriva, de hecho, de la delimitación de esos distintos sentidos con que decimos que algo es: como entidad, como cualidad, como lugar[63],…Uno de los propósitos cruciales de su elaboración teórica en *Metafísica* es conseguir demostrar que en el caso de los distintos sentidos de "ser" no estamos ante una homonimia absoluta sino que todo aquello de lo que decimos que es, aunque sea de modos distintos, comparte algo que fundamenta su definición; porque sólo así la Metafísica podrá consolidar su estatuto como ciencia unitaria de lo que es. La vía de argumentación que le permite salvar el escollo de que 'ser' —y los diversos sentidos con que se usa— sólo pudiera entenderse como expresión de cosas homónimas la encuentra en la tesis de que todas las demás categorías se dan, y se predican, en relación con la primera categoría del ser: la de la *ousia* (entidad, esencia). Su teoría ontológica, como muy bien ha explicado Aubenque, remite en gran medida a la búsqueda de una solución a la homonimia del 'ser'[64]. Aristóteles intenta aclarar las relaciones que se dan entre los distintos modos de ser que se expresan mediante la cópula, de forma que la homonimia que 'ser' presenta en el lenguaje cotidiano se manifieste como relativa en el ámbito del hablar asertivo, porque todos esos sentidos distintos tendrían un elemento unificador en el plano de la realidad: lo que es, la

---

[62] Cfr. "Pero puesto que 'lo que es', sin más precisiones, se dice en muchos sentidos: en primer lugar, está lo que *es* accidentalmente; en segundo lugar, lo que *es* en el sentido de «es verdadero» y lo que *no es* en el sentido de «es falso»; además, están las figuras de la predicación (por ejemplo, qué <es>, y cualquier otra cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos estos <sentidos>, lo que *es* en potencia y en acto; puesto que lo que es se dice en muchos sentidos" (*Metaf*. VI 1026a 32-1026b1). Cfr., también, *Metaf*. VII 1028a 10-15.

[63] Cfr. "Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan qué-es, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, 'ser' significa lo mismo que cada uno de ellos. Y es que no hay diferencia alguna entre 'un hombre es(tá) convaleciendo' y 'un hombre convalece'" (*Metaf*. V 1017a 25-30).

[64] Cfr. Aubenque (1962: 166-191). "Pero aquí se plantea una cuestión previa acerca de la legitimidad de la teoría: ¿cómo es que el ser puede tener significaciones múltiples sin que el discurso humano caiga en el equívoco, negándose así en cuanto discurso significante? […] Efectivamente, si la homonimia es aquello que debe ser eliminado (si queremos que nuestro discurso tenga un sentido), y, a la vez, aquello que, en el caso del ser, no es eliminable, podremos preguntarnos si la ontología, en cuanto ojeada de un discurso único sobre el ser, no será toda ella el esfuerzo propio del hombre para solucionar, mediante una búsqueda necesariamente infinita, la radical homonimia del ser" (*ibid*.: 166, 191).

ousia, entendida como entidad, sustancia, esencia[65], y concebida como sentido fundamental del ser y categoría primera.

De las condiciones que exigíamos que se cumplieran para poder proyectar el vínculo semiótico de correspondencia uniforme más allá del dominio específico del proyecto de una ciencia del ser hemos visto que la primera no se da, pero creemos que es aun más relevante la imposibilidad de atribuir a Aristóteles la segunda de las condiciones. Lejos de tratarse de pasajes más o menos esporádicos, hay que afirmar que una de las ideas recurrentes en todo el libro VII de *Metafísica* es delimitar qué cosas tienen esencia, de cuáles cabe decir que son entidades primeras y, por tanto, pueden ser definidas. A pesar de que éste es un ingrediente fundamental en la construcción de la teoría ontológica de Aristóteles apenas si ha sido tomado en consideración por la extensa tradición exegética posterior que ha propiciado atribuir al Estagirita la lección, repetida a lo largo de los siglos, de que cada expresión lingüística tiene un significado uniforme y determinado, una definición que expresa la esencia de todo aquello a lo que esa expresión puede referirse. Leamos a Aristóteles:

> Por consiguiente, hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición. Pero no hay definición simplemente porque un nombre signifique lo mismo que un enunciado […] sino cuando (el enunciado) lo es de algo primero. […] Así pues, no habrá esencia de las cosas que no sean especies de un género, sino solamente de éstas […]; no obstante, para todas las demás cosas, supuesto que tengan un nombre, habrá también un enunciado para expresar qué significa: que «tal cosa se da en tal cosa» o, incluso, un enunciado más preciso que este enunciado elemental. *No habrá, sin embargo, definición ni esencia* (*Metafísica* VII 1030a 5-17, curs. mía).

El pensamiento de Aristóteles al respecto parece que está claro e, insistimos, no se trata de un pasaje aislado y marginal sino que a lo largo de todo el libro VII, y en menor medida en el VIII, el escrutinio de qué cosas son entidades primeras, y

[65] Cfr. los capítulos 1 y 3 del Libro VII de *Metafísica*, donde se revisan críticamente las diversas maneras de entender *ousia*: como esencia, como género, como universal, como sujeto, como sustancia.

pueden ser definidas y demostradas, es un elemento dominante[66]. Sin embargo, esta línea de reflexión de Aristóteles ha tenido escasa proyección en la valoración de su teoría semántica. La interpretación de estos capítulos ha quedado relegada al terreno exclusivo de las minuciosidades de su doctrina ontológica: que si un género, si un individuo, si un determinado tipo de compuesto, si un elemento material pueden o no ser entidades, tener esencia. Pero, si aceptamos —como hemos hecho, al igual que muchos otros— que su reflexión lingüística y, en particular, su preocupación semántica está dominada por el interés por lo apofántico, por cómo el signo lingüístico expresa el ser ontológico, ¿resulta admisible que un aspecto crucial de su pensamiento sobre la primera categoría del ser no tenga ninguna repercusión en su teoría sobre la significación del lenguaje? Nos parece que no.

Teniendo en cuenta que, en la función predicativa sobre la realidad, el significado de las palabras ha sido identificado con la definición que expresa la esencia de lo referido, el restringir tal caracterización de lo semántico a aquellos significantes que expresen esencias, y cuyo significado pueda ser definido, es un aspecto crucial para una delimitación apropiada del alcance de esa manera de entender la significación. No todas las cosas tienen esencia, porque no todas las cosas son especies de un género y, por tanto, no todas las cosas pueden ser expresadas mediante palabras con un significado unitario y determinado, con una

[66] Cfr. *Metafísica* VII, caps. 3, 4, 5, 6 y, sobre todo, 13, 14, 15 y 16. Cfr., por ejemplo, "En todo caso, es evidente esto: que la definición, en sentido primario y absoluto, así como la esencia, es de las entidades; no obstante, también la hay, igualmente, de las demás <categorías>, si bien no en sentido primario" (*Met*. VII 1030b 5-6); "La entidad de cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra. Sin embargo, el universal es común, ya que universal se denomina a aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad. […] Resulta evidente que ninguna de las cosas que se dan universalmente es entidad, y que ninguno de los predicados comunes significa una realidad determinada, sino que es «de tal cualidad»" (*Met*. VII 1038b 10-12, 1038b 35-1039a 1); "Por eso tampoco hay demostración ni definición de las cosas sensibles individuales, porque tienen materia y la naturaleza de ésta comporta que puedan existir y no existir. Por eso, de ellas, todas las individuales son corruptibles. Así pues, si la demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias, y si al igual que no es posible que la ciencia sea a veces ciencia y a veces ignorancia (algo así es, más bien, opinión), *tampoco es posible que haya demostración y definición —sino opinión— acerca de lo que puede ser de otro modo que como es, resulta evidente que no puede haber ni demostración ni definición de tales cosas*" (*Met*. VII 1039b 28-1040a 1; curs. mía).

definición. El modelo de función semiótica basado en una relación de correspondencia —o equivalencia— entre la expresión y su definición, que la tradición y autores recientes han atribuido al pensamiento de Aristóteles, nosotros creemos que el maestro del Liceo sólo lo proponía para el lenguaje orientado hacia el estudio y fijación expresiva de las categorías ontológicas. Aun más, en realidad limitaba su validez a la explicación de cómo significan las palabras que expresan entidades sustanciales. Ni siquiera la significación de todas las palabras utilizadas en el *logos apofántico* podría ser concebida como un significado fijo, definitorio. El significado de las palabras que expresan lo accidental Aristóteles no lo podía concebir sino como mudable, como circunstancial, en consonancia con el estatuto que en su ontología atribuía a aquello que significan.

Las dos condiciones que exigíamos para que la proyección del modelo semiótico basado en la correspondencia biunívoca entre lenguaje, pensamiento y realidad pudiera proyectarse al nivel de teoría semántica general de Aristóteles acerca de todo discurso humano hemos visto que no se cumplen. Su validez parece limitarse al dominio del hablar asertivo y, dentro de éste, a los casos en que la polisemia referencial propia de las palabras responda a las condiciones de la sinonimia y no de la homonimia; algo que sólo puede darse adecuadamente en relación con las cosas que son especies de un género y, por consiguiente, tienen una esencia que puede ser definida de forma unitaria.

La siguiente cuestión que se abre a partir de esta conclusión es la de cómo es posible, entonces, que Aristóteles pueda sostener su optimismo epistemológico, si la capacidad de univocidad del lenguaje ha resultado tan limitada y circunscrita, una vez escrutadas las posibilidades de los signos verbales como expresión definitoria de las categorías ontológicas. Nuestra respuesta a este interrogante nos lleva de nuevo a aquello que, al principio de este capítulo, defendíamos que debía ser tomado como la raíz de toda su reflexión sobre el lenguaje (cfr. *supra* § 3.2.1.): la reafirmación de su creencia de que el lenguaje es el mecanismo con el que la naturaleza ha dotado a los hombres para que se entiendan, para que se

comuniquen y para que, de ese modo, compartan en su vida social no sólo un espacio geográfico sino una comunidad de pensamiento.

La finalidad comunicativa como elemento explicativo del funcionamiento del lenguaje, concebido como fenómeno de naturaleza social, también está presente en un tratado tan "especulativo" como *Metafísica*. El último pasaje que queremos citar de esta obra cumbre, y síntesis de la filosofía aristotélica, es un fragmento mucho menos mencionado que cualquiera de los anteriores cuando se alude al pensamiento del Estagirita. Sin embargo, a nosotros nos parece determinante para comprender cabalmente la lección de Aristóteles acerca de cómo las palabras nos pueden ser útiles para significar la realidad.

> Pues bien, los que pretenden participar conjuntamente en una discusión tienen que estar de acuerdo en algo. En efecto, si esto no se produce, ¿cómo les será posible participar conjuntamente en una discusión? *Cada palabra, por tanto, ha de ser comprensible y ha de tener un significado, no muchos, sino uno solo. Y en caso de que tenga más de un significado, ha de aclararse a cuál de ellos se refiere la palabra*. Ahora bien, el que dice que «es y no es esto», niega aquello que afirma y, por consiguiente, dice que la palabra no significa aquello que significa. Pero tal cosa es imposible. Por consiguiente, si algo significa «ser esto», es imposible que el enunciado contradictorio sea verdadero" (*Metafísica* XI 1062a 11-19; curs. mía).

Para que las palabras puedan servirnos para entendernos es necesario que convengamos en un mismo significado. A veces ese punto de encuentro lo proporciona el conocimiento ontológico de la realidad. Si una expresión significa una esencia, no cabe cuestionar ni relativizar esa capacidad predicativa y proponer, como hacían los sofistas, que su significado igualmente puede ser otro. "Si los hombres se comunican, lo hacen dentro del ser", como dice, y citábamos antes, Aubenque. Pero, visto lo visto, el ser no se sustenta siempre como horizonte objetivo de la comunicación. No proporciona en todos los casos un significado unitario en el que convenir. Aristóteles, que lo sabe, acude a su confianza no en el lenguaje como mecanismo semiótico sino en la finalidad comunicativa que justifica el lenguaje en el hombre. Cuando las palabras pueden significar entidades distintas, lo que hace falta es que prevalezca la voluntad de la comunicación sobre

el propósito del engaño, que aclaremos a nuestro interlocutor qué queremos decir, que utilicemos nuestra capacidad verbal de la forma más relevante para que se nos entienda.

Al comienzo de este capítulo dedicado a Aristóteles reivindicábamos, en consonancia con Allan (2004), que, mucho más allá de lo forjado por el aristotelismo, en la obra de Aristóteles pueden encontrarse las huellas iniciales de caminos que la reflexión lingüística tardaría siglos en trazar. Lo que hemos dicho en el párrafo anterior, glosando este último pasaje citado de *Metafísica*, podría reescribirse perfectamente acudiendo a conceptos fundacionales de la aproximación pragmática del siglo XX, como el principio de cooperación de Grice o la relevancia de Sperber & Wilson. Aristóteles no pone en marcha, ni siquiera esboza, un proyecto de análisis global del hablar desde una perspectiva pragmática, más allá de las aproximaciones específicas a la descripción de los elementos que intervienen en la técnica comunicativa en usos particulares como el literario (*Poética*) o la persuasión deliberativa, judicial y epidíctica (*Retórica*). Sin embargo, ni siquiera cuando está centrado en la dimensión asertiva del lenguaje, dentro de su proyecto de análisis lógico y categorial, ni siquiera en ese territorio deja completamente de lado la reivindicación de la voluntad comunicativa como requisito ineludible para que el lenguaje cumpla la función propia de su naturaleza social[67].

3.2.4. LOS ELEMENTOS DE LA EXPRESIÓN DEL SIGNO LINGÜÍSTICO

Al presentar los objetivos de este apartado § 3.2 señalábamos nuestro propósito de recoger y comentar una serie de textos de Aristóteles sobre los que poder construir una reconsideración de su teoría semántica más allá de lo forjado por la tradición exegética posterior. Ese objetivo podríamos darlo ya por

[67] Cfr. este otro momento de *Metafísica* en que el fundamento social del lenguaje se formula con claridad al reseñar la necesidad de que nuestro discurso se adecue a las expectativas de nuestros interlocutores: "El éxito de la lecciones depende de los hábitos del auditorio. Exigimos, desde luego que las cosas se digan como estamos habituados, y las que se dicen de otra manera no parecen las mismas, sino más difíciles de conocer y más extrañas, al no ser habituales" (*Met*. II 994b 31-995a 1).

concluido. Hemos vuelto a poner sobre la palestra aquellos pasajes de su obra que nos parece que pueden ayudar a consolidar una lectura en la que se dé la debida relevancia:

(1) A la naturaleza social del lenguaje que conforma la prioridad de la función comunicativa como base del optimismo epistemológico de Aristóteles.

(2) Al estatuto concedido a los signos lingüísticos como simples vehículos de expresión que simbolizan, en virtud del acuerdo entre los usuarios, las representaciones mentales que la facultad de la *phantasia* lleva a cabo a partir de la percepción sensorial. Las expresiones lingüísticas no son, por tanto, mecanismos semióticos que puedan ser interpretados en virtud de una técnica propia, no son instrumentos naturales de significación.

(3) A que el ámbito de la significación que interesa a Aristóteles es el de la significación apofántica, el propio de los discursos que predican las categorías de lo que existe. Es dentro de ese dominio donde debe circunscribirse su identificación del significado lingüístico con la definición que expresa la esencia de las cosas referidas.

Ésos son, a nuestro parecer, los mimbres básicos sobre los que se podría reconstruir el esbozo de teoría semántica que Aristóteles no llegó a formular explícitamente. Hay, sin embargo, otros momentos de la obra aristotélica que queremos recoger ahora. No porque aporten nada nuevo a su enfoque sobre la significación lingüística, sino porque, suponiendo una aproximación a aspectos lingüísticos ajena a su perspectiva semántica, han tenido una considerable influencia en la lingüística occidental posterior y ayudan a plantear una de las principales líneas de argumentación de nuestro trabajo. Estos otros fragmentos del corpus de Aristóteles pertenecen al célebre capítulo 20 de su *Poética* y al libro III de *Retórica*.

Antes de recoger, y comentar brevemente esos textos, queremos incidir en su relevancia dentro de los propósitos de este trabajo. Uno de nuestros objetivos principales es llevar a cabo una recuperación historiográfica de algunos autores e

ideas fundamentales en los orígenes y en la forja de diversos modos de entender la capacidad significativa del signo lingüístico que han sido claves en la reflexión lingüística posterior e, incluso, actual. Esta reconstrucción historiográfica está principalmente encaminada a defender la tesis de que los modelos semióticos de la Antigüedad clásica giraban en torno a la capacidad predicativa del lenguaje. Las distintas aproximaciones a la potencialidad significativa del lenguaje de las que hemos venido hablando se centraban en las posibilidades de los signos lingüísticos para manifestar —desveladoramente— o para expresar las propiedades de las cosas significadas. Su ámbito de explicación era, por tanto, el componente léxico del lenguaje. El componente gramatical —entendido como los mecanismos de combinación de elementos de expresión lingüística para construir los enunciados— quedaba fuera del terreno de la reflexión semántica y, por tanto, era ajeno a cualquier propuesta acerca de los fundamentos de la significación.

En relación con este propósito último de nuestro trabajo, el capítulo 20 de la *Poética* de Aristóteles juega un papel determinante. Los elementos de los que se compone la expresión (*lexis*) que ahí presenta el filósofo no aportan nada a su reflexión semántica, pero constituyen un listado de partes constitutivas del enunciado que se convirtió en la base desde la que la tradición alejandrina posterior inventarió las clases de palabras sobre las que descansa toda la gramática occidental posterior.

En *Poética* Aristóteles lleva a cabo el estudio de la técnica del arte literario[68] y con ese fin introduce en el capítulo 6 las partes constitutivas de la tragedia, los elementos que han de tomarse en consideración en la elaboración de este género. Uno de los elementos que intervienen en esa técnica poética es lo que llama *lexis* (λέξις), que se ha traducido habitualmente como expresión o elocución[69]. Al

[68] Cfr. “Precisamente porque la *Poética* de Aristóteles nos ofrece en forma de proposiciones lo que de *técnica* había encerrado en las obras poéticas, más o menos artísticas de la Grecia clásica” (García Bacca 2000: XXI).

[69] García Bacca en su traducción de la *Poética* prefiere utilizar un término más próximo al sentido que el término *lexis* tendría dentro de *Poética* (“dicción”, “recitado”) antes que decantarse

indicar qué entiende por *lexis* en este contexto Aristóteles dice que se trata de "lo que ellos [los actores] en sus palabras descubren al hablar, o de su modo de pensar sacan a luz en ellas" (1450a)[70]. Cuando en el capítulo 20 señala expresamente cuáles son los elementos de los que se compone la expresión recitada del actor en la tragedia, establece una enumeración que va de los más simples a los más complejos, intentando reconstruir el proceso combinatorio mediante el cual el actor consigue que su voz se convierta en expresión de sus ideas y modos de pensar.

> Estas son las partes de toda dicción: letras o elementos, sílabas, conjunción, articulación, nombre, verbo, caso y frase (*Poética* 1456b).

En ese recorrido por los elementos expresivos que intervienen en la técnica de la tragedia, con vistas a conseguir los efectos deseados en el auditorio, Aristóteles diferencia con claridad entre elementos significativos y no significativos. Las letras o elementos, las sílabas, la conjunción y la articulación (o artículo) son caracterizados como no significativos, mientras que las otras partes que constituyen la expresión, y que ya habían aparecido en *De Interpretatione* —nombre, verbo, caso y frase o enunciado—, comparten el rasgo de ser elementos significativos[71]. El hecho de que únicamente sean caracterizados

---

por traducirlo como "expresión", según el sentido que el término adquiriría en la tradición inmediatamente posterior.

[70] Reitera un poco más adelante: "Lo cuarto, entre las partes de decir, es la dicción o léxico que, según lo dicho ya, no es sino interpretación de ideas mediante palabras" (1450b).

[71] Cfr. "Letra o ELEMENTO [*stoicheion*] de dicción es un sonido indivisible, mas no cualquier sonido sino aquel precisamente que, por su naturaleza misma, nació para engendrar un sonido compuesto, porque las bestias emiten también sonidos indivisibles, y, con todo, a ninguno de ellos se llama elemento de dicción o letra. […] SÍLABA [*syllaba*] es sonido sin significado, compuesto de un elemento sin sonido y de otro que le tenga […] CONJUNCIÓN [*syndesmos*] es sonido sin significado que no impide ni hace que se forme, mediante muchos sonidos, una expresión significativa [en los extremos y en el medio], que no está bien colocada suelta al comienzo de una frase […], o bien es sonido sin significación, *capaz con todo de formar con otros sonidos significantes una expresión significativa*. ARTICULACIÓN [*arthron*] es sonido sin significado que indica el comienzo o el final de una frase […], o bien sonido sin significado, *capaz con todo de formar con otros sonidos significantes una expresión significativa*, cuya natural colocación es en los extremos o en el medio. NOMBRE [*onoma*] es sonido compuesto, con significado y sin tiempo, *de cuyas partes ninguna de por sí sola significa algo* […] . VERBO [*rhema*] es sonido compuesto, con significado y con tiempo, *de cuyas partes ninguna de por sí sola significa algo, lo mismo que en los nombres* […]. CASO [*ptosis*] lo es de un nombre o de un

como poseedores de significado los elementos constitutivos de la expresión que ya había recogido en su tratado lógico *De Int*. pone en evidencia su identificación entre capacidad significativa y potencialidad para referir la realidad: el significado se circunscribe al componente léxico de las lenguas. Como dice Formigari, en relación con este capítulo de *Poética*:

> We may conclude that the only parts of speech that carry signification are those that refer back to an ontological content and produce a mental image of it. […] In short, signification is always defined by means of an extra-linguistic operation, the reference of the symbol to the symbolized (Formigari 2004: 22-23).

La descripción de las letras y de las sílabas como elementos no significativos no resulta chocante con ningún modo de concebir la capacidad significativa, por amplia que sea. Más llamativa es su determinación del carácter no significativo de la conjunción y el artículo. Hay acuerdo entre los exégetas de la obra de Aristóteles en que los fragmentos dedicados al *syndesmos* y al *arthron* nos han llegado corrompidos, lo que dificulta la comprensión cabal de a qué tipos de elementos expresivos estaría aludiendo[72]. Pero, tal y como nos ha llegado la transmisión textual, puede comprobarse que en la caracterización de estos dos tipos de elementos, junto a su presentación como no significativos, aparece el reconocimiento de que en los dos casos estamos ante constituyentes que son "capac(es) con todo de formar con otros sonidos significantes una expresión significativa". Se trata de clases de palabras consignificativas, como se generalizaría en la tradición medieval. Aristóteles asume que participan de la

---

verbo, indicando unas veces la relación 'de' o 'a', o parecidas, y otras los aspectos de singular o plural —como hombres u hombre—, o bien la expresión del actor, por ejemplo: pregunta, orden; porque '¿anduvo?' o '¡anda!' son casos de verbo de tales especies. FRASE [*logos*] es sonido significativo compuesto de cuyas partes algunas significan algo de por sí solas" (Poética 20, 1456b 20-1457a 25; curs. mía).

[72] Los problemas en la transmisión textual de los capítulos XX-XXII de *Poética* y las discusiones acerca de su auténtica autoría han sido objeto de controversia académica. En Swiggers & Wouters (2002) se defiende oportunamente que tales debates non deben oscurecer lo que en *Poética* se nos ofrece de reflejo sistematizador de los primeros pasos hacia el análisis gramatical en nuestra tradición cultural. Swiggers & Wouters (2002) concluyen que el tratamiento acerca de las unidades básicas de la lengua tiene sentido y cumple una función dentro del estudio de la *lexis* en *Poética*; y que en la clasificación de las partes de la dicción que ahí se nos ofrece subyacen criterios sistemáticos para tal delimitación.

capacidad significativa de la expresión lingüística, pero, dada su visión acerca de lo propio de los significados —la carga referencial—, quedan excluidos del conjunto de expresiones con significado. Eso no implica que carezcan de importancia con vistas al logro de una comunicación eficaz en la transmisión de significados, como se ilustra perfectamente, a propósito de las conjunciones, en su libro III de *Retórica*.

El libro III de *Retórica* está dedicado al estudio de la expresión con vistas a esclarecer felizmente la técnica de la persuasión. La expresión es una de las tres materias relevantes en relación con el discurso de la oratoria y su importancia se justifica "dado que no basta con saber lo que hay que decir, sino que también es necesario decirlo como se debe" (*Retórica* III 1403b 15). A la hora de precisar las características que debe tener la expresión, alude a la claridad y a la adecuación[73] como rasgos que conducen a que "el principio de la expresión es hablar correctamente" (1407a 20). Dispuesto a sintetizar en dónde residen los cinco requisitos básicos del hablar correcto sostiene que "En primer lugar, en las conjunciones; o sea, en que se pongan como por su naturaleza les corresponde ir, delante y detrás unas de otras. […] Por otra parte, deben corresponderse mutuamente mientras se tiene memoria de ellas y no situarlas muy alejadas" (1407a 22-25).

Las conjunciones —con su función conectora coordinativa y correlativa (cfr. *Retórica* III cap. 9)— son entendidas por Aristóteles como elementos cruciales en la construcción correcta de una expresión que sea capaz de significar adecuadamente y con claridad un pensamiento, pero por sí mismas no significan nada, porque no remiten a ninguna categoría ontológica.

> J'ai essayé de montrer combien la signification aristotélicienne demeurait tributaire de la distribution catégoriale —signifier quelque chose équivalait à signifier l'une des catégories. La conjonction comme l'articulation, qui sont toutes deux

[73] "Si un discurso no hace patente algo, no cumplirá su función. Ni <debe ser> vulgar ni más pretenciosa de lo debido, sino la adecuada" (*ibid*.: 1404b 2-5).

> irréductibles à une des acceptions catégoriales, ne peuvent alors être considérées comme signifiantes (Ildefonse 1997: 109).

La vinculación del significado con la función denotativa del lenguaje se pone también de manifiesto en su modo de entender la *ptosis* (inflexión, caso), que explica su inclusión entre las partes significativas de la elocución. A Aristóteles se le suele atribuir el primer uso, que conozcamos, del término *ptosis* para aludir a las variantes morfológicas de un mismo lexema, sea éste nombre o verbo. La *ptosis* aristotélica —a través del desarrollo que le dieron los estoicos— está en la base de los inicios de caracterización morfológica de las palabras que aparece en las *tekhnai grammatikai* alejandrinas. La toma en consideración de la inflexión (*ptosis*) es un elemento decisivo en la configuración de las primeras descripciones gramaticales y, por tanto, su inclusión por parte de Aristóteles entre los elementos significativos podría poner en cuestión la defensa que hacemos de que su aproximación al significado es estrictamente léxica.

Desde la perspectiva actual de la lingüística, la flexión está vinculada a los mecanismos con proyección sintáctica dentro de los procesos de formación de palabras. De hecho, la relevancia de la flexión para la inserción y construcción gramatical de la palabra —antes que para la modificación de su base léxica— es uno de los criterios a los que se recurre de forma generalizada en la morfología moderna para diferenciarla de otros procedimientos como la derivación[74]. En la gramática actual la flexión es el componente gramatical cuya funcionalidad está más alejada de la capacidad predicativa del lenguaje. Pero no sucede lo mismo en la caracterización aristotélica de *ptosis*. En realidad, creemos que la inadecuada comprensión del limitadísimo papel y alcance que Aristóteles le atribuía está en la base de la proyección del modelo de signo léxico al ámbito gramatical.

[74] Cfr., por ejemplo, Anderson (1985), Scalise (1988), Plank (1994), González Pereira & Albertuz Carneiro (2000).

La inclusión de *ptosis* en *Poética* como una de las partes de la dicción expresiva que es significativa remite a su introducción en *De Int*. como elemento constitutivo de la proposición que se diferencia del nombre y del verbo.

> En cuanto a *de Filón* o *para Filón* y todas las <expresiones> por el estilo, no son nombres sino inflexiones del nombre. Su definición consta de las mismas <notas> que las otras <expresiones>, salvo que, unidas a *es* o *era* o *será* , no dicen verdad o falsedad —el nombre, en cambio, siempre (*De Interpretatione* 16a 32- 16b 3).

Para Aristóteles —como defenderán sus seguidores peripatéticos en contraposición con la postura de los estoicos— el nombre y el verbo se corresponden únicamente con lo que la tradición posterior caracterizará como nombre en caso nominativo y verbo en presente de indicativo, que son para él las únicas formas propias de nombre y verbo, porque en ellas no hay caso, no hay flexión. Nombre y verbo son concebidos como los elementos constitutivos básicos de la proposición, que es analizada como una estructura atributiva: *A* es *B*.

> Pues no hay ninguna diferencia entre decir que <el> hombre camina o decir que <el> hombre es uno que camina" (*De Int*. 21b 9-10).

Para Aristóteles en la proposición subyacería una estructura como la siguiente:

'*onoma*$_1$ (que significa una sustancia) + *rhema*';

siendo el *rhema* un elemento que consignifica tiempo y que significa:

'*einai* (cópula) + *onoma*$_2$ (que significa el atributo de la sustancia)' [75].

Aquellos otros elementos con capacidad predicativo-referencial que no desempeñan alguno de estos papeles en la proposición —las otras formas morfológicas del lexema— no son propiamente ni nombre ni verbo, sino otra cosa: variaciones, flexiones, caídas (*ptoseis*) de ellos.

Así entendida la flexión, no puede extrañar que se incluya entre los constituyentes significativos y ello no interfiere, en absoluto, en su concepción de la significación como una capacidad referencial. Lo que él entiende por *ptosis*

[75] Sobre la estructura atributiva de los enunciados predicativos según Aristóteles, cfr., por ejemplo, Householder (1995b) e Itkonen (1991: 178-179).

recoge todos aquellas formas de variación expresiva que nosotros consideraríamos también nombres y verbos, pero que para Aristóteles no merecen tal catalogación al no cumplir el requisito de poder conformar mediante su combinación una proposición, *i.e*. una expresión predicativa sobre la realidad de la que se pueda decir que es verdadera o falsa.

Cuando Aristóteles habla de *ptosis* no se está refiriendo a lo que hoy en día llamaríamos morfemas gramaticales, elementos formativos de las palabras, sino a tipos de palabras que no entran en la caracterización de nombres o verbos por su incapacidad para constituir una proposición, una expresión asertiva. Esas otras "clases de nombres o verbos" —que a veces expresan una relación, otras el singular o plural y otras una modalidad de enunciación[76]— son, lógicamente, elementos significativos dentro de su modelo semántico, que liga la significación a la capacidad para predicar categorías ontológicas, pero no son nombres ni verbos. Cuando la tradición gramatical alejandrina posterior recogió y desarrolló el concepto de *ptosis* lo utilizó para dar cuenta de aquellos elementos de variación, propios de cada clase de palabras, que reflejaban atributos categoriales: el caso significaría aspectos relacionados con la categoría de 'relación', el número significaría la categoría de 'cantidad', etc. Pero el concepto alejandrino de "accidente", derivado de la *ptosis* de Aristóteles, ya no remite a clases de expresiones predicativas distintas de las que conforman la proposición sino a variaciones morfológicas de las mismas, a elementos constitutivos de las palabras, a morfemas. Basta con leer un breve fragmento de la más célebre de las primeras gramáticas alejandrinas, la atribuida a Dionisio de Tracia:

> El nombre es la parte declinable de la oración que significa un objeto o una acción. […] Los accidentes del nombre son cinco: géneros, especies, formas, números, casos (Dionisio de Tracia, *Gramática* [*Tekhne grammatike*], cap. 12, p. 51).

El germen que conducirá a extrapolar el modelo de significación lógico-categorial al ámbito de los mecanismos gramaticales de construcción expresiva ya

[76] Cfr. *supra* n. 71.

está inoculado a raíz de la incomprensión del verdadero sentido por el que Aristóteles incluía la *ptosis* entre los elementos significativos. Aristóteles habla de *ptosis* para agrupar los elementos predicativos que, según su caracterización lógico-proposicional, no son nombres ni verbos. No la entiende como elemento constitutivo de ellos, como algo equiparable a los morfemas; si así fuera, no cabría que los caracterizara como significativos, ya que al hablar de nombre y verbo tanto en *Poética* como en *De Int*. señala con claridad que:

> Nombre, pues, es un sonido significativo por convención sin <indicar> tiempo, y *ninguna de cuyas partes es significativa por separado* [….] Verbo es lo que cosignifica tiempo, y *ninguna de sus partes tiene significado separadamente* (*De Int*. 16a 19-20, 16b 6-7; curs. mía)

El significado tiene para Aristóteles un interés restringido a la capacidad del lenguaje para referir la realidad y, desde esa perspectiva, los mecanismos expresivos de los que la técnica idiomática se vale para construir gramaticalmente un enunciado no tenían cabida como elementos capaces de significar. Compartimos con Ildefonse la idea de que en la obra de Aristóteles "le choix d'une analyse catégoriale se fait au détriment d'une analyse grammaticale possible, qu'elle empêche corrélativement de se constituer" (Ildefonse 1997: 82)[77]. Esta ausencia de un propósito de análisis gramatical entronca también con su desconfianza hacia la expresión de los signos del lenguaje como instrumento con capacidad propia de significación[78]. Para Aristóteles la expresión lingüística no es propiamente signo sino símbolo que expresa un significado que reside en la realidad y en la representación que la mente hace de sus categorías.

---

[77] Cfr., como ejemplo que ilustra su argumentación: "De même l'analyse catégoriale, qui permet de lever les réfutations qui tiennent à la forme de l'expression, bloque par exemple toute possibilité de reconnaître l'adverbe comme une des parties de l'expression, en l'interprétant immédiatement sous la catégorie de la relation" (*ibid*.: 82).

[78] Cfr. "Tout d'abord en effet le projet apophantique surimpose l'analyse catégoriale au champ d'une expression qui ne saurait par elle-même inspirer que méfiance" (Ildefonse 1997: 117).

3.3. LAS BASES PARA UNA TEORÍA SEMÁNTICA EN ARISTÓTELES

Para comprender adecuadamente lo que la propia obra de Aristóteles aporta a la reflexión sobre la capacidad significativa del lenguaje dentro de su tiempo, dejando a un lado la doctrina posterior del aristotelismo, creemos que es imprescindible perfilar los límites de su interés por el tema y colocarlo dentro de esa orientación aplicada de la que ya hemos hablado.

Un primer aspecto crucial para esta correcta delimitación es incidir en que Aristóteles separa su acercamiento a las expresiones lingüísticas de su reflexión estrictamente semiótica. La caracterización en *De Int*. de la expresión lingüística como *symbolon*, en vez de como *semeion*, tiene un alcance que va más allá de la mera especialización terminológica. Para Aristóteles las palabras no son signos en un sentido estricto.

Como ha señalado Manetti (1987: 70-71), una de las aportaciones importantes de Aristóteles a la historia de la reflexión semiótica es su contribución a la normalización y fijación del vocabulario utilizado en la ciencia sobre el signo. Esta aportación —más en el plano teórico que en el uso práctico del propio Aristóteles— pasa por el empleo de un término específico (*symbolon*) para caracterizar las expresiones lingüísticas, por la definición de signo (*semeion*) en relación con su función para alcanzar un modo de conocimiento, y, sobre todo, por la distinción de varios tipos de signo, según el grado de necesidad o probabilidad de la información que puedan proporcionar.

En *Analíticos Primeros* —la obra de Aristóteles más relevante acerca de los mecanismos básicos de su teoría lógica— se encuentra la definición más precisa de signo (*semeion*) y de su papel en los entimemas, en los razonamientos basados en la consideración de indicios.

> El razonamiento probable [*enthymema*] es un razonamiento a partir de verosimilitudes o signos [*semeia*]: aunque lo verosímil y el signo no son lo mismo, sino que lo verosímil es una proposición plausible […]. El signo, en cambio, quiere ser una proposición demostrativa, necesaria o plausible: en efecto, si al existir <algo>, existe una cosa o, al producirse <algo>, antes o después se ha producido la

> cosa, aquello es signo de que se ha producido o de que existe <dicha cosa> (*Analíticos Primeros* II 70a 3-10).

Entre los ejemplos con que ilustra el conocimiento a partir de signos, el más célebre es aquél en el que ejemplifica el carácter necesario de algunas demostraciones semióticas comentando que si una mujer tiene leche en sus pechos, ese hecho es un signo del que se puede inferir de forma necesaria [prueba] que esa mujer ha dado a luz (cfr. *Analíticos Primeros* II 70a 11-15). Lo que nos interesa resaltar es que Aristóteles caracteriza el signo no como un tipo específico de elemento con unas características propias sino como todo aquello que puede intervenir en un proceso semiótico, *i. e.*, que permite inferir algo distinto en virtud de una técnica. La concepción de lo sígnico por parte de Aristóteles no se aleja, por consiguiente, de lo que en los siglos previos se había configurado a raíz de la medicina hipocrática con el avance hacia una *inferencia causal* desde la *inferencia analógica* dominante en las prácticas adivinatorias (cfr. *supra* § 1.1.3.).

Lo que aporta Aristóteles es su proyección al ámbito del conocimiento general, enjuiciando su validez y su uso concreto en el discurso persuasivo (cfr. *Retórica* I 1357b 1-25)[79], para lo que establece un análisis de los distintos procedimientos de inferencia semiótica que conlleva la distinción de tipos de silogismos y de su diferente grado de capacidad demostrativa: de lo plausible a lo necesario. En el uso como signo de aquello que nos rodea, en unos casos específicos tendrá el valor de prueba (*tekmerion*) que proporciona un

[79] "Y en cuanto a los signos [*semeia*], unos guardan una relación como la de lo individual a lo universal y, otros, como la de lo universal a lo particular. De los signos, los necesarios se denominan *argumento concluyente* [*tekmerion*] y los no necesarios carecen de denominación que nombre esta diferencia. Por su parte, llamo *necesarios* a aquellos signos a partir de los cuales se construye el silogismo. Y, por esta razón, el argumento concluyente es el que consta de signos de esta clase. […] Entre los signos, los que guardan una relación como de la de lo individual a lo universal son del tipo, por ejemplo, de cuando se afirma que es un signo de que los sabios son justos el que Sócrates era efectivamente sabio y justo. Esto es, desde luego, un signo, pero refutable, aunque fuera verdad lo que afirma (pues no es susceptible de un razonamiento por silogismo), mientras que si alguno dijese que es un signo de que alguien está enfermo el que tiene fiebre, o que una mujer ha dado a luz el que tiene leche, esa clase <de signos> sí es necesaria. Y éste es el único signo que constituye un argumento concluyente, pues sólo él, si es verdadero, es irrefutable" (*Retórica* I 1357b 1-17).

conocimiento universal y necesario, mientras que en las demás circunstancias sólo será signo (*semeion*) en un sentido general, ya que aquello que nos permita inferir tendrá un carácter particular o únicamente plausible. Para Aristóteles el que estemos ante un signo en sentido amplio (*semeion*) o ante una prueba (*tekmerion*) no obedece a las características de aquello que tomamos como premisa de la que se extrae información sino al procedimiento que se sigue en la técnica de interpretación. Los distintos modos y alcances del conocimiento semiótico responden al seguimiento de las reglas del razonamiento: la inferencia semiótica se coloca en la órbita de la lógica[80].

La noción de signo en Aristóteles responde pues a los procedimientos de la inferencia causal ($p \supset q$): un elemento presente que en virtud de una técnica de interpretación nos permite conocer algo ausente; *x* significa *y*, porque analizando e interpretando *x* podemos llegar a *y*. En este contexto, ¿cómo ha de interpretarse que en el fragmento inicial de *De Int*. Aristóteles diga primero que "lo que hay en el sonido son símbolos [*symbola*] de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido" y, poco después, "ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos [*semeia*] primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos"? Esta disparidad terminológica en unas pocas líneas ha sido objeto de valoraciones muy diversas, que van desde las que interpretan los dos términos como sinónimos hasta aquéllas que los entienden como específicos de dos tipos de signos diferentes o, incluso, como encaminados a excluir las expresiones lingüísticas del ámbito estricto de lo sígnico.

---

[80] Cfr. *Analíticos Primeros* II 70a 11-12, 70b 1-6, donde tras haber contrastado distintos entimemas (A *dar a luz*, B *tener leche*, C *mujer*; A *ser honrado*, B *los sabios*, C *Pítaco*; A *estar pálida*, B *dar a luz*, C *mujer*), según el carácter y la posición de las premisas que funcionan como signos (si *q*, entonces *p*), señala: "Ahora bien, el signo se toma de tres maneras, tantas como el medio en las figuras […] Entonces, o bien hay que dividir así el signo [*semeion*], y de esas <partes> tomar el <término> medio como prueba [*tekmerion*] (pues se dice que la prueba es lo que <nos> hace conocer y tal es sobre todo el <término> medio) o bien hay que llamar signo a los <argumentos> basados en los extremos, y prueba a los basados en el medio: pues el más plausible y verdadero es el <formado> mediante la primera figura". Cfr. Manetti (1987: § 5.3) para un análisis y reconstrucción de los mecanismos lógicos y de las distintas "figuras" a las que alude Aristóteles en su delimitación del *tekmerion* (prueba) frente a los otros signos.

La posición tradicional y hegemónica ha sido la de restar importancia a la distinción terminológica y entender y traducir los dos términos como equivalentes. Esta interpretación equiparadora, ya presente en el comentario de Ammonio, se consolida con la traducción y glosa de Boecio. Su traducción latina como *nota*, tanto de *semeion* como de *symbolon*, se convirtió en un factor determinante para que esta distinción perdiera toda relevancia en los principales comentarios elaborados a lo largo de los siglos, desde Tomás de Aquino hasta Steinthal. En realidad no será hasta la segunda mitad del XX cuando comience a reivindicarse la pertinencia de valorar adecuadamente la discrepancia terminológica original. Aunque la toma de conciencia de que los dos términos tenían significados muy distintos ya la podemos encontrar en la monografía clásica de Aubenque (1962: 105-107), lo cierto es que el trabajo que provocó el debate académico acerca de la habitual traducción como sinónimos ha sido, como ya hemos comentado, Kretzmann (1974).

No nos interesa ahora detenernos en intentar dilucidar si Aristóteles pretendía, con esa diferencia terminológica, distinguir dos tipos de signos o aislar las palabras del dominio de lo semiótico[81], sino preguntarnos por las repercusiones que esas dos posibilidades tienen a la hora de señalar las bases para reconstruir la teoría semántica que Aristóteles sólo insinuó. Descartada la opción tradicional de entenderlos como sinónimos, pues supone empobrecer innecesariamente su postura, el uso de los dos términos en unas pocas líneas ha de entenderse, con los matices que se quiera, en la línea de lo que apuntó Kretzmann. Las expresiones lingüísticas son símbolos (*symbola*) de las representaciones mentales de las cosas de acuerdo con el sentido que la palabra tenía entonces: como elementos que, en virtud de un acuerdo, permiten el reconocimiento, la identificación de algo. Ahora bien, los sonidos lingüísticos pueden ser también entendidos como signos (*semeia*) de esas representaciones mentales, en la acepción de inferencia causal, ya que la emisión de una cadena articulada de sonidos implica, en primera

[81] En Chiesa (1986) y en Whitaker (1996: § 1.3) puede encontrarse la valoración de algunas de las distintas formas como ese pasaje ha sido interpretado.

instancia, la existencia de un contenido mental que esa secuencia fónica está expresando, que está haciendo reconocible al funcionar como su símbolo según una convención.

A partir de esta interpretación, cabe pues compartir la perspectiva de Eco y de Manetti y considerar que mientras que el signo en Aristóteles remite a una función semiótica basada en la inferencia ($p \supset q$), las expresiones lingüísticas, al caracterizarlas como *symbola*, responden para Aristóteles a un mecanismo de interpretación diferente: el de la equivalencia ($p \cong q$). Esto lleva a estos autores a reivindicar que en Aristóteles, como era habitual en la Antigüedad, la reflexión semiótica se hace al margen del análisis del lenguaje humano. Las palabras no son propiamente signos tal y como éstos se entendían[82]. La otra opción es intentar caracterizar la diferencia terminológica como distinción entre dos tipos de elementos semióticos: o bien, uno de carácter natural (*semeion*) frente a otro fundado en el acuerdo (*symbolon*)[83]; o bien, entre un concepto amplio y genérico de signo (*semeion*) frente a uno más específico.

> Certes, 'signe' et 'symbole' ne sont pas absolument synonymes mais leur distinction n'est pas exactement celle qui oppose le symptôme naturel à la voix conventionnelle. En effet, les sons de la voix sont à la fois des signes et des symboles […]. Mais les symboles, voix significatives conventionnelles, sont aussi des signes. Comme le dit Weidemann, 'symbole' est un concept spécifique tandis que 'signe' est le concept générique qui comprend le premier. Chez Aristote, la notion de 'signe' est polysémique dans la mesure où «semeion» peut designer la

[82] La explicación del uso del témino *symbolon* por parte de Aristóteles como representativo de la postura usual en la Antigüedad, hasta Agustín de Hipona, de separar la reflexión sobre el lenguaje humano de la perspectiva estrictamente semiótica puede verse en Eco (1984: § 1.6), Manetti (1987: XII-XVI), Manetti (1996). *Vid*. "Por tanto los nombres (las palabras) no son signos, y los signos son algo distinto. […] Estas observaciones nos revelan en qué sentido Aristóteles no consideraba en absoluto que las palabras debían definirse como signos. Así, mientras que en la *Retórica* el signo siempre se entenderá como principio de inferencia, en todas las páginas que escribe sobre el lenguaje verbal, el término lingüístico (símbolo) se rige por el modelo de la equivalencia, y puede decirse incluso que es Aristóteles quien instaura el modelo de la equivalencia para los términos lingüísticos: el término es equivalente a su definición y es plenamente *convertible* con ella" (Eco 1984: 43).

[83] La consideración de *semeion* y *symbolon* como dos tipos de elementos semióticos, uno natural y otro artificial, argumentada en Kretzmann (1974), reaparece, con discrepancias menores de lo que los autores pretenden, en Chiesa (1986) y Whitaker (1996: 17-25).

> trace, le sceau ou l'empreinte, la marque distinctive, le trait physionomique, le corps céleste, l'indice et le symptôme médical (Chiesa 1986: 216)

La imprecisión terminológica sigue siendo frecuente en la obra de Aristóteles —como es esperable en los comienzos de una tradición de reflexión científica— y es cierto, por tanto, que el término *semeion* aparece aplicado a fenómenos muy diversos, en consonancia con lo que encontramos en todo este periodo (cfr. *supra* § 1.1.2 y § 2.2.2). Ahora bien, de forma generalizada, cuando Aristóteles habla de *semeion* lo hace para referirse a un elemento que entra en un proceso de interpretación semiótica, de inferencia[84]; y cuando habla de las expresiones lingüísticas como símbolos, aparte de en *De Int*., lo hace con ese mismo sentido de etiquetas identificadoras, marcas que permiten el reconocimiento[85]. Así las cosas, lo que nos parece relevante es plantearse qué requisitos exigiría y qué repercusiones tendría que los símbolos pudieran entenderse como un tipo de signo.

Si convenimos en que el signo en Aristóteles —como en todos los autores de la Antigüedad clásica— remite a un proceso de inferencia interpretativa, lo que se ha de dilucidar para adoptar una perspectiva como la de Chiesa (1986), frente a la de Eco o Manetti, es si en las expresiones lingüísticas, concebidas como símbolos por Aristóteles, es posible encontrar alguna técnica o principio causal que motive su capacidad significativa. Para que los nombres que utilizamos en lugar de los objetos, como sus símbolos, puedan tener cabida en el ámbito de los signos es necesario, dentro del pensamiento de la época, que el modo en que se combinan articuladamente los sonidos responda a algún criterio en el que

---

[84] Como el propio Chiesa (1986) reconoce: "la notion de signe possède un trait commun qui caractérise toutes ses acceptions. Ce trait ne concerne pas les objets qui sont susceptibles d'être utilisés ou reconnus en tant signes, mais le fonctionnement du signe en général, c'est-à-dire le processus sémiotique qui détermine tous les signes, qu'ils soient naturels ou conventionnels. Ce processus a lieu toutes les fois que quelque chose est inféré à partir de quelque chose d'autre" (*ibid*.: 216-217).

[85] Cfr. el pasaje de *Sobre Refut. Sof*. que ya hemos citado: "Como no es posible discutir trayendo a presencia los objetos mismos, sino que empleamos los nombres en lugar de los objetos, como unos símbolos [*symbola*], creemos que lo que ocurre con los nombres ocurre también con los objetos" (*Sobre Refut. Sof*. 165 a 6-9).

fundamentar el proceso semiótico de inferencia interpretativa. Estamos volviendo con ello a la cuestión que hemos colocado en el centro de nuestra lectura del *Crátilo* de Platón: ¿son las palabras instrumentos correctamente diseñados para significar?

A lo largo del capítulo anterior hemos intentando mostrar que la conclusión platónica era negar esa hipótesis. En las páginas dedicadas a Aristóteles hemos comentado una serie de pasajes de su obra que vendrían a confirmar la lección de su maestro. Si, como hemos venido señalando, Aristóteles niega que las palabras sean instrumentos significativos —ya que las concibe como vehículos de expresión de significados configurados en la mente a partir de las categorías ontológicas—, no cabe sino asumir que, al catalogar las expresiones lingüísticas como símbolos, está intentando desmarcar el lenguaje humano del territorio de la interpretación semiótica.

Ésta es la lección que nos parece dominante en los textos aristotélicos que conocemos y, por tanto, invita a que consideremos como primera línea de limitación, a la hora de interpretar la teoría semántica de Aristóteles, su exclusión del ámbito de los signos: las palabras no significan sino que expresan significados ya constituidos. Ahora bien, hay un fragmento aristotélico que podría apuntar en una dirección distinta. Me refiero al pasaje del capítulo de *Metafísica* en el que plantea la cuestión de la causa formal como fin y naturaleza de una entidad y donde, al intentar discriminar qué es la forma de un elemento, recurre al caso de la sílaba como uno de los ejemplos para su ilustración:

> Puesto que lo que es compuesto de algo de tal modo que el todo constituye una unidad, no como un montón, sino como una sílaba, y la sílaba no es, sin más, las letras —«b» y «a» no es lo mismo que «ba»—, y tampoco la carne es, sin más, fuego y tierra (cuando se produce su descomposición hay algo que no permanece, en el ejemplo, la carne y la sílaba, pero las letras permanecen, así como el fuego y la tierra); *la sílaba* es, ciertamente, algo, *no es sólo las letras*, la vocal y la consonante, *sino además algo distinto* […] Ahora bien, puesto que ese «algo distinto» ha de ser necesariamente o un elemento o algo compuesto de elementos, si es elemento, valdrá de nuevo el mismo razonamiento […] Si, por el contrario, es compuesto de

> elementos, evidentemente no constará de uno solo (si así fuera se identificaría con él), sino de varios, de modo que acerca de él repetiremos el mismo razonamiento que acerca de la carne o de la sílaba. Parecería, pues, que *se trata de algo, y que no es un elemento, y que es la causa de que esto sea* carne y esto sea *una sílaba*, y lo mismo en los demás elementos. Pues bien, *esto es la entidad de cada cosa (ya que esto es la causa primera de su ser*). Y puesto que algunas cosas no son entidades y, por su parte, las que son entidades están constituidas según la naturaleza y por la naturaleza, parecería que *la entidad es esta naturaleza que no es elemento, sino principio* (*Metafísica* VII 1041b 11-31)

En este importante fragmento del pensamiento aristotélico se expone su teoría de la causa formal como aquello que establece la naturaleza de una entidad y que no es un elemento sino un principio: lo que explica que la esencia de muchos elementos compuestos no pueda entenderse como la simple suma de sus componentes sino como "algo distinto", como algo más. Para aclarar lo que quiere decir, utiliza el caso de la sílaba como ejemplo de composición de elementos cuya naturaleza y funcionamiento no puede analizarse como la simple concatenación de una clase determinada de sonidos sino como una combinación que responde a una causa formal, a un principio que da el valor de sílaba a una secuencia fónica. Si acudimos a esta noción capital de causa formal —como principio que estructura y da sentido funcional a una combinación de elementos— y estiramos su recurso a la sílaba como ilustración de su relevancia, proyectándolo sobre todo el mecanismo de construcción de las expresiones lingüísticas, podríamos señalar en el pensamiento de Aristóteles el vislumbramiento de que en la constitución de los significantes lingüísticos hay una técnica (gramática) en la que se funda su capacidad significativa y, por tanto, cabría apuntar una argumentación que justifique la postura de atribuirle la consideración de las expresiones verbales, en cuanto que símbolos, como un tipo de signos.

Chiesa, en su monografía de 1991, dedica algunas de las páginas más sugerentes de su trabajo (*ibid*.: 238-252) a proponer una línea exegética como ésa.

> L'adoption simultanée des points de vue matériel et formel permet de dégager une première thèse philosophiquement importante: le sens est fonction de la forme qui

> organise les éléments; c'est-à-dire que *le sens est de l'ordre de la structure*. Plus précisément, le fait de la composition et de la structure constitue, après le réquisit de l'articulation de la voix, une autre condition nécessaire de la signification (Chiesa 1991: 243)

Chiesa (1991), sin embargo, no vincula esta senda interpretativa a su propuesta —de la que se había ocupado en 1986— de considerar los símbolos como una especie de signo[86], aunque sus implicaciones como vía de argumentación son claras; y, sorprendentemente, no acude al pasaje de *Metafísica* que acabamos de citar, sino que se limita a referir el capítulo 20 de *Poética* y aquellos pasajes —tanto de *Sobre el alma* como de *Investigación sobre los animales*— en los que, diferenciando el sonido lingüístico humano de la comunicación sonora animal, se alude a que las expresiones lingüísticas son fruto de la articulación de sonidos, no cualesquiera, sino de aquéllos que son potencialmente significativos[87].

Más allá de que pueda llevar a valoraciones historiográficas, quizás, un poco exageradas[88], la perspectiva de lectura que abre Chiesa es sumamente sugestiva, porque posibilita atribuir a Aristóteles conciencia de lo gramatical. Ese principio del orden de lo estructural, que daría forma a los sonidos de la lengua para convertirlos en significativos, habría que interpretarlo en términos lingüísticos como intuición de la gramática, de las reglas que codifican la técnica del hablar y

---

[86] La controversia acerca del modo de valorar la diferencia terminológica en el inicio de *De int*. y sus reservas a la lectura de Kretzmann (1974) ya no son objeto de especial interés en Chiesa 1991. Cfr. *ibid*.: 291.

[87] Aún es más llamativo que no cite este pasaje de *Metafísica*, dedicado a la causa formal, cuando sí refiere, de pasada, otro fragmento de *Metafísica* (*Met.* V 1014a 26-31), del capítulo dedicado a definir "elemento" [*stoicheion*], que aporta una base textual mucho más débil a esta idea de la existencia de un principio formal en la articulación de los sonidos que componen una expresión significativa.

[88] Cfr., por ejemplo: "l'idée selon laquelle le sens est, nécessairement, fonction de la synthèse d'éléments qui n'ont pas de sens est d'une portée révolutionnaire. Ainsi, par exemple, il n'est pas abusif d'attribuer à Aristote la découverte qui, aux yeux de Lévi-Strauss, définit la phonologie du Cercle de Prague […] Il en va tout autrement chez Aristote, le premier «structuraliste». Le tout est, d'une certaine manière, la structure formelle qui organise les éléments matériels […] Aristote utilise un critère qui est semblable au principe de pertinence de la phonologie et de la linguistique contemporaines" (Chiesa 1991: 244-245).

que permiten entender el lenguaje como un mecanismo semiótico no sólo en su capacidad referencial sino también en su funcionamiento como código idiomático.

Ahora bien, no creemos que haya suficiente apoyo textual para sostener que la teoría semántica de Aristóteles se sustenta en la propuesta de una técnica semiótica de carácter estructural basada en un principio que da forma significativa a la materia fónica; ni siquiera añadiendo el pasaje de *Metafísica* que hemos citado —el más revelador, por otra parte. Como ya hemos dicho, en nuestra opinión, la perspectiva dominante en el acercamiento de Aristóteles al lenguaje —centrada en su uso en, y para, la lógica—, más que abrir el camino al análisis gramatical, contribuyó a su bloqueo. Lo que sí que nos parece apropiado y oportuno es lamentar que la gramática posterior, guiada por el aristotelismo, haya proyectado sobre el análisis gramatical de las lenguas unas consideraciones sobre el significado de las palabras que en la obra de Aristóteles habían surgido ajenas y distanciadas de la perspectiva gramatical. Sin duda habría sido mucho más provechoso, y más acorde con los textos del Estagirita, que su autoridad hubiera servido para desarrollar esta otra idea intuida por él: lo que explica la capacidad significativa de los sonidos lingüísticos no radica en sus elementos, sino en causas formales, en principios que rigen lo que en la técnica combinatoria del hablar hay de código, de gramática.

En las páginas de Chiesa (1991) a las que estamos aludiendo, esta idea del principio que da forma a la articulación de la materia fónica se pone en relación con otra dicotomía básica en el pensamiento aristotélico (potencia / acto); lo que le lleva a una reivindicación que sí que podemos entroncar con nuestra lectura de Aristóteles:

> Il n'y a pas de sens sans structure articulée. Mais il n'y a pas non plus de sens sans âme, sans sujet parlant […] De la même manière, le mot devient effectivement significatif dans le cadre d'un processus dans lequel le sujet parlant l'utilise pour renvoyer à ce qu'il signifie. Les sons de la voix (matière), articulés dans une structure déterminée (forme) sont, pour ainsi dire, sémantiques «en puissance»; ils ne signifient effectivement, «en acte», que lorsqu'ils sont utilisés comme des

> symboles d'autres choses. C'est pourquoi, si l'ont veut vraiment parler de «sens» linguistique, il faudrait dire que les mots, pour Aristote, ont le «sens» qu'on leur donne dans une activité de signification et de symbolisation. *Le sens n'est pas une propriété intrinsèque des mots*, mais une propriété complexe qui concerne les structures phonétiques en tant qu'elles sont reliées à des termes complémentaires: *le sens es le produit du signifier* (Chiesa 1991: 247, 250; curs. mía).

Se trata de reivindicar que, frente a la tradición del aristotelismo, Aristóteles no identificaba el hablar con el uso asertivo del lenguaje, sino que era consciente de que el sujeto que habla puede buscar y hacer cosas distintas con sus palabras[89], lo que repercute en su carácter semiótico. Entramos, así, en un segundo nivel de delimitación esencial para entender las bases del pensamiento semántico de Aristóteles.

En la medida en que creemos que el discernimiento por parte de Aristóteles de una técnica semiótica específica del lenguaje no tiene un desarrollo textual suficiente, defendemos que su aproximación a la capacidad significativa de las palabras como símbolos las aleja del terreno de los signos propiamente dichos. Nuestros nombres no serían sino expresiones identificadoras de significados preexistentes y bien determinados: la definición como significado unitario. Pero, como ya hemos comentado, éste no es un modelo semántico que Aristóteles proyecte sobre toda la capacidad lingüística de los hombres. Forma parte de una orientación desde la que se analiza la potencialidad semántica del lenguaje con vistas a un propósito, a una aplicación: dotar de un vocabulario no equívoco a las ciencias, y, en primer lugar, a la primera de las ciencias, a la metafísica. Desde esa perspectiva, Aristóteles formula un modelo semántico —que podemos describir como basado en la correspondencia o equivalencia entre expresión y contenido—,

---

[89] Cfr. "Mais, chez Aristote, la fonction prédicative, qui est première et fondamentale, n'est pas la seule fonction linguistique possible. Le langage est un instrument polyvalent qui peut être utilisé de multiples façons. Non seulement pour dire quelque chose de quelque chose d'autre, pour affirmer ou pour nier, ainsi que pour inférer, raisonner, argumenter ou réfuter, en tant qu'aspects de la fonction prédicative. Mais aussi pour convaincre et persuader, pour produire sur les auditeurs des effets «pathétiques», pour exprimer des désirs et des sentiments, pour prier ou pour donner des ordres, etc. […] Embrassée du regard, la philosophie du langage d'Aristote apparaît comme une *philosophie plurielle du signifier*" (Chiesa 1991: 344-345).

pero estipula claramente —con una claridad que la tradición ha ignorado— que su validez se restringe a un ámbito muy limitado: a aquellas palabras que refieren entidades, es decir, a los usos lingüísticos que predican el ser de las cosas. Este ámbito ni siquiera se identifica con todo el hablar asertivo, porque en éste tiene cabida también la representación de cosas que no tienen esencia —y, por tanto, definición—, sino que se circunscribe al discurso lógico-científico que debe emplear el filósofo[90]. Como ha escrito Modrak, la teoría sobre la significación lingüística esquematizada en *De int*. es acorde a lo formulado en *Metafísica* y en los *Analíticos*: "it provides a semantics for an epistemically adequate language" (Modrak 2001: 2)[91].

La reflexión semántica de Aristóteles, tanto en *De int*. como en *Metafísica* o en *Sobre las refutaciones sofísticas*, no está encauzada hacia el análisis de la capacidad significativa y de los significados en todo el hablar humano sino que tiene un alcance más limitado. El maestro del Liceo asume que el lenguaje es la herramienta básica de la que dispone el filósofo para el análisis crítico de la realidad y, por tanto, dirige su mirada hacia el modo en que significan las palabras con el propósito de formular las bases de una teoría semántica que permita que la labor del filósofo no desvaríe hacia el equívoco y el engaño —como sucedería con los sofistas— y que sirva para que el progreso epistémico hacia el conocimiento de las esencias y principios primeros de la realidad sea una meta al alcance del

[90] En este aspecto creemos que la formulación de Baratin & Desbordes, por ejemplo, es más atinada y precisa que la de Eco. *Vid*. "Fue Aristóteles quien legó el principio de equivalencia (bicondicional) entre término y definición por género y especie, porque sólo trabajaba con términos categoremáticos destinados a insertarse en proposiciones asertivas" (Eco 1984: 52). "Cette classification des signifiés, et l'analyse de leurs relations, permettent le calcul des prédicats et la syllogistique, c'est-à-dire la vérification de la validité des énoncés scientifiques comme organisations spécifiques de signifiés. La théorie du syllogisme es alors évidemment le point d'aboutissement de cette réflexion sur l'énoncé scientifique, dans la mesure où le syllogisme est ce mode d'organisation des signifiés dont la validité est vérifiable indépendamment de toute condition d'énonciation" (Baratin & Desbordes 1981: 23).

[91] Cfr. "Aristotle's picture of language is spare and elegant; it is, in addition, designed to support a realist epistemology. If to know is to grasp what is the case, then if basic linguistic categories correspond to basic ontological categories, the apprehension of the latter will be expressible in a natural language. […] With meanings firmly anchored in the world, language can serve as the means for expressing truths" (Modrak 2001: 51).

hombre. La procura por eliminar, o atenuar, la homonimia del discurso filosófico responde a este objetivo de fundamentación epistémica que rige su propuesta semántica, pero Aristóteles asume que la homonimia es una característica habitual en el lenguaje ordinario y frente a ella no propone una regimentación lógica de todo discurso sino la voluntad de entenderse como principio pragmático que podrá garantizar la felicidad de todos los actos comunicativos, a pesar de la falta de correspondencia isomórfica generalizada entre palabras y cosas.

La orientación hacia la forja de una teoría semántica que posibilite un lenguaje epistémico adecuado, un lenguaje científico, entronca de hecho en el pensamiento aristotélico con el factor que hemos considerado como la verdadera raíz de su divergencia con Platón: el optimismo epistemológico. Este optimismo epistemológico, que lo distancia del *padre* Parménides y del maestro Platón, se funda a su vez en dos aspectos, que ya hemos tocado, cruciales para entender su reflexión lingüística: el "realismo" de su doctrina y su defensa de la naturaleza social del hombre.

En el capítulo anterior (cfr. § 2.1.2. n. 25) recogíamos una formulación del debate sobre el "realismo" de las diversas propuestas filosóficas que nos parece clara y atinada: "Esta es la cuestión del realismo: ¿hay una realidad independiente de nuestro lenguaje y de nuestro conocimiento, que nuestro lenguaje representa y que podemos al menos esperar conocer?" (García-Carpintero 1996: XXVIII). Si en relación con Platón expresábamos nuestra convicción de que, a pesar de la visión tradicional, su pensamiento discurre al margen de la controversia entre realismo y antirrealismo (cfr. *supra* § 2.4., pp. 190-192), en el caso de Aristóteles resulta obvio que su acercamiento a la significación lingüística sólo puede entenderse dentro de su proyecto para fundamentar una respuesta afirmativa a esa cuestión; lo que le convierte en fundador del realismo filosófico que configura de forma determinante la cultura occidental.

Con Aristóteles la realidad y sus principios dejan de confundirse con los procesos de nuestra mente y con los elementos de nuestra lengua. El proceso de

separación entre lenguaje, pensamiento y realidad —que, en los capítulos anteriores, veíamos cómo comenzaba a fraguarse con algunos presocráticos y cómo se alcanzaba ya con Platón— no es en la obra de Aristóteles una meta sino que es un punto de partida. Desde él, Aristóteles intenta mostrar cuáles son las categorías en las que está organizado lo que existe y cómo pueden ser aprehendidas por el hombre y expresadas mediante sus lenguas. El enorme abanico de cuestiones que fueron objeto de su reflexión puede decirse, de hecho, que tienen en ese itinerario el marco que encauza todos sus intereses. También dentro de él hay que situar su acercamiento a la capacidad semántica de las palabras. Aristóteles cree que la estructura ontológica puede ser conocida y que puede ser expresada y transmitida por los hombres. Para que esta certeza —definitoria del realismo de su filosofía— pueda alcanzarse es necesario fijar las condiciones para un uso especializado del hablar que posibilite esa nueva meta. El optimismo epistemológico que da impulso al proyecto de una doctrina realista diseña los ejes que dan sentido a las bases de su teoría semántica. El hombre puede valerse de su lenguaje para conocer y para compartir su conocimiento de la realidad. Para ello es preciso que procure usar las palabras como símbolos que permitan identificar de forma inequívoca (una expresión → un significado determinado = definición) aquellas imágenes psicológicas [*phantasmata*] de la realidad mediante las que nuestra mente representa el ser de las cosas a partir de lo percibido por los sentidos.

Esta seguridad de que el hombre puede compartir mediante el lenguaje su conocimiento de la realidad podría apoyarse únicamente en la defensa de la posibilidad de un uso ideal y privilegiado del lenguaje que dejara de lado y despreciara el lenguaje ordinario con su demás usos, ajenos al propósito epistémico. Esa actitud, que veíamos aparecer en escena con Parménides, ha estado rigiendo durante siglos la filosofía del lenguaje y la semántica occidentales, ocupadas en la regimentación lógica y en el análisis de las condiciones de verdad de los enunciados lingüísticos como únicas vías legítimas de aproximación al lenguaje. Y no sólo eso, sino que esa corriente dominante ha hecho de Aristóteles

su pilar originario de autoridad. No creemos que esto sea correcto. El optimismo epistemológico de Aristóteles no descansa sólo en el realismo filosófico que su acercamiento al logos apofántico propicia. Tiene unas raíces más profundas. Emana de la confianza en el ser humano que se trasluce en la afirmación con la que da inicio a su *Metafísica*: "Todos los hombres por naturaleza desean saber" y se deriva de su proposición de que el hombre es un ser social por naturaleza. Esa naturaleza, que no hace nada en vano[92], ha dotado al hombre de un vehículo de expresión que le permite compartir sus conocimientos, porque sólo desde la comunión de lo individual es posible la vida organizada en la ciudad que es propia del hombre.

Aristóteles no restringe su optimismo epistemológico al terreno del lenguaje científico como única justificación de su realismo. No considera que los demás usos del lenguaje, que él mismo reconoce, sólo puedan conducir al error o al engaño. Si así fuera, su optimismo epistemológico sería, realmente, de corto alcance, porque hemos visto cómo Aristóteles limita expresamente la validez del modelo semántico de correspondencia a las palabras que expresan una esencia: algo que sólo se da en aquellas cosas que son especies de un género.

No; la influencia de Parménides no alcanza estos lares. Su confianza en nuestra posibilidad de entendernos —incluso cuando las expresiones lingüísticas que usamos son equívocas por su homonimia— se alimenta de su certeza de que la voluntad propia del hombre de vivir con los otros de un modo organizado en la ciudad sólo puede cumplirse si el conocimiento subjetivo y mudable es compartido. Para ello es necesario que se establezca un acuerdo acerca de los conceptos y valores que rigen la vida en sociedad, y acerca del significado que expresan las palabras y sus condiciones de uso.

---

[92] Cfr. "La Naturaleza nada hace en vano. Todos los seres naturales, desde luego, o son seres ordenados a un fin o son acontecimientos vinculados a seres ordenados a un fin" (Aristóteles, *Sobre el alma* III 434a 31-33).

El lenguaje —tanto los elementos que componen su expresión, como esa intuida técnica gramatical, causa formal, que proporciona sentido a su combinación, y los significados que expresan— se da en el hombre porque forma parte de su naturaleza social y, por ello, la causa final que explica su existencia y modo de manifestarse es la de servir al propósito comunicativo. El lenguaje no puede tener en el engaño el fin propio que justifique su carácter consustancial a la naturaleza del hombre deseoso de saber y de vivir con otros. El engaño es concebido por Aristóteles como fruto de un uso intencionadamente desviado de las potencialidades del hablar: "*la sofística no reside en la facultad, sino en la intención*" (*Retórica* I 1355b 18; curs. mía)[93].

Su optimismo epistemológico se nutre de su convencimiento de la idoneidad de las palabras para la comunicación, para el entendimiento mutuo. Esa idoneidad no puede confundirse con la pretensión del personaje Crátilo de que los nombres sean instrumentos reveladores de la naturaleza de las cosas. La palabra no es para Aristóteles instrumento naturalmente diseñado [*organon*] para significar la realidad. En puridad, ni siquiera es signo, porque de su análisis no se infiere ningún significado. Su fe en el lenguaje como facultad válida para la comunicación no surge de ningún tipo de reflexión relacionada con la cuestión de la *orthotes onomaton* que había ocupado a Platón y a los filósofos anteriores. Esa controversia Aristóteles la da por zanjada al asumir la "tesis negativa" de Platón, que él explicita y aclara afirmando que "por convención quiere decir que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en símbolo" (*De int*. 16a 27-28).

Esta asunción de la idoneidad del lenguaje, que actúa como eje de su optimismo epistemológico, Aristóteles la alcanza por dos vías distintas, que no son igualmente transitadas a lo largo de su obra, pero que, creemos, nacen y

[93] Cfr. "Así que, <cuando> los oradores engañan en lo que dicen o sobre lo que dan consejo, <ello es> por todas estas causas o por alguna de ellas; porque, o bien por insensatez no tienen una recta opinión, o bien, opinando rectamente, callan por malicia su parecer, o bien son sensatos y honrados, pero no benevolentes, por lo cual, aun conociendo lo que es mejor, sucede que no lo aconsejan" (*Retórica* II 1378a 9-14).

confluyen en la misma propuesta de la naturaleza social del hombre como marco explicativo del lenguaje.

La primera vía de argumentación de la fiabilidad del lenguaje discurre por las sendas que se dirigen hacia el lenguaje de la ciencia. De ella se ocupa en la mayoría de las ocasiones en que explícitamente reflexiona sobre la capacidad semántica de las palabras. En este terreno las palabras no serán obstáculos para compartir el conocimiento del verdadero ser de las cosas si funcionan como símbolos que se corresponden y que identifican la esencia de aquello a lo que nos referimos cuando las empleamos. Esta confianza en el uso filosófico del lenguaje no descansa, en última instancia, en una serie de peculiaridades semióticas de los términos usados, que son las mismas palabras de la lengua cotidiana, sino en unas condiciones que han de regular este uso especializado y que se justifican, en último término, en dar cumplimiento a la voluntad de entenderse. Los enunciados lingüísticos que expresan las categorías del ser podrán cumplir su propósito comunicativo en tanto que en ellos se elimine, o restrinja, la homonimia, evitando así cualquier riesgo de que el lenguaje pueda atentar contra el principio primero de su ontología: el principio de no contradicción. Con esta intención de adecuarse a la finalidad de compartir el conocimiento verdadero, las palabras han de tener un significado unitario y bien determinado, siempre que esto sea posible. Aristóteles demarca los límites de esta posibilidad a las expresiones lingüísticas que refieren cosas que tienen esencia.

Respecto del resto de los enunciados lingüísticos, Aristóteles apenas si formula ningún análisis semántico explícito, a pesar de que representan la inmensa mayoría de nuestras emisiones. Esto es así porque en su obra no encontramos la voluntad de perfilar una teoría semántica general sobre el lenguaje. Sus diversas aproximaciones a la capacidad significativa responden a distintos enfoques de carácter práctico. Dentro de esta orientación, más aplicada que estrictamente teórica, predomina la reflexión acerca de los problemas que surgen de la voluntad de adecuar el lenguaje para su uso en enunciados que permitan un análisis lógico de los mecanismos de la razón y un reflejo de las

categorías ontológicas. En esta primera vía de reflexión para dar fundamento a su optimismo epistemológico, a la que dedica casi todos sus esfuerzos de análisis semántico, Aristóteles plantea, como clave para la solución de las dificultades surgidas de ese propósito, la búsqueda de una relación de equivalencia como modelo de función semiótica entre la expresión lingüística y su significado: "definición será la noción de la cual es signo la palabra" (*Metafísica* IV 1012a 24). Pero este modelo de función semántica de los símbolos lingüísticos no se extrapola ni a todas las expresiones que utilizamos en la función aseverativa del lenguaje ni a las demás modalidades de enunciado. Su proyección se limita a las cosas que sean especies de un género.

Dado que en las otras condiciones de uso del lenguaje no se da la existencia de una esencia enunciable en una definición que funcione como significado que se corresponde biunívocamente con su expresión, el modelo semiótico de equivalencia no es aplicable a la interpretación de todos los enunciados lingüísticos. Sin embargo, esto no implica que Aristóteles confine las bases de su realismo filosófico al ámbito exclusivo de las proposiciones que predican sobre el ser.

La segunda vía de reflexión que posibilita la expansión de los horizontes de su optimismo epistemológico apenas tiene un desarrollo específico como argumentación semántica, porque es ajena a la perspectiva lógico-categorial desde la que se orienta su análisis de la significación lingüística; pero discurre pareja a su defensa de la naturaleza social del hombre como dimensión que dota de sentido a la existencia del lenguaje. Cuando las palabras no funcionan como signos de una definición, sino que tienen más de un significado, no estamos condenados a la incomprensión favorecedora del engaño. La equivocidad habitual en el lenguaje no conlleva la condena al solipsismo lingüístico y al relativismo subjetivo. Para que esto sea así, para que el lenguaje ordinario no tenga que identificarse necesariamente con una fuente de error, lo que es preciso es que se cumpla la voluntad de entendimiento mutuo que justifica la existencia del lenguaje en el hombre. Si una palabra puede tener varios significados, "ha de aclararse a cuál de

ellos se refiere" (*Met*. XI 1062a 16), "dado que no basta con saber lo que hay que decir, sino que también es necesario decirlo como se debe" (*Retórica* III 1403b 15) y "si un discurso no hace patente algo, no cumplirá su función" (*Retórica* III 1404b 3).

Esta actitud aclaratoria, que busca la felicidad del acto comunicativo, ha de manifestarse en la praxis lingüística concreta en la voluntad de los interlocutores de adecuar el significado que asocian a una determinada expresión con las expectativas de inferencia interpretativa propias y habituales en esa situación de discurso particular: "el éxito de las lecciones depende de los hábitos del auditorio. Exigimos, desde luego, que las cosas se digan como estamos habituados" (*Met*. II 994b 31- 995a 1).

Aristóteles es reivindicado con frecuencia como origen y autoridad de las teorías semánticas que centran su interés en la función representacional del lenguaje y de aquéllas que, dentro de esa función, concentran su atención en el análisis formal de los componentes atómicos del significado, que es concebido como unitario y definido; todo ello con vistas, generalmente, a establecer las condiciones de verdad de los enunciados lingüísticos. El predominio de esta perspectiva analítica ha conducido durante siglos a una bifurcación de las vías de estudio de la capacidad significativa del lenguaje que ha privilegiado el enfoque semántico, entendido como análisis componencial de la significación aseverativa, y ha despreciado el interés de acercarse a las demás funciones del discurso. Más allá de lo inapropiado de todas las actitudes de desprecio hacia cualquier enfoque epistemológico diferente, lo peor de ese bifurcamiento ha sido su repercusión en el tratamiento de los ámbitos de la semántica y de la pragmática (retórica) como dominios sin ningún punto de intersección.

Aristóteles puede ser reivindicado con justicia como iniciador de esa aproximación al estudio semántico que preconiza una relación de correspondencia mutua entre expresión y contenido y que posibilita su análisis formal; pero siempre y cuando se asuma y se señale con claridad que ese modelo de función

semántica tenía para él un ámbito de aplicación válida bien delimitado. Sin embargo, no nos parece igualmente adecuado derivar del pensamiento de Aristóteles la responsabilidad inicial en la bifurcación posterior de los caminos de la semántica y de la retórica-pragmática. En la reflexión sobre el lenguaje de Aristóteles hay un aspecto que da sentido unitario a todas sus aproximaciones a la capacidad significativa de las palabras: el predominio de la intención comunicativa de los interlocutores como factor de racionalidad que debe regir el proceso de inferencia interpretativa tanto en el lenguaje apofántico como en el hablar cotidiano.

3.4. ARISTÓTELES Y EL ARISTOTELISMO

Comenzábamos este capítulo señalando la conveniencia de diferenciar entre las lecciones acerca de los signos lingüísticos que se pueden derivar de la lectura directa de los textos de Aristóteles y la doctrina del aristotelismo que, sobre todo a partir de Boecio, se ha extendido a lo largo de los siglos. Queremos concluirlo volviendo a esta cuestión. Para ello puede ser ilustrativo centrar nuestra atención en el tema que acabamos de plantear: la bifurcación de caminos entre semántica y pragmática.

El aristotelismo atribuye a Aristóteles la doctrina de un isomorfismo general entre realidad, pensamiento y lenguaje, en la que se inscribiría su defensa de un vínculo semiótico entre expresión y contenido basado en la equivalencia o correspondencia biunívoca. Esta interpretación no sólo ha sido dominante en la edad media sino que su influencia llega hasta nuestros días[94]. Las referencias que hemos hecho a trabajos —por lo demás, interesantísimos— como Eco (1984), Manetti (1987), Keller (1998) o Beuchot (2004) pueden servir como prueba de ello. Ahora queremos aludir a otro autor, del máximo interés, como es Apel.

El filósofo alemán —en su proyecto de transformar la filosofía trascendental de Kant, adecuándola a la reflexión pragmático-lingüística, mediante su propuesta

[94] “Particular features of this conception were questioned more than once, but in its kernel it was not overcome” (Apel 1976: 38).

de una "pragmática trascendental"[95]— aborda las distintas posturas hegemónicas a lo largo de los siglos en relación con las bases y el papel de la significación lingüística. En Apel (1976) se ofrece una ajustada revisión panorámica de los principales hitos al respecto, de la que nos interesa ahora su valoración de la influencia de la doctrina de Aristóteles.

Apel recuerda que con Aristóteles se sustancia el estatuto de la ontología como filosofía primera en el pensamiento griego y se relega al lenguaje a la condición de simple vehículo de expresión de las categorías de la realidad. Para ilustrar sus afirmaciones recoge dos textos "which are representative of a position which has both guided and misguided all philosophical thinking up to the present day" (*ibid*.: 36). Uno de estos textos, como no podía ser de otra forma, es parte del fragmento inicial [frag. 1] del *De int*. Apel, tal y como el aristotelismo ha consagrado, interpreta este pasaje como esquema de la teoría general sobre el lenguaje de Aristóteles, de modo que concluye que:

> In this passage, which is as concise as it is fundamental, Aristotle established, nearly as a common sense dictum, the *intersubjective identity of possible meanings* as correlated to the *ontological structure of things* and thereby independent, in principle, of the use of words. […] Aristotle has to postulate the intersubjective identity of meanings of the different signs of the voice as a guarantee of the (applicability of the) logical *principle of identity* (*ibid*.: 36-37).

Las conclusiones que Apel extrae son acordes con la lectura clásica que ha conformado el aristotelismo; y no se alejan tampoco de nuestra valoración de ese fragmento, pero con una salvedad importante. Mientras que él participa de la tradición de comentarlo como texto fundacional del modelo de teoría general sobre el lenguaje que Aristóteles defendería, y cuya influencia se prolonga hasta el siglo XX, nosotros pensamos que obedece a un propósito y alcance más delimitado. En consonancia, por ejemplo, con Kretzmann (1974), Chiesa (1991),

[95] Cortina & Conill (1999) es una muy buena síntesis del pensamiento de Apel, que hace especial hincapié en valorar la influencia en su obra de autores como Peirce o Wittgenstein y en señalar las particularidades de su doctrina respecto de la de Habermas.

Whitaker (1996), Law (2003) o Allan (2004), defendemos que ha de interpretarse circunscrito al proyecto de constitución del modelo de análisis lógico en el que aparece y no proyectarse como teoría general sobre la significación lingüística.

Nuestra postura acerca de cómo deben valorarse esos célebres pasajes iniciales del *De Int*. —en correlación con su proyecto para alcanzar un discurso constativo de las categorías ontológicas en *Metafísica*— creemos que ha quedado ya expuesta en los apartados anteriores. Vamos, por ello, a fijar nuestro interés en el segundo texto al que alude Apel como fuente de guía y de confusión en la tradición occidental posterior. Se trata de un fragmento del comentario de Ammonio al *De int*. en el que se defiende que el filósofo debe limitar su atención al enunciado declarativo y se atribuye a Teofrasto la clara distinción de dos perspectivas sobre el lenguaje. El texto en cuestión, recogido de forma más amplia que en Apel (1976), es el siguiente:

> Al presente tratado, sin embargo, le concierne sólo el estudio del enunciado declarativo, porque preferíamos transmitir los principios de la ciencia demostrativa, y para ello no es preciso ocuparse más que del enunciado declarativo, que es el único que concierne al filósofo investigar porque abarca la demostración y es necesario para aprehenderla, ya que sólo a través de ella es posible conocer con exactitud la naturaleza de los seres.
>
> La perspectiva del enunciado, como definió el filósofo Teofrasto, es doble: una perspectiva respecto de los oyentes, para los que también significa algo, y otra respecto de las realidades, sobre las que el hablante se propone convencer a los oyentes. De la perspectiva del enunciado respecto de los oyentes se ocupan la poética y la retórica […]. De la perspectiva del enunciado respecto de las realidades se ocupa la filosofía (Ammonio *in Int* 65,25-66,10; pp. 180-182)

Apel señala que en este "extremely instructive text […] Theophrastus rigorously separates what is nowadays called the *pragmatical* from the *semantical* dimension of speech" (*ibid*.: 39). No habría dudas de que esta doble perspectiva que Ammonio atribuye a Teofrasto —el discípulo predilecto de Aristóteles, a quien dejó al frente del Liceo tras su retiro a Calcis— estaría "in full agreement with the Aristotelian presupposition of the intersubjective identity of the meanings

of signs as correlated to identical things" (*ibid*.: 39). El pensamiento de Aristóteles sobre el lenguaje humano se convierte así en origen de la bifurcación de caminos entre semántica y pragmática y del privilegio del análisis formal de los componentes semánticos —aquéllos que explican la capacidad referencial de las palabras— sobre cualquier consideración de las condiciones concretas de su uso intersubjetivo para la comunicación como vía para acceder al significado. La posibilidad de un estudio objetivo y científico de la significación lingüística queda circunscrita a la perspectiva semántica y a su análisis lógico-formal de las condiciones de verdad de los enunciados. La perspectiva retórico-pragmática carece de validez para aportar nada al conocimiento sobre la capacidad significativa del lenguaje y su cultivo quedaría relegado a un propósito más normativo que descriptivo o explicativo: establecer las formas correctas de los usos lingüísticos para alcanzar el propósito comunicativo adecuado. Esta forma de separación de caminos entre la perspectiva semántica y la pragmática tiene en el aristotelismo un punto de arranque crucial. La valoración que hace Apel es sin duda afortunada como vindicación de los orígenes de esa doctrina tradicional que ha promovido la aproximación de la semántica analítica como único camino hacia el significado y hacia la elucidación del conocimiento verdadero de la realidad.

Apel ha ido construyendo su obra con el propósito de superar esa perspectiva tradicional y de reivindicar la dimensión pragmática, la comunicación intersubjetiva, como puerta de acceso al problema del significado y al establecimiento de la verdad compartida. Con ese objetivo de dotar al estudio de la comunicación lingüística de un estatuto de disciplina trascendental, y no puramente instrumental, Apel, con acierto, sitúa en el pensamiento derivado de la obra lógica aristotélica el inicio de una larga tradición que se ha caracterizado por dirigir su mirada a los significados lingüísticos supeditándolos siempre a otra instancia priorizada por encima de la de la comunicación lingüística: sea la de las esencias (la ontología) en la filosofía griega, sea la de los conceptos (la epistemología) en la filosofía moderna a partir de Locke.

¿Esta interpretación del papel del aristotelismo en la bifurcación de caminos entre semántica y pragmática y en el relegamiento del estudio de la comunicación verbal a un enfoque básicamente normativo es igualmente válida aplicada al propio Aristóteles? Si nos atenemos a la mayoría de sus textos, hay que reconocer que la respuesta afirmativa parece la más acorde al hecho de que el Estagirita centró su interés por el significado de las palabras exclusivamente en los enunciados declarativos dentro de su proyecto lógico-categorial. Su reflexión sobre el significado lingüístico se constriñe prácticamente al ámbito de las proposiciones que posibilitan una representación lingüística de la verdadera naturaleza de las cosas. Por otra parte, su *Poética* y su *Retórica* están presididas por un espíritu normativo —antes que explicativo o descriptivo— de los mecanismos eficaces para la comunicación de significados. Parece acertado, por consiguiente, situar en la obra de Aristóteles el inicio de ese cruce de caminos que separa la dimensión semántica de la dimensión prágmática.

Cuando cuestionábamos, hace un momento, la atribución de esa responsabilidad a la obra de Aristóteles, no pretendíamos negar legitimidad a esta interpretación. Como escribe Apel, es evidente que “it is outside the limits of his ontological approach to reflect upon the *pragmatical* dimension of the problem of truth” (*ibid*.: 39). Lo que pretendíamos —y queremos ahora— es apuntar algún otro modo de acercamiento al lenguaje presente en su obra que puede incitar a que se matice y mitigue su grado de alineamiento con quienes en la tradición posterior han fortalecido esta ramificación de caminos. Nos referimos, fundamentalmente, a su integración del lenguaje dentro de la naturaleza social del hombre como facultad que sirve al propósito comunicativo.

Al mencionar, y comentar, el pasaje de *Política* en que se formula con más rotundidad la defensa de que el lenguaje no es un arte alcanzado por los hombres sino que es un ingrediente necesario de su naturaleza social, sosteníamos nuestra creencia de que esta idea debe desempeñar un papel axial en la interpretación de sus demás aproximaciones al lenguaje (cfr. *supra* § 3.2.1). Hemos intentado que la consideración del lenguaje dentro de la naturaleza social del hombre estuviera

presente en nuestra lectura de los textos en los que se desarrollan sus aproximaciones a la palabra como símbolo de las representaciones mentales de la realidad (cfr. *supra* § 3.2.2) y como expresión del ser de las cosas (cfr. *supra* § 3.2.3). Pero, más allá de la relevancia otorgada a ese pasaje de *Política*, creemos que hay otra línea de argumentación que puede contribuir a poner en cuestión hasta qué punto Aristóteles se sentiría cómodo con las derivaciones alcanzadas en relación con el lenguaje por parte de quienes han profundizado en la bifurcación de caminos entre semántica y pragmática. Me refiero a la cuestión de los distintos modos de entender el carácter convencional del lenguaje. Para plantear y entender la relevancia de este asunto es de enorme utilidad recurrir a los trabajos de Avramides.

Avramides es una de las autoras que mejor ha comentado el modelo griceano sobre la significación lingüística y que mejor ha explicitado los diferentes presupuestos de los que parten los distintos tipos de teorías sobre el significado confrontados en la segunda mitad del XX (cfr. Avramides 1989). Un elemento fundamental en la configuración de la discordancia entre las teorías semánticas de análisis formal del significado y las teorías que centran su interés en el análisis del uso pragmático de las palabras radica, según ella, en la distinta manera de entender el carácter convencional del lenguaje (Avramides 1997). Como dice, citando a Lewis (1969), "it is a platitude that language is ruled by convention" (Avramides 1997: 60), por lo que "for philosophers today the debate is no longer between the conventionalist and the naturalist. In some sense, all philosophers are conventionalists" (*ibid*.: 61).

Ahora bien, detrás de esa aparente unanimidad sobre el carácter convencional del lenguaje se esconde, cuando menos, una discrepancia profunda. La convencionalidad puede entenderse de forma simplemente negativa: el rechazo de que haya ningún vínculo natural entre expresión y contenido, de lo que se concluye el carácter puramente arbitrario, no-motivado, de los signos lingüísticos. Pero también cabe dar una caracterización positiva a la convencionalidad del lenguaje y defender que está regida por la racionalidad, por la motivación de

intentar llevar a buen puerto la intención comunicativa propia del lenguaje[96]. Como señala con acierto Avramides:

> It is the first of this ideas —that the association between a word and its meaning is arbitrary— which has the greatest claim to be a platitude. It is this that no philosopher today denies. All too often, however, it is the *further* idea —that speakers exercise rational control over the meaning of their words— which is taken to be necessary for convention. And it is to this idea that many object.
> Some of those who object to the more full-blooded notion of convention are opposed also to an account of meaning which depends on the concept of intention. This may be because intention-based semantics is also thought to give a speaker some sort of rational control over the meaning of their words. […] Whatever the reason for entwining the fates of these two ideas, it should be remembered that they are essentially distinct (Avramides 1997: 61).

Estas dos formas 'esencialmente distintas' de entender el carácter convencional de los signos están latiendo en la confrontación entre "formal theories *vs*. use theories" (cfr. *ibid*.: § 2). Siguiendo este hilo argumentativo, podemos decir que los autores que han propiciado los distintos modelos semánticos de análisis formal de los componentes de la significación, y que han rechazado o relegado la dimensión pragmática a un nivel inferior de estudio de lo no regularizable, lo han hecho desde la premisa de una caracterización negativa del carácter convencional del lenguaje. La bifurcación de caminos entre semántica y pragmática obedece en gran medida a la defensa de que sólo en el ámbito semántico del análisis formal de las condiciones de verdad de los enunciados asertivos hay lugar para un estudio científico basado en principios y no en la casuística. El lenguaje humano es convencional, en el sentido de no-motivado, arbitrario, y, por ello, no cabe buscar ningún principio que rija la intencionalidad comunicativa del hablar.

---

[96] "It is possible to discern two basic ideas in the thought that language is conventional. First there is the rejection of the Cratylian idea that words have a natural meaning in favour of the idea that there is an *arbitrary* association between a word and its meaning. Further to this is the positive idea that speakers exercise a degree of rational, or intentional, control over their language" (Avramides 1997: 61).

La posibilidad de hallar una vía de encuentro entre semántica y pragmática pasa por defender que el uso significativo de las palabras, en los distintos tipos de acto de habla, está regido por una serie de principios y condiciones que regulan el cumplimiento de la intención comunicativa de los interlocutores. La convencionalidad del lenguaje ya no se entiende en ese caso como pura arbitrariedad, como negación de cualquier vínculo natural, sino como establecida por un acuerdo encaminado a favorecer su finalidad comunicativa.

Así planteada la cuestión de las posturas divergentes acerca de la relación entre semántica y pragmática, ¿cómo deberíamos interpretar el pensamiento lingüístico de Aristóteles?, ¿a qué modo de entender el carácter convencional del lenguaje estaría más próximo? Queremos incidir de nuevo en que la forma en que Aristóteles concentra su interés por el significado lingüístico en el terreno del discurso apofántico, y la propia manera de concebir y elaborar su *Retórica*, corroboran la lectura de Apel de colocar en su obra el origen de esta tradicional separación de caminos. Pero ¿le es igualmente atribuible la consideración de una total ausencia de racionalidad comunicativa en el lenguaje en virtud de su carácter convencional? Creemos que no.

No es posible encontrar en la obra de Aristóteles ninguna reflexión minuciosa acerca de cómo fundamentaba su postura a favor de que las palabras significan por convención [*kata syntheken, thesei*]. Esta afirmación aparece en varios momentos de su obra, pero sin una clarificación de su sentido que vaya más allá de lo que ya hemos señalado: la palabra no es un instrumento natural [*organon*] de significación sino que es usada por acuerdo, convención, como un símbolo compartido que permite reconocer un significado. Nuestra defensa de que Aristóteles entendía la convencionalidad del lenguaje en un sentido más próximo a la caracterización positiva, de la que habla Avramides, que a la simple negación de su carácter natural no puede encontrar apoyo textual en ningún análisis refinado de esta noción por parte de Aristóteles, pero creemos que puede sustentarse en el trasfondo doctrinal sobre el que se construye su optimismo epistemológico.

En el capítulo anterior, dedicado a Platón, hemos querido demostrar que el maestro ateniense en su *Crátilo* pretendía refutar las propuestas que se utilizaban a favor de la tesis de que los nombres son instrumentos naturales para la significación. Una lección básica del *Crátilo* creemos que radica en su defensa de que no es posible encontrar ninguna técnica semiótica en la que fundamentar la supuesta capacidad significativa propia de las palabras. *Platón formula, de este modo, los razonamientos cruciales en los que se cimienta la primera forma de entender el carácter convencional del lenguaje, ésa sobre la que parecería que hubiera total unanimidad: el lenguaje no es un mecanismo significativo de carácter natural y no hay posibilidad de hallar un criterio semiótico que explique tal potencialidad significativa; el lenguaje es convencional en el sentido de arbitrario, no-motivado*. Sobre esa base Platón extrae como conclusión su total desconfianza hacia el lenguaje humano como instrumento fiable para el conocimiento verdadero de las cosas y para la transmisión intersubjetiva de dicho conocimiento.

A lo largo de este capítulo, hemos pretendido clarificar que Aristóteles no plantea una opción contraria a la de Platón en relación con la controversia *physei* / *nomoi*. A pesar de que la interpretación de Platón promovida por el estoicismo y el neoplatonismo ha favorecido la propagación, como tópico tradicional, de la idea de que uno defendía una concepción naturalista frente al convencionalismo del otro, creemos que no se puede poner en duda que ambos coincidían en la defensa de que las palabras no significan en virtud de ningún principio natural sino por el acuerdo entre los usuarios. Pero también hemos querido mostrar que *el rasgo que verdaderamente contrapone la postura de Aristóteles a la de Platón descansa en su optimismo epistemológico y en su confianza en el lenguaje como instrumento válido para la comunicación y para la expresión de la esencia de las cosas. Este optimismo epistemológico —sobre el que se asienta el realismo que nutre toda su obra— resulta más fácilmente comprensible si aceptamos que su manera de entender el carácter convencional del lenguaje está más próxima a la noción fuerte de convención —la que implica la racionalidad del acuerdo*

establecido con la intención de favorecer la comunicación— que a la mera caracterización negativa a la que ya había llegado Platón.

Aristóteles confía en que las palabras pueden ser útiles para el propósito comunicativo, incluso para transmitir el verdadero ser ontológico. Para ello sólo se requiere que se cumpla la finalidad comunicativa que justifica que el hombre sea un animal dotado de lenguaje para posibilitar su vida en sociedad. Cuando hablamos, si queremos que nuestras palabras sirvan para la función que les es propia, debemos respetar una serie de principios y reglas en las que se asienta su uso racional: en el enunciado declarativo debemos evitar las homonimias de modo que, siempre que sea posible, la expresión lingüística debe funcionar como signo que se corresponda biunívocamente con la definición de la esencia ontológica de aquello que refiere; en los demás tipos de enunciados debemos buscar que nuestra expresión sea tan clara como sea pertinente para que se interprete adecuadamente nuestra intención comunicativa. Insistimos en este punto: *para Aristóteles el engaño, la equivocidad con la que se puede usar el lenguaje "no reside en la facultad, sino en la intención*" (*Retórica* I 1355b 18).

El predominio de la preocupación filosófica sobre la retórica en la obra de Aristóteles ha favorecido la bifurcación de caminos entre semántica y pragmática, pero su actitud hacia el lenguaje no se corresponde con la de quienes han labrado ese distanciamiento desde la negación de cualquier atisbo de racionalidad en la forma en que en las lenguas se establecen, por convención, los procedimientos expresivos regulares que son más eficaces para que se cumpla el propósito comunicativo que es propio de la naturaleza del lenguaje en los hombres.

4

EL ESTUDIO DEL LENGUAJE EN EL PERIODO HELENÍSTICO

4.1. INTRODUCCIÓN

Del recorrido historiográfico que hasta ahora hemos realizado acerca de las raíces de la reflexión sobre la capacidad significativa del lenguaje en la cultura occidental puede extraerse una serie de lecciones básicas.

(1) En el periodo conocido como presocrático se dan los primeros pasos hacia la comprensión de la capacidad simbólico-representacional de las palabras, lo que requiere la toma de conciencia de que las expresiones lingüísticas no son manifestaciones reveladoras de la realidad, con la que se confunden, sino signos utilizados por los hombres para la transmisión de unos contenidos. Pero estos primeros pasos se desarrollan en un contexto en el que la valoración de la función del lenguaje no ha conseguido desvincularse plenamente del ámbito de la adivinación, con la consiguiente propensión a entender los signos lingüísticos más como instancias que participan de las características de aquello que desvelan que como elementos con capacidad significativa propia. En el capítulo 1 hemos dado cuenta de las aportaciones que se pueden encontrar, fundamentalmente en Heráclito y Parménides, para la comprensión posterior de que la función semiótica en la que descansa la capacidad significativa del lenguaje ha de entenderse no en términos de una *inferencia analógica* sino a partir de una *inferencia causal*. El

desarrollo de la medicina de la tradición hipocrática debió de jugar un papel crucial en la asunción de la necesidad de fundamentar en una técnica interpretativa, causalmente fundada, la capacidad de obtener información a partir de los signos que se presentan a nuestros sentidos. Esta incipiente búsqueda de una motivación de las potencialidades significativas de las palabras, que puede verse ilustrada de alguna manera en las etimologías heracliteanas, sigue imbuida, sin embargo, por la predisposición a identificar, y confundir, el plano del lenguaje con el de la realidad: algo que se evidencia y que conduce a la convicción de que todo enunciado lingüístico es verdadero. Esta postura es argüida, desde presupuestos epistemológicos y socioculturales radicalmente contrarios, tanto por autores que buscan los principios rectores (*logoi*) de la naturaleza (Anaxágoras o Heráclito) como por los sofistas. Únicamente en Parménides, y la tradición eleata, puede atisbarse un quiebro a esa mixtificación entre lenguaje y realidad, pero no proviene del análisis de criterios para la adecuación significativa sino del bifurcamiento entre un lenguaje verdadero, expresión ideal de la razón eterna —preñado de connotaciones que lo entroncan con la revelación divina— y un lenguaje humano portador del engaño de las opiniones mudables. En ese contexto ha de situarse la controversia entre el carácter natural o convencional del lenguaje que muy pronto, ya entre los presocráticos, dejó de plantearse en términos de origen y se abordó como disputa entre quienes defendían que el lenguaje formaba parte de la naturaleza, y era por tanto acorde a los principios que la regían, por lo que las palabras impuestas por los hombres serían manifestaciones del ser verdadero de las cosas, frente a aquellos otros, los sofistas, que las entendían como manifestaciones convencionales, y por ello variables, que no tenían más motivación que la de revelar las representaciones subjetivas que los hombres se hacían para un conocimiento verosímil y útil acerca de su entorno.

(2) En el *Crátilo* platónico asistimos al intento de recoger sintéticamente el pensamiento lingüístico de los autores anteriores y de superar sus limitaciones. La primera de ellas, y básica en el objetivo del diálogo, consiste en ese apriorismo acerca del carácter verdadero de todo enunciado lingüístico. Platón quiere mostrar

la inadecuación y los riesgos que conlleva la identificación del significado de las palabras con la naturaleza de las realidades que designan. Para refutar las posturas de los filósofos anteriores, que no distinguían con nitidez la función simbólico-representacional de los signos lingüísticos —al concebir la relación semiótica en términos de un vínculo analógico, en virtud del cual la realidad se manifiesta en el lenguaje—, Platón lleva a cabo el análisis de los posibles mecanismos causales en los que pudiera encontrar justificación la hipótesis de que la actividad lingüística es una técnica de categorización y expresión significativa que posibilita el conocimiento verdadero. Con ese propósito se establece una confrontación dialéctica con quienes representan las dos principales alternativas desde las que se había confluido —aunque desde presupuestos ontológicos, epistemológicos e, incluso, socio-políticos radicalmente contrapuestos— en la confianza en el lenguaje como vía primordial de acceso al conocimiento: la tesis de la adecuación natural de las palabras, de raíz heracliteana, y la defensa en la tradición sofista de una adecuación basada en el acuerdo convencional intersubjetivo como criterio básico para el entendimiento. Platón concentra su atención en evaluar los posibles fundamentos de la capacidad del lenguaje para la designación (la *orthotes onomaton*), por lo que los primeros pasos en la reflexión sobre los signos lingüísticos dentro de la cultura occidental, a los que asistimos en el *Crátilo*, se circunscriben al ámbito de lo léxico, quedando excluida cualquier tentativa de interés por la posible fundamentación semiótica de aquellos elementos lingüísticos cuya función no sea la de categorizar y significar la realidad: la gramática no es objeto de indagación en los inicios de la reflexión sobre el signo lingüístico.

En ese intento por valorar la pretendida corrección designativa de las palabras, Platón somete a escrutinio los dos métodos en los que podría sustentarse la tesis de que el carácter natural del lenguaje responde a una técnica onomástica, a unos criterios en los que descansaría la posibilidad de interpretar la capacidad significativa de las palabras de forma causalmente motivada. A ese propósito obedece la extensa atención dedicada a enjuiciar la validez del análisis

etimológico de las palabras complejas y de la capacidad imitativa de los sonidos constitutivos de los elementos léxicos primarios. A pesar de que durante mucho tiempo ha predominado la lectura de esos amplios pasajes como argumentación a favor de la adecuación natural de los elementos léxicos del lenguaje, lo cierto es que el desarrollo dialéctico del diálogo evidencia la valoración negativa por parte de Platón de la consistencia de esos criterios como fundamentos apropiados de la técnica del nombrar.

Ante la constatación del fracaso de su intento por hallar los principios en los que sustentar la validez de las palabras como instrumentos para la categorización y transmisión significativa de la naturaleza de las cosas, Platón reconoce que la funcionalidad instrumental del lenguaje se limita a servir para la comunicación de las opiniones e intenciones subjetivas en virtud de la convención, de la costumbre, lo que posibilita el uso acordado de unas determinadas expresiones para referirnos a unas determinadas experiencias. Platón, sin embargo, no hace de su reconocimiento del carácter convencional de los signos léxicos una oportunidad para apuntalar la motivación causal explicativa del funcionamiento semiótico del lenguaje, sino que se vale de ello para justificar su desconfianza hacia las palabras como instrumentos fiables para el conocimiento. El carácter convencional que Platón asume en la base de la capacidad comunicativa del hablar no es para él sino la constatación de la ausencia de una motivación natural. La convencionalidad a la que Platón recurre, con la resignación propia del fracaso de planteamientos más elevados, no tiene ninguna configuración positiva sino que manifiesta su convicción —tantas veces asumida en los siglos posteriores— de que el lenguaje en su uso ordinario es ajeno a los principios que rigen la razón y que posibilitan el conocimiento verdadero. Asistimos, tras la anterior formulación poética de Parménides, a los primeros pasos argumentativos conducentes a la bifurcación de caminos entre la semántica y la retórica/pragmática, entre una concepción de la significación lingüística en términos de relación unívoca y fija ($p \cong q$) y una concepción dinámica y abierta a la variabilidad interpretativa ($p \supset q$).

3) Aun cuando sectores importantes de la tradición exegética han propiciado la confrontación entre las posturas de Platón y Aristóteles, convirtiéndolos, respectivamente, en fuente de inspiración y autoridad de las perspectivas naturalistas y convencionalistas posteriores, no parece que esa interpretación sea acorde a sus textos, tal y como éstos nos han sido transmitidos. Más allá de ajustes terminológicos y de precisión expositiva, lo distintivo de la perspectiva aristotélica no radica en su defensa del carácter convencional de los signos lingüísticos sino en la diferente actitud adoptada ante una constatación ya alcanzada, entre otros, por Platón. Esa diferencia de actitud puede glosarse a partir del "optimismo epistemológico" imperante en la obra del estagirita, que se enraíza en su reivindicación de la naturaleza social del hombre, en la que el lenguaje es concebido como una capacidad consustancial a la naturaleza humana para favorecer el entendimiento comunicativo, imprescindible para la vida en comunidad.

Partiendo de esa premisa, hay que valorar aquellos pasajes en los que reflexiona sobre el lenguaje, y su capacidad significativa, interpretándolos dentro de los límites que establecen los objetivos que guían las obras concretas en las que aparecen. La concepción del signo lingüístico hegemónica hasta el siglo XX hunde sus raíces en la extrapolación que el aristotelismo ha hecho de lo que en la obra de Aristóteles aparece circunscrito a un tipo concreto de elementos léxicos: aquéllos que son símbolos de especies de un género, por lo que su significado ha de corresponderse, identificarse, con la definición ontológica de aquello que refieren. Con vistas a garantizar la posibilidad de entendimiento, Aristóteles establece las condiciones necesarias que han de darse en el tipo de enunciado lingüístico (el *logos apofántico*) propio de la ciencia, condiciones que pueden resumirse en la erradicación de la homonimia. El modelo semiótico de correspondencia biunívoca entre expresión y contenido aparece formulado como el requerido para aquellos elementos léxicos empleados en un uso funcional concreto: el uso terminológico exigible en el discurso científico. Sin duda ésta es la perspectiva de aproximación al lenguaje que tiene más presencia dentro de la obra de Aristóteles, porque

responde al carácter nuclear de su interés epistemológico, pero no debe extrapolarse fuera de los límites funcionales para los que se arguye. Fuera de su *Metafísica* y de su obra lógica también encontramos consideraciones acerca del lenguaje, de los elementos constitutivos de la expresión y de las normas de uso apropiadas para enunciados que no tienen la función asertiva propia de los apofánticos. En esas ocasiones (en *Poética*, en *Retórica*) no desaparece la asunción de las expresiones lingüísticas como símbolos convencionales, pero la aproximación lingüística se extiende más allá de los elementos con capacidad para significar categorías ontológicas, dando cabida a otros elementos de expresión lingüística que se presentan ajenos a cualquier tipo de reflexión semántica, la cual se circunscribe a lo léxico, a los signos con capacidad referencial. Por otra parte, su reflexión normativa acerca de otros usos privilegiados del lenguaje, diferentes del científico, como son el poético, o el de la persuasión retórica, no fija el centro de su atención en la invariancia significativa, sino en criterios de corrección, de orden y de claridad discursiva. Podemos colegir, por tanto, que la constatación del carácter convencional del lenguaje no es asumida por Aristóteles en términos de mera negación de cualquier clase de vínculo natural en la capacidad significativa de las palabras —imposibilitando la confianza en su empleo como instrumento para el entendimiento— sino que conlleva una actitud positiva de reforzamiento de la fiabilidad del lenguaje; lo que conduce al intento de regimentar su uso, de forma que la convencionalidad no sea obstáculo para que la expresión lingüística pueda cumplir la función comunicativa, que le es propia, según las exigencias particulares de cada tipo de discurso.

A partir del estudio historiográfico planteado en los capítulos anteriores sobre los inicios de la reflexión semántica en el mundo griego antiguo y clásico, vamos a abordar ahora alguna de las principales aportaciones surgidas en el periodo helenístico. La pretensión de este trabajo no es la de hacer un recorrido exhaustivo por todos quienes, de algún modo, han reflexionado acerca de la capacidad significativa del lenguaje sino fijar la atención en aquellos autores y

escuelas concretas que nos parecen especialmente relevantes dentro de los objetivos de este trabajo. No vamos, por tanto, a plantear el estudio de las diversas escuelas filosóficas importantes que se consolidan en este periodo, ni siquiera trataremos las dos grandes tradiciones de estudio del lenguaje de la época (la estoica y la alejandrina), sino que centraremos nuestra atención exclusivamente en la doctrina estoica, dado que su acercamiento al lenguaje es el que está más próximo al proceso histórico que aquí pretendemos reconstruir. Para concluir el capítulo dedicaremos algunas páginas, menos de las que merece, a la figura de Varrón, quien ofrece una reflexión crítica sobre el lenguaje, que resume la evolución de algunos de los planteamientos más interesantes desarrollados en la reflexión lingüística helenística, entendida ésta como reelaboración de las lecciones extraíbles de los periodos anteriores[1].

4.2. LOS ESTOICOS

El estoicismo es la corriente filosófica más influyente del helenismo, pero del estoicismo antiguo[2], en el que vamos a centrar nuestra atención, apenas nos ha

[1] En este capítulo vamos a manejar una concepción amplia y extensa del periodo helenístico. No vamos a circunscribirlo únicamente a los límites temporales marcados por hitos histórico-políticos relevantes como la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) y la batalla naval de Accio (31 a.C), tras la cual, con la victoria de Octavio Augusto, se forja el Imperio Romano. Dentro del periodo helenístico incluimos referencias a autores latinos, como Varrón, y a los primeros gramáticos de la tradición alejandrina, aun cuando algunos de ellos hayan vivido en los primeros siglos de nuestra era. Al margen de los importantes cambios de signo político, entre el siglo III a. C. y el IV o V d.C., hay suficientes factores de continuidad, desde una perspectiva filosófica y cultural, para justificar su englobamiento bajo un epígrafe como el de 'periodo helenístico'. Esta mención de la continuidad no debe entenderse, sin embargo, en términos de uniformidad. Ya desde el siglo III a.C. asistimos a la convivencia de escuelas y doctrinas muy diversas —cuya influencia tendrá continuidad durante muchos siglos— articuladas principalmente en torno a tres grandes líneas de pensamiento: el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo. Una buena síntesis y valoración de las distintas corrientes y sus escuelas, de las relaciones entre ellas y de su contexto sociocultural, puede encontrarse en Pfeiffer (1968: §§ II.I, II.IV y II.V), en Long (1974), y, muy especialmente, en la introducción, en los textos y en los comentarios de Long & Sedley (1987) (*L&S*).

[2] En el estoicismo suelen establecerse tres etapas. El *estoicismo antiguo* de los fundadores de la escuela ateniense en el siglo III a. C., entre los que destacan Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo, cuya obra constituye la formulación clásica de la doctrina estoica sobre la que gravitarán los desarrollos y modificaciones posteriores. El *estoicismo medio*, desarrollado básicamente en la segunda mitad del siglo II a. C., cuando la corriente se expande geográficamente y funda escuelas en Roma, con las enseñanzas de Panecio, y en otras ciudades del Mediterráneo, bajo el magisterio, entre otros, de Posidonio. Por último, el *estoicismo tardío*, o *imperial*, recogido en los escritos de

llegado la transmisión directa de algún texto íntegro. Junto a algunos fragmentos sueltos, nuestro conocimiento se asienta en testimonios y referencias posteriores, algunas de las cuales provienen de adversarios, lo que dificulta la valoración de su fidelidad al pensamiento original de los estoicos. Sin duda las fuentes de información más dignas de confianza son aquellas obras, cercanas al periodo de hegemonía de la doctrina estoica, que con un propósito historiador, ya sea de síntesis o de revisión crítica, recogen un testimonio amplio y detallado de esta escuela. Entre estas obras destacan el libro VII, dedicado a los estoicos, de la colección de *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio (*D.L.*), siglo II-III d. C., como la vía fundamental de acceso a una síntesis de su pensamiento sin pretensiones de interpretación crítica, y la obra del escéptico, del siglo II d. C., Sexto Empírico (*S.E.*)[3].

Como tendremos ocasión de comentar, a la doctrina estoica se le ha atribuido muchas veces el papel de origen de la gramática occidental y de primera formulación rigurosa de una teoría del signo. En realidad, lo verdaderamente novedoso de su aproximación al lenguaje proviene de que sus reflexiones

---

autores como Séneca, Epicteto o Marco Aurelio, quienes nos llevan hasta el siglo II d. C. De ellos sí se conservan, afortunadamente, ricas fuentes textuales, pero sus obras evidencian un marco filosófico ya cerrado, unas doctrinas aprendidas que se repiten bajo formas literarias vivificadoras, pero que no revelan la forja de las bases del pensamiento estoico.

[3] Otras fuentes importantes de información acerca de los estoicos se encuentran en las obras de Cicerón, Plutarco, Séneca, Epicteto, Galeno o Estobeo. Para una referencia más detallada de la procedencia, y fiabilidad, de los testimonios sobre el estoicismo antiguo *vid*., por ejemplo, Mates (1953: § 1.3), Long (1974: 119-120), López Eire (1990: 14 n. 6) o Ildefonse (2000: 14-15). En este capítulo vamos a utilizar las siguientes traducciones al castellano: la versión del libro VII de *Vidas de filósofos ilustres* de Diógenes Laercio realizada por López Eire en *Los filósofos estoicos* (*D.L.*); la edición y traducción de los fragmentos de Zenón de Citio y sus discípulos realizada por Ángel Cappelletti en *Los estoicos antiguos* (*EstoicA*); la edición y traducción de los fragmentos de Crisipo de Solos llevada a cabo por Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras en los dos volúmenes de *Crisipo de Solos: Testimonios y Fragmentos* (*Crisipo*); las traducciones de parte de la obra de Sexto Empírico en *Contra los profesores. Libros I-VI*, de Jorge Verruga Cavero, y *Esbozos Pirrónicos*, de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. En aquellos casos en que recogemos algún fragmento estoico del que no conocemos la existencia de ninguna traducción al castellano, acudimos a la versión inglesa presente en la selección llevada a cabo por los profesores Long & Sedley (1987): *The Hellenistic Philosophers* (*L&S*). A la hora de citar los distintos textos, además de recoger la identificación de esos fragmentos en las obras de las que los tomamos, señalaremos también su correspondencia en la recopilación clásica de H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (*SVF*).

lingüísticas surgen, y se fundamentan, dentro de un sistema filosófico unitario en el que las muy distintas cuestiones abordadas en las tres grandes disciplinas en las que organizan su enseñanza (Física, Lógica y Ética) responden todas ellas a un mismo proyecto filosófico: comprender y explicar la vida del hombre como parte integrante de la naturaleza gobernada por el *Logos*[4]. Según el magisterio estoico, las tres partes en las que se organiza la doctrina filosófica no se desarrollan de forma aislada e independiente, sino mezclándose, y conforman una unidad[5]. Es cierto, sin embargo, que su atención a las cuestiones lingüísticas aparece básicamente dentro de una de las partes de la Lógica, la Dialéctica, articulada en dos secciones: la dedicada al estudio de lo que significa y la que se centra en el estudio de lo significado[6]. Podría pensarse por ello que el lenguaje fuese para los

[4] El uso polisémico de *Logos* para dar cuenta tanto del principio rector del universo, de dios, como de la Razón y del lenguaje ha llevado a muchos intérpretes a resaltar la influencia del pensamiento presocrático en el estoicismo, fundamentalmente de Heráclito. A la hora de ponderar la importancia de las fuentes de inspiración de los maestros de la Estoa otros autores hacen especial hincapié en Platón, Aristóteles, el pitagorismo, la escuela megárica, etc. Lo que nos parece importante es resaltar que "el estoicismo continúa la tradición filosófica griega que le precedió, pero ello no empece la originalidad, coherencia y unidad de esta escuela filosófica" (López Eire 1990: 18). Recogiendo palabras de Ildefonse: "L'innovation systématique de la philosophie stoïcienne s'arrache sur le fond de une tradition, philosophique, littéraire et culturelle; l'un des facteurs de provenance de la systématicité elle-même tient probablement à la nécessité dans laquelle les Stoicïens se sont trouvés de concilier et de résoudre des contradictions qui eussent autrement barré le devenir de leur philosophie" (Ildefonse 2000: 17). Como el propio Ildefonse ha señalado, el carácter unitario y sistemático en el que descansa lo más novedoso de su filosofía se origina en gran medida en el papel atribuido al *logos*:"Lever cette contradiction apparente nous amène à toucher au premier présupposé de la philosophie stoïcienne: il y a de la rationalité, et cette rationalité se décline dans les différents lieux de la philosophie, la physique, la éthique, la logique. Zénon unifie les savoirs sus le chef du *logos* et porte la polysémie du *logos* au principe de leur systématicité: c'est le *logos* qui «fait» l'unité organique des trois parties du *logos* philosophique" (*ibid*.: 26). En López Eire (1990) puede encontrarse un muy lúcido análisis de lo que el estoicismo comparte y de lo que lo diferencia de los principales autores y escuelas de la tradición filosófica griega precedente.

[5] Cfr. "Sostienen que la doctrina filosófica consta de tres partes: pues la integran una sección física, otra ética, y otra lógica. […] Comparan la filosofía a un animal y equiparan la lógica a los huesos y tendones; la ética, a las partes más carnosas; y la física, al alma. O, con otro símil, al huevo: la parte externa es la lógica; lo que viene a continuación, la ética; y lo que está dentro del todo, la física. […] Y, como dicen algunos de ellos, ninguna parte está separada de la otra, sino que todas ellas están mezcladas. También la exposición de ellas la hacían entremezclándolas" (*D.L*. 39-40)

[6] Cfr. "Y la lógica dicen algunos que se divide en dos ciencias: retórica y dialéctica […] La dialéctica se divide en dos campos: el de las cosas significadas [*semainomenōn*] y el del lenguaje [*phones*]; y el de las cosas significadas se descompone en el área de las representaciones y la de las varias proposiciones expresables [*lektōn*] que a partir de ellas subsisten" (*D.L*. 43).

estoicos un objeto de atención específica y aislada dentro de una disciplina concreta, pero nada más alejado de la realidad. Lo que hace más interesante su acercamiento al lenguaje procede de que éste deja de tener un carácter instrumental en relación con la filosofía. Mientras que en Platón y en Aristóteles el interés por el lenguaje provenía, en gran medida, de su evaluación como instrumento para el conocimiento, para los estoicos el estudio del lenguaje forma parte de su doctrina filosófica. El lenguaje pasa a ser objeto de estudio por sí mismo dentro de ese proyecto filosófico unitario, de modo que en la manera de concebir sus elementos constitutivos se manifiesta la voluntad de explicarlos en consonancia con los presupuestos de su Física y de su Ética.

Una valoración apropiada de la teoría lingüística de los estoicos requiere, por consiguiente, no perder de vista su imbricación dentro de un sistema filosófico en el que, por ejemplo, algunos de los presupuestos recogidos en su Física son ineludibles para comprender su explicación del lenguaje. Son muchas, pues, las posibles perspectivas desde las que se puede abordar la reflexión lingüística estoica: su estudio de los elementos materiales de la expresión; el análisis de los elementos incorpóreos de la significación y su vinculación con el pensamiento y con las facultades de representación de la realidad; la clasificación de los enunciados significativos completos, de la que se derivan aportaciones de enorme relevancia para el desarrollo posterior de la sintaxis y, sobre todo, para la constitución de un análisis lógico concebido como relación entre proposiciones, frente a la lógica de Aristóteles que, gravitando en torno a su preocupación ontológica por las esencias, se centraba en las relaciones entre los términos constituyentes de las proposiciones; etc[7].

[7] Dos buenas vías de aproximación al pensamiento lingüístico de los estoicos antiguos pueden ser Ildefonse (2000) y Baratin (1996). En los capítulos II y III de la monografía de Ildefonse, dedicados a la lógica de los fundadores del estoicismo, se interpretan y valoran los aspectos más novedosos de su acercamiento al lenguaje, recogiendo algunos de los testimonios textuales más significativos. Baratin (1996) es un trabajo de características y objetivos muy distintos. Se trata de una contribución a una obra de carácter enciclopédico, en la que, *s.v.* 'Stoicism', Baratin reconstruye, de forma inmejorable en el límite de un par de páginas, el discurso lingüístico de los estoicos a partir de lo testimoniado por Diógenes Laercio. Ahora bien, si

En consonancia con los objetivos últimos de este trabajo, nuestra aproximación a la teoría sobre el lenguaje de los estoicos va a organizarse en torno a las tres líneas de reflexión y controversia que señalábamos a propósito del *Crátilo* como ejes sobre los que han gravitado las distintas propuestas teóricas desde Platón. En primer lugar intentaremos entender a los estoicos en relación con la manera de concebir los vínculos entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad: *i. e*. los situaremos dentro de esa compleja disputa que ha tendido a simplificarse como dicotomía entre realismo y nominalismo, habitualmente ligada a la adopción de posturas naturalistas o convencionalistas (cfr. *supra* § 2.4., pp. 190 ss). A partir de las conclusiones extraídas de ese primer acercamiento al papel del lenguaje dentro de su doctrina filosófica, valoraremos, en segundo lugar, las principales aportaciones y particularidades de su teoría semántica en relación con la tendencia al bifurcamiento de caminos entre un enfoque lógico-representacional del lenguaje, como vehículo codificado de expresión ($p \cong q$), y un enfoque dirigido a las funciones comunicativas para las que el lenguaje sería instrumento dentro de un contexto de interpretación dinámica ($p \supset q$). Aprovecharemos también ese momento para realizar una breve comparación entre la propuesta estoica y algunas de las teorías clásicas del siglo XX acerca del significado lingüístico. Por último, y con especial interés, nos acercaremos a la controversia exegética acerca del carácter gramatical de sus reflexiones lingüísticas.

4.2.1. EL CARÁCTER NATURAL DEL LENGUAJE SEGÚN LOS ESTOICOS

Para comprender cabalmente la teoría lingüística de los estoicos es imprescindible partir, como presupuesto que da sentido a toda su doctrina, de su concepción unitaria del universo como materia gobernada por la Razón (*Logos*).

---

hubiéramos de escoger un único trabajo como modelo de interpretación coherente de la teoría lingüística del estoicismo antiguo señalaríamos Long (1996). Los muchos esfuerzos y trabajos dedicados por el profesor Anthony Long a la edición y estudio de la filosofía helenística cristalizan en estas veinte páginas en una exposición brillante —que da sentido unitario a la teoría semántica estoica dentro de su teoría psicológica sobre el conocimiento e interpretación humana de la naturaleza— a partir del análisis del papel cohesionador que las nociones polivalentes de *logos* y *phantasia* desempeñan en su doctrina dialéctica.

> Les parece [a los estoicos] que hay dos principios en el universo: el actual y el pasivo. El pasivo es la sustancia sin cualidad, la materia, y el activo es la razón inherente a ella, Dios; pues éste, que es eterno, va fabricando cada cosa a través de toda la materia. Esta doctrina la sienta Zenón de Citio en su tratado *Sobre la sustancia*, Cleantes en su obra *Sobre los átomos*, Crisipo en el libro primero de su *Física* [….] Que el mundo [*kosmos*] es un ser vivo, racional, animado e inteligente, lo sostiene Crisipo en el libro primero de su obra *Sobre la Providencia*, así como Apolodoro en su *Física*, y Posidonio; un ser vivo, en el sentido de que es una sustancia dotada de alma y capacidad de sentir. El ser vivo, en efecto, es superior al no vivo; ahora bien, nada hay superior al mundo; luego, el mundo es un ser vivo. Y está dotado de alma, como resulta evidente a juzgar por nuestra alma, que es un fragmento de la de aquél (D. L. VII, 134; D.L VII 142-143).

La tesis de la racionalidad del universo, de la que el hombre forma parte, no es sólo una propuesta central de su Física, recogida por muchos otros autores[8], sino que determina la coherencia y sistematicidad de toda su filosofía[9]. Su ética, de perdurable influencia, arranca de la búsqueda de la conformidad con la racionalidad de la naturaleza[10]; y el análisis lógico, en el que incluyen el estudio

---

[8] Cfr. "Y de nuevo dice Zenón: «[Si] lo racional es mejor que lo no-racional, nada, sin embargo, es mejor que el universo. Por consiguiente el universo es racional». Y lo mismo sucede con lo que participa de la inteligencia y de la animación. «Lo inteligente, en efecto, es mejor que lo no inteligente y [lo] animado que lo no animado. Pero nada hay mejor que el universo. Por consiguiente, el universo es inteligente y animado" (*S.E., Contra los matemáticos* IX 104; *EstoicA* fr. 176; *SVF* I, 111); "Nada que esté desprovisto de alma y razón puede engendrar de sí un ser animado y dotado de razón. El mundo, empero, engendra seres animados y dotados de razón. Por consiguiente, el mundo es animado y dotado de razón" (Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 22; *EstoicA* fr. 180; *SVF* I 113).

[9] Cfr. Long (1996: 112-113), donde se recogen los tres sentidos principales de *logos* en la filosofía estoica (lenguaje, principio activo de la realidad y racionalidad) y se explicita cómo ese concepto clave da unidad y sentido a toda su doctrina: "Nature according to the Stoics is a rational or intelligible structure, and it is so not merely in the sense that we humans can understand it but in the sense that it actually is the divine intelligence at work. Putting these three senses of λόγος together, the Stoics, it seems, should be in a position to make the following proposal: language is the means of expressing semantic/logical structures (including sign-inferences) which correspond to the way existing things are configured by λόγος present in them. Or to say it in another way: we can talk intelligibly about things because we can think correctly about things, and we can think correctly about things because things are structured according to rational principles".

[10] Cfr. "Siéndoles dada la razón, conforme a una más perfecta autoridad, a los seres racionales, el vivir según la razón correctamente viene a ser para éstos vivir de acuerdo con la Naturaleza; porque la razón se añade en calidad de artesana del impulso. Ésa es la razón por la que Zenón fue el primero de todos en decir, en su tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, que el fin es «vivir de acuerdo con la Naturaleza», lo que quiere decir «conforme a la virtud»; pues nos conduce

del lenguaje, hunde sus raíces en la consideración dentro de la esfera del *Logos* tanto del lenguaje como del pensamiento, concebido éste como discurso interior que puede ser expresado lingüísticamente[11]. Los estoicos hacen suya de este modo la visión platónica del pensamiento como diálogo mudo en el interior del alma que se exterioriza mediante la expresión fónica[12].

> Quiero, antes de refutarlos, citar el argumento de Crisipo, que es de la siguiente manera: «Es razonable que, a donde los significados que hay en él [el discurso] van y de donde el discurso viene, aquello sea la parte soberana del alma. Pues no es una la fuente del discurso y otra diferente la del pensamiento, ni una la fuente de la voz y otra diferente la del discurso […]» En términos acordes a éstos define el pensamiento y dice que es la fuente del discurso (Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II, 5, 15-20; *Crisipo* fr. 294; *SVF* II 894).
>
> Va en primer lugar, pues, la representación; luego, el pensamiento que es capaz de expresarse saca a relucir en forma de proposición lo que experimenta por efecto de la representación (*D.L*. VII 49).

Sobre estas bases doctrinales se asienta la defensa del carácter natural del lenguaje por parte de los estoicos, pero su naturalismo presenta particularidades que hacen necesario diferenciarlo de otras opciones naturalistas de la época como las de Epicuro o la representada en el personaje Crátilo. Lo que distingue su defensa del lenguaje como *physis* de la del epicureísmo radica no sólo en que ellos

---

a ella la Naturaleza. […] Por otro lado, viene a ser lo mismo vivir según la virtud que vivir de acuerdo con la experiencia de los sucesos que acaecen por naturaleza, como sostiene Crisipo en el libro primero de su obra *Sobre los fines*; porque nuestras naturalezas son partes de la del universo. Por lo cual, justamente el fin viene a ser vivir de acuerdo con la Naturaleza, es decir: según su propia naturaleza y la del universo" (*D.L*. VII 86-88). "Cleantes [considera que el fin] es vivir de acuerdo con la naturaleza… en el obrar racionalmente, lo cual hace consistir en la elección de las cosas que son según la naturaleza" (Clemente de Alejandría, *Strómata* II 21, 129; *EstoicA* fr. 700; *SVF* I 552).

[11] Cfr.: "Lo que deseamos es subrayar que en el estoicismo ser «racional» comporta como nota la capacidad de hablar articuladamente, de usar un lenguaje. […] El punto importante es la noción de que «pensar» y «hablar» son dos descripciones o aspectos de un proceso unitario. Podemos llamar a este proceso «pensamiento articulado»" (Long 1974: 127). "Les Stoïciens partent d'une conception de la pensée comme discursive, ce qui suppose qu'il n'y ait pas de pensée sans parole, parole intérieure ou parole prononcée" (Baratin & Desbordes 1981: 27).

[12] "El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interno y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento?" (Platón *Sofista* 263e). Sobre el tema del "lenguaje interno" en la filosofía antigua cfr. Chiesa (1992).

no lo entienden en términos de origen, como Epicuro, sino, también, en su muy diferente forma de concebir la naturaleza. Para los estoicos el lenguaje es natural no en relación con un origen ajeno a los hombres, sino porque, formando parte de la racionalidad de la naturaleza, la expresa de forma apropiada[13]. Su concepción del mundo gobernado por la razón y por el principio de causalidad se aleja, pues, de la visión epicúrea de la naturaleza como necesidad irracional y se aproxima más a las que Platón integra en Crátilo. El lenguaje es natural porque sus elementos contribuyen a una significación apropiada de la realidad tal y como ésta es, con lo que su naturalismo se acerca al del Crátilo heraclitano, si bien señalaremos dentro de un momento importantes divergencias.

Su apuesta por una lectura literal de la extensa sección etimológica del *Crátilo* entronca así con la interpretación de la controversia *physei vs. nomoi*/*thesei* en términos de corrección designativa de las palabras y desencadena no sólo la prevalencia posterior de la lectura del *Crátilo* como defensa de la teoría naturalista por parte de Platón —algo que ya hemos comentado (cfr. *supra* § 3 n.19)— sino también la extensión generalizada de los análisis etimológicos como procedimiento de acceso al verdadero significado de las palabras: aquél que refleja la naturaleza de lo nombrado y que las alteraciones fonéticas han

[13] Cfr. *supra* § 2, n. 11, donde recogíamos la postura de Epicuro acerca del origen natural del lenguaje dentro de las coordenadas de su enfoque evolutivo. Como señalábamos ya en ese momento, la perspectiva del epicureísmo, diferente de las que se sintetizan en el *Crátilo*, propició que, a partir de algunas interpretaciones, se confundieran esos dos modos de aproximación a la cuestión del carácter natural o convencional del lenguaje: el centrado en el origen del lenguaje y el orientado hacia la corrección designativa de las palabras. Ese confusionismo se manifiesta ya en lo terminológico. Epicuro sostiene que los nombres no surgieron "por imposición" [*thesei*] sino "por la naturaleza [*physei*] del hombre". La dicotomía se plantea, por tanto, entre si el lenguaje es *physei* o *thesei* en relación con su origen. Su apuesta por el origen natural del lenguaje responde a su crítica y rechazo de la postura, recogida en el *Crátilo*, de que la imposición primigenia sería realizada por un hombre sabio (el *nomothetes*). El término *thesei* no remitía, pues, a lo mismo que se agrupaba bajo la opción *nomos* en el diálogo platónico acerca de la adecuación y exactitud designativa de las palabras. Sin embargo, estos dos enfoques, estas dos dicotomías (*physei* / *thesei*; *physei* / *nomoi*) acabaron confundiéndose muy pronto en una sola, de modo que en el helenismo se tiende a interpretar y a encasillar todas las doctrinas del pasado bajo las etiquetas de *physei* o *thesei*, integrando así en una misma opción (*thesei*) posturas muy diferentes en su planteamiento. En Ritoré Ponce (1992: 59-74) puede rastrearse el origen y desarrollo de esa "grave confusión" (*ibid*.: 59) hasta la discriminación por parte de Albino (siglo II) de que bajo el término *thesei* están identificándose dos sentidos diferentes: imposición y convención.

oscurecido. Este auge de las etimologías, que se proyecta más allá del periodo helenístico, ha sido atribuido en muchas ocasiones al impulso del pensamiento estoico[14]. Sea cual fuese su papel en la generalización del uso de las interpretaciones etimológicas, lo cierto es que nos han llegado testimonios suficientes para acreditar que frecuentaron su cultivo, siguiendo, en general, procedimientos similares a los que se recogen en el *Crátilo* —el análisis de constituyentes de los elementos léxicos complejos y el carácter mimético de los sonidos en los simples y primarios— con algún caso concreto que manifestaría la inclusión novedosa de aspectos deícticos y de gestualidad entre los factores de motivación del proceso onomástico[15].

Distintos autores han defendido, sin embargo, que su atención al lenguaje como parte de la naturaleza regida por la Razón y su reivindicación de las etimologías, al modo cratileano, entrarían en contradicción con lo más original de su teoría semántica. Desde esa perspectiva su naturalismo no sería fácilmente conciliable con su opción anomalista y con presupuestos de su ontología y de su concepción del significado como algo incorpóreo que, supuestamente, deberían conducirnos a interpretarlos como "nominalistas".

---

[14] Cfr. "Sobre esto hay que decir que el tema de la naturaleza de los nombres es profundo y misterioso. ¿Se deben los nombres, como piensa Aristóteles, a la convención, o, como opinen los estoicos, a la naturaleza? Según los estoicos, las voces primigenias imitarían las cosas a que se refieren los nombres, y esto explica que introduzcan ciertos principios de etimología" (Orígenes, *Contra Celso* I 24; *SVF* II 146). Cfr., también, Ritoré Ponce (1992: 64-67), donde se da cuenta de la influencia del estoicismo en el desarrollo de las etimologías. En un sentido contrario *vid*., por ejemplo, Long & Sedley (1987: 195), donde cuestionan que su compromiso con las etimologías fuera mayor que el de las otras escuelas contemporáneas.

[15] Cfr. fragmentos como los recogidos en *Crisipo* (fr. 107, frs. 342-357) o *D.L* VII 107, 147. Un testimonio como el que sigue ha sido reseñado habitualmente como ejemplo de la incorporación de aspectos deícticos y gestuales en los análisis etimológicos de los estoicos: "Así que voy a citar ya lo que escribió Crisipo sobre la voz 'yo' [*ego*] en el primer libro de *Sobre el alma* […]. «Y de este modo también decimos 'yo', señalándonos por este medio a nosotros mismos en donde se evidencia que está el pensamiento, siendo el gesto llevado ahí de manera natural y apropiada. E incluso sin semejante gesto indicativo de la mano decimos 'yo' inclinando la cabeza hacia nosotros mismos, pues la voz 'yo' es ya de tal condición, y se pronuncia conforme a la señal esbozada a continuación. Pues pronunciamos 'yo' dejando caer en la primera sílaba el labio inferior señalando hacia nosotros mismos. La siguiente sílaba se adjunta en consecuencia con el movimiento de la barbilla, la inclinación de cabeza hacia el pecho y un gesto indicativo semejante, sin implicar en su significado idea alguna de distancia, lo que sí ocurre en 'él' [*ekeinos*]»" (*Crisipo* fr. 296).

La afirmación de Lloyd (1971: 65) de que "there is a latent and unacknowledged conflict between the Stoic theory of meaning and the Stoic theory of etymology" ha sido recogida muchas veces como punta de lanza para enfatizar esta pretendida contradicción que queremos analizar[16], aun cuando las conclusiones que extrae Lloyd de su comprensión de las categorías estoicas como clases de *lekta* —descripciones con base lingüística— antes que como categorizaciones ontológicas, al modo de Aristóteles, no le impedían reafirmar atinadamente el naturalismo subyacente a la teoría lingüística estoica[17]. Para evaluar el conflicto que parece derivarse de que en la etimología se presuponga una correspondencia entre la expresión y la realidad designada —dos entidades corpóreas—, mientras que en la teoría semántica estoica se abogue por una adecuación entre la expresión y su significado, incorpóreo, de carácter no referencial, vamos a tocar una serie de aspectos relevantes a este propósito que están estrechamente interrelacionados.

Una fugaz mirada a las etimologías estoicas, y al escaso papel que tienen dentro de su dialéctica, nos llevará a enfatizar que su teoría semántica no gira en torno a la capacidad del lenguaje para designar entidades particulares ni conceptos —ámbito, de limitado interés para ellos, en el que deben insertarse sus alusiones a la anomalía y a la ambigüedad designativa de las palabras— sino para significar situaciones, eventos determinados. Será necesario, pues, aludir a su concepción del significado como algo incorpóreo dentro de una ontología materialista, en la que se rechaza la reificación de los conceptos universales, pero donde se reconoce para los significados lingüísticos, junto a otras entidades incorpóreas, un estatuto de existencia diferenciado del de las sustancias y cualidades. A partir de estas

[16] Cfr. Itkonen (1991: 188-189) o Graeser (1978: 98).

[17] "The significance of their being classes of *lekta*, not *onta* is more difficult. It does not imply a kind of idealism in which nature as we know it is 'fashioned by mind': but it implies, I think, a kind of rationalism in which *logos* is both objective and non-relative. This is possibly the deeper meaning of the theory according to which language was natural not conventional, but which they failed to separate from a shallow theory of etymology and onomatopoea. […] The Stoics shared Heraclitus's belief that *logos* was part of nature, not something imposed on it by a human convention; […] But they interpreted *logos* more plainly, as sounds which signified by describing. Features of description therefore were features of nature" (Lloyd 1971: 71).

consideraciones, intentaremos argumentar que los fundamentos naturalistas de su teoría lingüística se dirigen hacia la búsqueda de una adecuación entre expresión y contenido en el terreno de la predicación lingüística —del decir, *legein*— y no en el de la designación, en el nombrar —*onomazein*—, por lo que no cabe atribuirles una postura antirrealista, nominalista —que colisionaría con su defensa del lenguaje como partícipe de la Razón del mundo— salvo que el nominalismo antirrrealista lo circunscribamos a la querella medieval, y posterior, sobre el estatuto ontológico de los universales.

4.2.1.1. LA ANOMALÍA DESIGNATIVA DE LAS PALABRAS

Como ya hemos apuntado, el trasfondo naturalista de la concepción estoica del lenguaje no remite a su origen sino a la adecuación entre expresión y contenido: el lenguaje significa la realidad de forma acorde a la naturaleza de ésta. El estoicismo toma así partido en la controversia sometida a análisis dialéctico en el *Crátilo* arguyendo a favor de la tesis positiva que allí se debatía. Su defensa del carácter natural de las palabras obedece, probablemente, a su creencia de que en los primeros nombres impuestos a las cosas sí existía conformidad entre la expresión fónica y la realidad referida; una originaria adecuación mimética que se habría perdido por los diversos procesos de transformación que con el paso del tiempo se habrían producido en la expresión lingüística y en los contenidos representativos de la realidad; lo que motivaría su recurso a los análisis etimológicos, como decía San Agustín[18]. Ahora bien, su postura no puede identificarse con la opción heracliteana que encarna Crátilo, fundamentalmente porque, mientras que en la tradición anterior, que se sintetiza en el diálogo platónico, la corrección se planteaba a propósito de la capacidad designativa de

[18] Cfr. Baratin & Desbordes (1981: 27): "Les mots son envisagés dans une double perspective, diachronique et synchronique. D'après ce que Saint Agustin rapporte à titre d'information dans sa *Dialectique*, les Stoïciens pratiquaient l'analyse étymologique pour montrer que l'adéquation du signifiant au signifié est originelle dans les mots, donc qu'elle a existé, ce qui est nécessaire et conforme au point de vue naturaliste des Stoïciens. Toutefois le lexique a évolué en se développant. […] Ce mode d'évolution du lexique annule progressivement l'adéquation onomatopéïque originelle".

los nombres, el estoicismo antiguo centra su atención en el *logos*, en el enunciado y en su capacidad predicativa[19].

La cuestión de la *orthotes onomaton* y la respuesta afirmativa que conduce al auge de la etimología no son algo completamente ajeno a la tradición estoica, como ya hemos atestiguado (cfr. *supra* n.15). Sin embargo, es altamente significativo que en el compendio más minucioso que nos ha llegado acerca de lo tratado en la dialéctica estoica —la obra de Diógenes Laercio— este debate queda fuera de la enumeración de temas abordados y parece cuestionarse su pertinencia como objeto de indagación relevante para la dialéctica[20], concebida ésta como "la ciencia de lo verdadero, lo falso y lo que no es ni una cosa ni otra; y versa ella, como sostiene Crisipo, sobre significantes y significados" (*D.L* VII 62). De hecho, el considerar como algo ajeno a las preocupaciones de la dialéctica estoica la controversia acerca de la capacidad de las expresiones fónicas para reflejar propiedades de los objetos referidos es absolutamente consecuente con lo que sabemos de su distinción entre el significado lingüístico (incorpóreo) y el referente designado (cfr. *infra* § 4.2.2.). En realidad, el cultivo de las etimologías parece responder a lo que en el estoicismo antiguo hay de participación en los debates de la tradición filosófica a la que pertenecen, pero no representa la línea de reflexión distintiva y particular de esta escuela. Creemos justificado sostener por ello que los fundamentos específicos de su concepción del lenguaje como partícipe de los principios que rigen la naturaleza no descansan en la posible corrección onomástica sino en su análisis de la estructura predicativa de los enunciados lingüísticos.

---

[19] No podemos compartir, por tanto, las palabras de Itkonen cuando señala: "They argued that language too exists *phusei*. […] However, when they had to justify the *phusei* view in detail, they could not think of anything better than repeating the arguments Plato had given in the *Cratylus*. But this means that they had to contradict their own 'anomaly' view of language" (Itkonen 1991: 188).

[20] "Tales, pues, son los estoicos en cuestiones de lógica […]; y sobre la corrección de los términos, cómo las leyes han dispuesto sus efectos sobre los hechos, no podrían expresarlo" (*D.L*. VII 83).

Por otro lado, su compromiso con la opción naturalista en torno a la *orthotes onomaton* no sólo debe verse como resonancia de una disputa ya superada[21], sino que ni siquiera revela una convicción firme en todos los maestros del estoicismo antiguo acerca de la transparencia y univocidad designativa. Dos testimonios, cuando menos, parecen indicar que Crisipo era consciente de la falta de precisión designativa de las palabras[22]:

> Dice Crisipo que toda palabra es ambigua por naturaleza, porque se puede tomar la palabra en dos sentidos o más (Aulo Gelio, *Noches Áticas* XI 12, 1-3; *Crisipo* fr. 339; *SVF* II 152).

> Notable es el error de los que prefieren enseñar lo que no saben a aprender lo que ignoran. Y en él estuvo Crates, conocido gramático, quien, apoyado en Crisipo, hombre muy agudo que dejó tres libros *Perì anōmalías*, se opuso a la analogía y a Aristarco, pero de manera que, como muestran sus escritos, parece que no vio claramente la intención de ninguno de los dos; porque no sólo Crisipo, cuando escribe de la desigualdad de la lengua, tiene como propósito mostrar que cosas semejantes han sido designadas con palabras desemejantes y cosas desemejantes con vocablos semejantes, lo que es verdad, sino que también Aristarco, cuando escribe de la igualdad de la misma, manda seguir cierta semejanza de las palabras en su modificación mientras lo permita el uso común (Varrón, *De lingua latina* IX 1).

Lo que se atribuye a Crisipo en el primero de estos testimonios no es, simplemente, la conciencia de que las alteraciones fónicas en el devenir histórico de las palabras han oscurecido su verdadero significado —al modo de Platón—

---

[21] Como apuntan Baratin & Desbordes (1981: 27), la especificidad y novedad del modo de enfocar el estudio del lenguaje por parte de los estoicos se manifiesta en la desaparición de cualquier tipo de preocupación por rebatir a los sofistas. Hemos visto cómo las aproximaciones de Platón y Aristóteles se derivaban, en gran medida, de su combate contra la influencia de las argumentaciones sofísticas, lo que orientaba su estudio del lenguaje hacia un análisis de su grado de correspondencia con sus teorías ontológicas centradas en el ser. En la filosofía estoica ya no resuena la refutación contra el relativismo de los sofistas, de forma que la controversia *physei*/*nomoi* acerca de la corrección designativa de las palabras aparece más como un eco que como una disputa que sigan percibiendo como viva y abierta.

[22] Según Long (1974: 136): "Es posible que Zenón y Cleantes intentaran defender la relación natural entre el lenguaje y las cosas de modo más rígido y con menos autocrítica que sus sucesores. La máxima general de Zenón era que una pala había de llamarse una pala, punto de vista que se acomoda con quien sostiene que tal es la palabra que resulta naturalmente apropiado usar (*SVF* I 77). Crisipo, sin embargo, al igual que Platón, advierte que el lenguaje ha cambiado en el curso del tiempo, y que no cabe una relación unívoca entre una palabra y su significado".

sino que se le presenta como consciente de aquello que Aristóteles en su *Categorías* había recogido como la homonimia de las entidades significadas por los *símbolos* lingüísticos. Las palabras son ambiguas porque pueden significar cosas distintas[23]. En esa misma dirección apunta el texto de Varrón en el que se explicita que los estudios de Crisipo sobre la anomalía versaban acerca de la falta de transparencia y sistematicidad en la función designativa del lenguaje. Según el testimonio de Varrón, la anomalía era tratada por Crisipo como una ausencia de regularidad y motivación en la técnica onomástica y no como una cuestión relacionada con la labor de los gramáticos y su establecimiento de los criterios del hablar correcto (*hellenismos*).

Como es bien sabido, se ha atribuido a los gramáticos de inspiración estoica la defensa de la opción anomalista en la controversia suscitada acerca de uno de los principales temas tratados en lo que Sexto Empírico llamaba la parte técnica de la gramática[24]: la cuestión de en qué principios se debe fundamentar la fijación del hablar correcto. En ese desarrollo posterior, la anomalía fue entendida como una de las posturas enfrentadas acerca de los criterios para escoger las formas correctas de la lengua. La opción anomalista, frente a la analogista, abogaba por conservar las formas de uso más generalizado, aun cuando no fuesen las más regulares[25]. Esta disputa entre anomalistas y analogistas ha sido utilizada durante

[23] Cfr. Atherton (1993), donde se estudia la ambigüedad en los estoicos. Atherton comenta detalladamente en su monografía la primera definición conocida de αμφιβολία —la que *D.L.* atribuye a los estoicos: "la ambigüedad es una expresión que significa dos o más cosas tomada al pie de la letra y en su sentido propio y en virtud de su propio uso, de forma que al mismo tiempo los distintos significados caben de acuerdo con esa expresión" (*D.L.* VII 62)— y la clasificación de la ambigüedad que Galeno atribuye a los estoicos, además de aquélla que Aelius Theon adscribe, en general, a los "dialécticos".

[24] Cfr. "Dado que existe entre los gramáticos una discusión enorme e interminable acerca de las partes de la gramática, […] bastará con decir sin ánimo de pendencia que una parte de la gramática es histórica, otra técnica y una tercera especial, en la que trata metódicamente lo relativo a poetas y prosistas. La parte técnica es aquella en la que exponen reglas acerca de los elementos, las partes del discurso, la ortografía, el correcto empleo del griego y cuestiones afines" (Sexto Empírico, *Contra los profesores* I 91-92).

[25] Cfr. "Veamos ahora, para completar la refutación de la parte técnica de la gramática, si tienen o no algún método consistente referente a la corrección. Es de por sí evidente que hay que poner cierto cuidado en la pureza de la lengua […] Pero resulta que hay dos clases diferentes de corrección: una queda al margen de nuestro uso lingüístico común y parece proceder en virtud de

mucho tiempo como uno de los ejes principales sobre los que se ha elaborado la reconstrucción historiográfica de la lingüística helenística, convirtiendo la dicotomía 'anomalía *vs* analogía' en el principal rasgo diferenciador entre el pensamiento lingüístico de los filósofos estoicos y el de los filólogos y gramáticos alejandrinos.

No vamos a entrar ahora (cfr. *infra* § 4.2.3.1) en la pertinencia de revisar los tópicos más asentados con los que se ha simplificado tradicionalmente la visión histórica de este periodo —una labor muy necesaria en la que, desde el trabajo editado por Taylor (1986a), han aparecido contribuciones importantes[26]. Sí que nos parece importante destacar, sin embargo, que esta disputa entre anomalistas y analogistas se había orientado hacia el establecimiento de criterios con los que fijar correctamente la expresión lingüística —si ha de otorgarse prioridad a la frecuencia de uso o a la regularidad de las expresiones—, dejando en un segundo plano la cuestión de la existencia, o no, de principios motivadores en la técnica para designar la realidad. El debate sobre el alcance de la regularidad, la analogía, en las lenguas se planteaba acerca de los procedimientos expresivos de la flexión[27], mientras que la posible motivación y sistematicidad de la expresión léxica se abordaba en el ámbito de la etimología.

---

la analogía gramatical, la otra se guía por el uso de cada uno de los griegos y se establece a partir de la plasmación concreta y la observación de la conversación corriente" (Sexto Empírico, *Contra los profesores* I 175-176).

[26] Cfr. García Gondar (1996), donde se recogen y desarrollan algunas de las principales líneas de reflexión que conducen a la necesaria revisión de los elementos configuradores del inicio de la tradición gramatical en la antigüedad clásica.

[27] Un tema ya clásico en el debate exegético sobre los inicios de la actividad gramatical gira en torno a si la actividad desarrollada en Alejandría por Aristófanes de Bizancio, y su discípulo Aristarco de Samotracia, era una labor meramente filológica, encaminada a la edición textual, o si, por el contrario, su adopción de la 'analogía' se sustentaba en un incipiente análisis gramatical, de modo que ya Aristófanes de Bizancio habría establecido los criterios para sistematizar el funcionamiento regular de la flexión. No se conserva ninguna fuente textual que acredite una sistematización de la flexión por parte de los primeros filólogos alejandrinos, salvo el comentario en que Charisius, siglo IV d.C., recoge en su *Ars grammatica* la atribución a Aristófanes de cinco, o seis, principios de analogía: el género, el caso, la terminación, el número de sílabas y el acento (cfr. *GL* I.117). Fehling (1956-1957) es el trabajo clásico de referencia en la atribución ya a Aristófanes de Bizancio del uso de la analogía como base para un análisis gramatical sistemático de la flexión, mientras que Siebenborn (1976) ha argumentado, como la postura más

Si nos ceñimos a los testimonios relativos a la confrontación entre gramáticos con formación estoica, como Crates, y los de la escuela alejandrina, cabe aludir a su posible disparidad sobre los criterios de corrección idiomática, pero no parece lícito convertir esa perspectiva gramatical de la anomalía en rasgo caracterizador del pensamiento lingüístico de los filósofos estoicos, ignorando así que un testimonio como el de Varrón nos indica que el maestro más importante de la escuela estoica en los asuntos de lógica, Crisipo, había abordado la anomalía desde la perspectiva de la falta de motivación regular en la función designativa del lenguaje antes que como criterio para la elección de las formas correctas de la expresión; tal y como erróneamente lo habría interpretado Crates[28]. La anomalía

---

fundamentada, a favor de la limitación del empeño de Aristófanes y Aristarco a una labor filológica de carácter normativo. Para la contextualización histórica de estas primeras actividades filológicas en Alejandría, Pfeiffer (1968: cap. 5) sigue siendo una fuente indispensable de información y de exégesis atinada. En Pinborg (1975), Taylor (1986b) y Schenkeveld (1990) pueden encontrarse distintas valoraciones y análisis críticos de las opciones exegéticas en disputa. Más allá de esta controversia, lo que aquí queremos resaltar es que los estudios monográficos sobre los filólogos alejandrinos coetáneos del estoicismo antiguo revelan que no hay ningún testimonio que atestigüe que Aristófanes de Bizancio trató la cuestión de la analogía o anomalía en relación con el vínculo entre expresión y contenido. Ésa es, de hecho, una de las conclusiones alcanzadas en Callanan (1987: 108-109), tal y como lo recoge Schenkeveld (1990: 291): "He first clears the ground by distinguishing several kinds of analogy and then argues for and against their use by Aristophanes: analogy or anomaly between the sense of a word and its form, a topic known from philosophical discussion but absent from Aristophanic fragments as far as primary words are concerned".

[28] Paradójicamente, se ha achacado a Varrón una responsabilidad especial en la magnificación, cuando no invención, de esta disputa entre anomalistas y analogistas como punto sobre el que gravitarían las principales discrepancias surgidas en la reflexión lingüística de los siglos III y II a. C. El trabajo de Fehling (1956-1957) ha tenido un papel de especial influencia en la desconsideración y descrédito de la obra de Varrón en éste y en otros muchos aspectos. Cfr. Pinborg (1975: 107-110), donde se da pábulo a muchas de las argumentaciones de Fehling, y cfr., también, Taylor (1986b: 180-182), donde se recogen y critican las interpretaciones de autores, como Lersch, Fehling o Collart, que apuntan en esa dirección. La evidencia de que Varrón convirtió el tema de la anomalía y la analogía en un eje crucial sobre el que construyó lo más novedoso de su propio pensamiento lingüístico —fundamentalmente en los libros VIII, IX y X de su *De lingua latina*— no justifica, en absoluto, atribuirle responsabilidad directa en el hecho de que lo que para él eran dos características presentes en la lengua hubieran podido ser interpretadas como posturas irreconciliables entre escuelas. Más bien podría afirmarse lo contrario: Varrón nos da testimonio de que el "error" en la interpretación del pensamiento de los maestros estoicos —Crisipo— y alejandrinos —Aristarco— está llevando a algunos —como Crates— a presentar como enfrentadas dos posturas no tan alejadas. Si en las primeras líneas del Libro IX, que citábamos hace un momento, se denunciaba ese error interpretativo, en las que le siguen se explicita tal error: "Pero los que en el habla nos mandan seguir unos el uso común y otros el sistema, no están tan en desacuerdo, *porque el uso común y la analogía están más unidos entre sí de lo que ellos creen*, porque ha nacido la analogía de un cierto uso común y de este uso común lo

que interesaba a Crisipo era la que evidenciaba la falta de adecuación de las palabras como vehículos para la significación unívoca de las cosas y no la cuestión del grado de regularidad en los mecanismos expresivos de la flexión[29].

Sus alusiones a la ambigüedad y a la anomalía con las que las palabras refieren la realidad parecen emparentarlo antes con el convencionalismo aristotélico que con el naturalismo de Crátilo. En realidad, testimonios como éstos pondrían en cuestión el naturalismo de la teoría lingüística de un fundador del estoicismo como Crisipo, si dicho naturalismo lo vinculásemos a la función designativa del lenguaje. Pero, como ya hemos adelantado, lo distintivo de la concepción natural en los estoicos proviene de su análisis semántico de la función predicativa que se da en los enunciados lingüísticos completos.

En alguna medida, su estudio y defensa del carácter lógico, racional, de las proposiciones lingüísticas les habría conducido a sostener también la opción natural en el debate tradicional sobre la adecuación de los nombres, pero —más allá de su cultivo de la etimología, como era habitual en la época— no parece que fuera éste el ámbito sobre el que fijaron su atención. Aun más; aquéllos que, como Crisipo, centraron su interés en el lenguaje muy pronto sacaron a la luz la anomalía, la falta de una motivación natural, racional, en la función designativa del lenguaje. Esto, no obstante, no les habría impedido seguir defendiendo los fundamentos naturales del lenguaje en virtud de la imbricación del significado lingüístico dentro de su teoría ontológica y sobre las bases de su teoría del conocimiento.

---

ha hecho asimismo la anomalía. Por esto, dado que el uso común consta de palabras desemejantes y semejantes y de sus transformaciones, *ni la anomalía ni la analogía han de ser rechazadas*, a no ser que no esté dotado el hombre de alma por estarlo de cuerpo y alma" (*De lingua latina*, IX, 2-3; curs. mía).

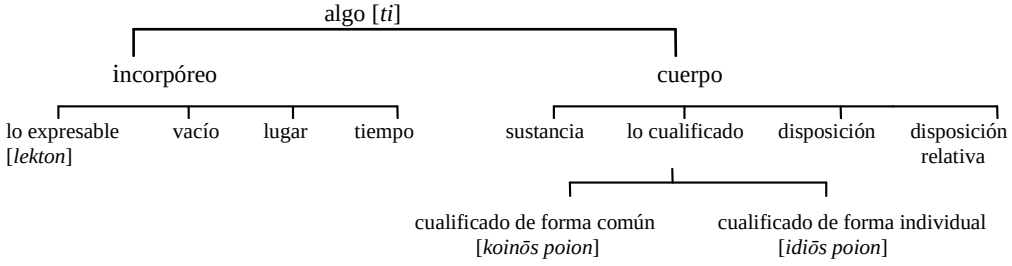
[29] Suscribimos así las palabras de Frede: "Moreover, the reason why the positions of Chrysippus and Aristarchus appear to be quite compatible is that Chrysippus is concerned with the anomaly between meaning and word-form, whereas Aristharcus is concerned with the analogy between word-forms in inflection" (Frede 1978: 72).

4.2.1.2. EL CARÁCTER INCORPÓREO DEL SIGNIFICADO LINGÜÍSTICO

4.2.1.2.1. Aspectos básicos de la teoría ontológica del estoicismo. Para comprender la forma como los estoicos concebían el significado lingüístico es imprescindible tener en cuenta algunos aspectos distintivos de su manera de entender las clases de cosas que se dan en la naturaleza, que los distancian de las teorías ontológicas de Platón y Aristóteles. El primero de ellos atiende al hecho de que para los fundadores del estoicismo el rasgo de la existencia sustancial (corpórea) no sería el más abarcador que se pueda atribuir a todo lo que de algún modo se reconoce. Por encima del género de las entidades existentes estaría el género de todo aquello que es "algo" (gr. *ti*; lat. *quid*): "The Stoics avoid the common Platonist assumption that to be something is already to exist. To be something is rather, it seems, to be a proper subject of thought and discourse" (Long&Sedley 1987: 164) [30]. Dentro de esa clase más general es donde enfatizan la distinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo, y colocan el factor de la corporeidad en el centro de su teoría ontológica[31]. El estudio de todo lo que hay en relación con las cosas corpóreas —aquéllas que tienen límites físicos y que

[30] Cfr. "Los estoicos quieren superponer a éste [lo que es] otro género todavía más originario, del cual me ocuparé seguidamente […] El primer género, a juicio de ciertos estoicos, es «un algo» [*quid*]. Aclararé por qué opinan así: «En la naturaleza», argumentan, «hay cosas que son y cosas que no son; mas la naturaleza abarca también estas cosas que no son: imaginaciones del alma, cual los Centauros, los Gigantes y cualquier otra quimera que, forjada con falsos conceptos, llega a adquirir una cierta apariencia, aunque carezca de existencia»" (Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* VI 58, 13-15; *SVF* II 332). "Por otra parte, puesto que algunas de las cosas que son algo [*ti*] son corpóreas y otras incorpóreas, las cosas enseñadas, que son algo, tendrán que ser corpóreas o incorpóreas" (Sexto Empírico, *Contra los profesores* I 19). Cfr. *L&S*27, donde se recogen otros textos, y sus certeros comentarios, acerca de este tema.

[31] En Long & Sedley (1987: 163) puede verse un esclarecedor diagrama arbóreo en el que se representan las distinciones con las que se articula la teoría ontológica de los estoicos. Este esquema, traducido y levemente simplificado, viene a ser el siguiente:



pueden actuar o recibir la acción de otras[32]— convierte su ontología en un enfoque materialista y particularista que se aleja de la primacía otorgada a las Ideas o a las esencias en las teorías de los maestros de la Grecia clásica.

En el análisis de las entidades corpóreas establecían cuatro géneros o categorías: la sustancia, la cualidad, la disposición y la disposición relativa. Formando parte de lo incorpóreo habrían reconocido, al menos, cuatro casos relevantes: el *lekton* (lo dicho), el vacío, el lugar y el tiempo[33]. Aunque no está claramente documentado cómo fundamentaban el modo de ser de estas entidades incorpóreas, parece seguro que les negaban una existencia autónoma e independiente y que las concebían como algo cuyo modo de ser se deriva del conocimiento de las cosas concretas y particulares, por lo que el verbo que muchas veces les aplican (*hyphistasthai*) puede entenderse en el sentido de que son cosas que no existen sino que "subsisten", ya que provienen de una representación racional de lo que existe corpóreamente[34].

De un primer acercamiento rápido como éste a las peculiaridades de su Física se pueden extraer ya dos lecciones que nos parecen cruciales para comprender el verdadero sentido que se debe otorgar a su consideración de que el lenguaje forma parte de la naturaleza, en cuanto que acorde a los principios de la

---

[32] Cfr. "Cuerpo [*soma*] es, como afirma Apolodoro en su *Física*, lo que se extiende en tres dimensiones: longitud, anchura y profundidad" (*D.L*: VII 135). "Todo lo que produce un efecto es un cuerpo" (*D.L*. VII 56). "Discrepaba también de éstos [a saber, Zenón de los peripatéticos y académicos] en que de ningún modo creía que algo pudiera ser producido por ella [la naturaleza], que careciera de cuerpo […] o que, en fin, lo que produce algo o es producido pudiera no ser cuerpo" (Cicerón, *Académicos Posteriores* I 39; *EstoicA* fr. 140; *SVF* I 90). Otros testimonios, en esta misma dirección, de cómo entendían los estoicos el carácter corpóreo de las entidades, pueden verse en *L&S* 45.

[33] Cfr. Sexto Empírico, *Adversos mathematicos* X 218; *L&S* 27D; *SVF* II 331.

[34] Cfr. "Although they deny themselves the term 'exist' for such cases, the Stoics have recourse to the broader term under which it falls, 'subsist' (*hyphistasthai*). This latter term, in its Stoic usage, seems to capture the mode of being that Meinong called *bestehen* and Russell rendered by 'subsist' (in his 1904 article on Meinong in *Mind* 13). For Meinong, similarity or Pegasus, for instance, subsist but do not exist. With existing things, however, they share the fact that they have a character (*Sosein*), just as in Stoicism both a real horse and a Centaur are 'something'. We could render the Stoic distinction between 'exist' and 'subsist' by saying 'There's such a thing as a rainbow, and such a character as Mickey Mouse, but they don't actually *exist*'" (Long&Sedley 1987: 164).

Física. Por un lado, está su inclusión de la 'cualidad' como una clase de cuerpo; por otro, su reconocimiento del significado lingüístico como ejemplo de algo que, formando parte de la naturaleza, no es un cuerpo, no tiene una existencia sustancial propia. En estrecha relación con su forma de entender estos dos puntos, encontramos su afirmación —chocante entonces, y aún hoy para algunos— de que los conceptos no son algo que tenga una existencia objetiva e independiente.

Respecto de su categorización de la cualidad como una clase de entidad corpórea, hay que partir de que para ellos la primera de esas categorías, la sustancia, remite a la materia prima de todo lo que existe como cuerpo. Para los estoicos, por tanto, la sustancia es una[35]. La conformación de entidades particulares proviene de la mezcla entre el sustrato material único y la cualidad individualizadora que actúa como fuerza, como hálito (*pneuma*) que configura la materia, estableciendo dentro de la sustancia única una entidad particular, individualizada[36]. Como ha señalado Rist (1971: 44), "this means that in any particular existing thing there are at least two kinds of material totally mixed together, the 'prime matter' and the quality. These can never exist apart". La cualidad individualizadora [*idiōs poion*] se entronca en la teoría estoica con el principio activo que organiza la materia del mundo y es un cuerpo, porque posee el rasgo, distintivo de este tipo de entidades, de poder actuar sobre otros cuerpos. La cualidad no es para los estoicos una característica o propiedad que se abstrae de la observación de las entidades sustanciales sino que es causa material que explica cómo se generan las cosas a partir de esta mezcla básica entre cuerpos, por lo que podemos aceptar que, tal y como señalan Long & Sedley (1987: 172), "the

[35] Cfr. "La materia prima, afirman, es la sustancia de todos los seres" (*D.L.* VII 150).

[36] Cfr. "Sin embargo, por doquier declaran que la materia por sí misma es inerte, y subyace inmóvil a sus cualidades, y que las cualidades son hálitos [*pneumata*] y tensiones [*tonoi*] del aire, que en cualquier parte de la materia que se implanten dan forma y figura a cada cosa" (Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 43 1053E-1054B; *Crisipo* fr. 267; *SVF* II 449). Parece que fue Crisipo quien identificó como 'aire cálido, hálito respiratorio' (*pneuma*) el carácter corpóreo de los principios activos —de los que son una instanciación las cualidades individualizadoras—, *vid*. p.ej., *Crisipo* frs. 400, 401. Este modo de corporeizar los principios activos revela, sin duda, la influencia de Heráclito.

second genus is not strictly 'quality', but the 'qualified', that is usually a substance viewed as 'having' certain qualities".

La inclusión de la categoría cualidad, o 'lo cualificado', entre las entidades corpóreas existentes no ofrece demasiadas dificultades en la medida en que nos circunscribamos a estas cualidades individualizadoras que actúan como elemento configurador de las cosas concretas y particulares. Parece, sin embargo, que los estoicos también reconocían otro tipo de cualidad: la cualidad común [*koinōs poion*]. Esta cualidad común aparece vinculada con los conceptos —como el resultado de un proceso de representación mental de los rasgos compartidos por distintas entidades particulares—, pero en algunos testimonios parece atribuírseles el rango corpóreo de ser *pneuma*, elemento activo que configura las entidades que existen[37]. En este caso concreto —más allá de las dificultades para hacer una reconstrucción segura de la doctrina de los principales filósofos estoicos a partir de los fragmentos y testimonios conservados, muchos de ellos críticos con esta doctrina— lo que nos parece más relevante es lo siguiente. Cuando la cualidad común es tratada como elemento activo (*pneuma*), y por tanto como entidad corpórea, es reconocida en cuanto que actúa como elemento configurador de una entidad concreta y particular: es una cualidad que se da en cada una de las cosas concretas. Por otro lado, existen muchos testimonios de autores muy diversos que documentan con claridad que los estoicos rechazaban el estatuto ontológico priorizado que los maestros clásicos habían otorgado a las propiedades definitorias de la Forma (platónica) o esencia (aristotélica) y que refutaban su

[37] Los testimonios que apuntan en esa dirección no recogen directamente fragmentos de las obras de los maestros estoicos sino que tienen un carácter interpretativo y son un tanto confusos. Por otro lado, provienen de autores críticos con el estoicismo que los interpretan a partir de la consideración, propia del aristotelismo, de que en cada cosa concreta hay una cualidad definitoria que conforma lo que es, su esencia, su pertenencia a un género, que es anterior a las particularidades específicas de lo individual. *Vid*. "Even the Stoics place the commonly qualified individuals before the peculiarly qualified individuals" (Syrianus, *On Aristotle's Metaphysics* 28, 18-19; *L&S* 28G; *SVF* II 398). No está atestiguado con suficiente claridad, sin embargo, si este enfoque formaba parte de la propia doctrina de algún maestro estoico o si, más bien, proviene de los esquemas interpretativos de alguno de sus comentaristas. Cfr., sobre las dificultades de esta cuestión, los textos recogidos en *L&S* 28E, 28H, 28M, 47M, 47N, 47S; y sus comentarios en *L&S*: pp. 174-175 y 288-289.

conversión en categoría primera de lo existente, de la que las cosas concretas y particulares no serían sino reflejo o materialización. Para los maestros de la Estoa las cualidades comunes, y los conceptos con que la mente las representa, no tienen una existencia autónoma e independiente de las cosas concretas en que esas cualidades se dan.

> Zenón [y sus seguidores] dicen que los conceptos no son cosas ni cualidades, sino representaciones del alma al modo de cosas y cualidades. Ellos eran denominados «ideas» por los antiguos. Hay, en efecto, ideas de los objetos que caen bajo los conceptos, como, por ejemplo, de los hombres, de los caballos; y, para hablar más genéricamente, de todos los animales y de las demás cosas de las cuales se dice que hay ideas. Pero los filósofos estoicos dicen que éstas no tienen existencia real y que nosotros participamos [en la producción] de los conceptos y encontramos los casos de los llamados nombres comunes (Estobeo, *Églogas* I, p. 136, 21 W; *EstoicA* fr. 84; *SVF* I 65).

> Una noción es una imagen [*phantasma*] del pensamiento y no es ni una cosa ni una cualidad (*D.L.* VII 61)[38].

Los conceptos eran vistos por los estoicos como algo carente de corporeidad, por lo que rechazaban esa tendencia a reificar las propiedades definitorias de las ideas o esencias —concebidas como eternas y universales en los maestros de la Atenas clásica— que se reavivará en la edad media con la disputa entre los defensores y los detractores de la tesis de que los conceptos universales —como 'ser hombre', 'ser racional' o 'ser justo'— remiten a categorías genéricas, que tienen una existencia objetiva e independiente de nuestro proceso de conocimiento[39]. En la medida en que, desde entonces, la

---

[38] En *L&S* 30 pueden verse otros testimonios sobre este tema que apuntan en la misma dirección.

[39] La querella acerca del estatuto ontológico de los conceptos universales jugó un papel de enorme relevancia en la reflexión filosófica y lingüística a lo largo de la edad media y ha dejado un poso de gran calado en el pensamiento occidental. Esta disputa se inicia a partir de los comentarios de Boecio a la *Isagoge* de Porfirio, que durante muchos siglos funcionó como introducción canónica a la doctrina lógica de Aristóteles. En la primera página de su *Isagoge* Porfirio señala que "Por lo que respecta, para empezar, a los géneros y a las especies excusaré decir si existen realmente o sólo son meros conceptos y, si existen realmente, si son corpóreos o incorpóreos y, finalmente, si existen aparte o en los objetos de los sentidos y si son dependientes

confrontación entre teorías realistas y nominalistas se ha entendido muchas veces vinculada únicamente a esta querella acerca del estatuto ontológico de las propiedades o cualidades universales, la doctrina estoica ha sido catalogada habitualmente como nominalista, en virtud de su rechazo de que los conceptos, o ideas, sean una cosa o cualidad[40]. No nos parece, sin embargo, que ésa sea una valoración apropiada de su pensamiento, porque oscurece su afirmación del lenguaje como parte de la naturaleza racional del mundo. Una afirmación que funciona como motor de su reflexión lingüística, orientada hacia la búsqueda y constatación de cómo el funcionamiento de los enunciados lingüísticos es acorde con los principios de la naturaleza. Si asumimos esto, difícilmente podemos aceptar la inclusión de la filosofía estoica entre las doctrinas antirrealistas, entre aquéllas que cuestionan la existencia de una realidad que nuestra mente pueda conocer y que nuestro lenguaje pueda representar (cfr. *supra* § 2. n.25).

Con vistas a comprender que su rechazo de que los conceptos sean cosas objetivas no es incompatible con su afirmación de que el lenguaje y sus significados forman parte de la realidad, de la naturaleza, es necesario abordar brevemente su teoría sobre el conocimiento, basada en la representación, y el estatuto que otorgaban al significado lingüístico (*lekton*), que, aunque incorpóreo como los conceptos, no puede identificarse con ellos.

4.2.1.2.2. Aspectos básicos de la teoría cognitiva de los estoicos. La reflexión sobre el conocimiento, centrada en la representación (*phantasia*),

---

de ellos, pues estas cuestiones son ciertamente muy profundas y exigen un estudio de mayores dimensiones" (*Isagoge*, p.1, 10-14). Porfirio plantea, y deja abierta, una cuestión que sería objeto de un debate abierto, con resonancias en todos los órdenes —desde el teológico hasta el lingüístico— al menos hasta Ockham. Desde el siglo XI, con el destacado papel de Abelardo, van apareciendo contribuciones importantes que cuestionan, o matizan, el 'realismo' de estirpe boeciana y que tendrán gran influencia en el desarrollo de la teoría semántica medieval y en la doctrina de los modistas. Acerca de esta cuestión, de las diferentes posturas y de su repercusión en la evolución de las teorías sobre el signo y el significado, puede verse, sobre todo, Libera (1996) y, entre otros muchos trabajos, Beuchot (1981), Pinborg (1984), Libera & Rosier (1992), Eco (1989), Marmo (1989: 160-168) y una buena síntesis en Itkonen (1991: 219-237).

[40] Cfr. "In any case, the notion that strictly only deictic pronouns refer would seem to make sense inasmuch as it may be consistent with what was commonly referred to as Stoic nominalism. The Stoics did not like abstract entities such as the Platonic forms or Aristotelian universals" (Graeser 1978: 87).

constituía, según Diógenes Laercio, la primera parte de sus estudios sobre el significado dentro de la Dialéctica, con lo que se evidencia que su teoría semántica se construye sobre las bases de su análisis de los fundamentos del conocimiento humano.

> La dialéctica se divide en dos campos: el de las cosas significadas y el del lenguaje; y el de las cosas significadas se descompone en el área de las representaciones y la de las varias proposiciones expresables que a partir de ellas subsisten. […] Los estoicos concuerdan en colocar en primer orden la doctrina de la representación y de la sensación, en cuanto que el criterio por el que se conoce la verdad de las cosas es genéricamente una representación, y por cuanto la doctrina del asentimiento y la de la aprehensión y la del pensamiento, que preceden a las demás, no tienen consistencia sin la representación. Va en primer lugar, pues, la representación; luego, el pensamiento que es capaz de expresarse saca a relucir en forma de proposición lo que experimenta por efecto de la representación (*D. L.* VII 43, 49).

La representación (*phantasia*) —concebida como "una impresión en el alma, es decir, una alteración , como propone Crisipo" (*D.L.* VII 50)— es la fuente del conocimiento. Pero en la formulación estoica esta capacidad de representación —de modificación de las disposiciones cognitivas a partir de algún tipo de experiencia— no es algo exclusivo del hombre sino que da cuenta del mecanismo básico en todo proceso cognoscitivo. A partir de esa consideración extensa adquiere toda su relevancia la clasificación de los diversos tipos de representación que los estoicos establecieron, dentro de la cual el modo de conocimiento representacional propio y específico de los hombres presenta una serie de peculiaridades en las que el significado lingüístico juega un papel fundamental.

En *D.L* VII 51 y en *Adversus mathematicos* VII 242-243, de Sexto Empírico, encontramos dos tipologías de la representación según los estoicos que, aunque no totalmente idénticas, revelan una coincidencia en lo fundamental, que pone de manifiesto que las bases de esta clasificación debían de ser un aspecto bien

asentado y coincidente de la doctrina estoica[41]. Hay dos criterios clasificatorios a los que debieron de otorgar un peso especial, ya que es acerca de ellos sobre los que tenemos más testimonios coincidentes: la distinción entre representación comprensiva (*phantasia kataleptike*) y no comprensiva y la que diferencia la representación racional (*phantasia logike*) de la irracional. La primera de estas delimitaciones es glosada en numerosas ocasiones y tendría un carácter anterior a cualquier otra discriminación. Así la presenta Diógenes Laercio, quien, previamente a la clasificación propiamente dicha, señala que:

> De las representaciones, unas son comprensivas y otras no comprensivas; es comprensiva aquélla de la que se afirma que es criterio de las cosas reales, la que procede de una cosa existente y en conformidad con la cosa existente en sí misma ha quedado impresa y grabada (*D.L.* VII 46)

La representación comprensiva es para los estoicos la base del conocimiento, porque para que haya tal no basta con que la mente sea impresionada por algo, sino que es preciso que se dé un proceso de aprehensión y asentimiento que suponga su asimilación e interiorización, fijando en la memoria —a través de ese proceso de comprensión— lo que de otra forma sería una experiencia no comprendida[42]. El conocimiento no es para los estoicos algo mecánico sino que exige la asimilación de lo representado mediante el asentimiento que la fija.

---

[41] Diógenes Laercio parte de la discriminación entre "representaciones comprensivas" y "no comprensivas" (*ibid*. 46) y después (*ibid*. 51) distingue entre "representaciones sensibles" y "no sensibles", "racionales" e "irracionales", y "técnicas" y "no técnicas". La clasificación que ofrece Sexto Empírico es una aproximación más precisa que, habiendo dado cuenta de las representaciones comprensivas y racionales, centra su interés en especificar tipos —en virtud de su grado de fiabilidad como mecanismos para el conocimiento verdadero— dentro del modo de representación cognitiva propio de los hombres: representaciones probables, improbables, probables e improbables, ni probables ni improbables. Cfr. Ildefonse (2000: 94-100).

[42] Cfr. "No prestaba fe [Zenón] a todas las representaciones, sino sólo a aquellas que presentan ciertas características propias de las cosas que se pueden ver. A esta representación, pues, que por sí misma se discierne la llamaba «comprensible» [*katalepton*] […] Pero cuando ella había sido ya acogida y aprobada, la llamaban «comprensión», semejante a las cosas que con la mano se agarran" (Cicerón, *Académicos posteriores*, I 41; *EstoicA* fr. 77; *SVF* I 60); *vid*., también, por ejemplo, *EstoicA* fr. 87; *D.L.* VII 54. Cfr. Sandbach (1971a) sobre la escasez de información acerca de los criterios en los que se basaría, según los estoicos, el asentimiento que conlleva la aprehensión de una representación comprensiva.

> A las cosas que son percibidas y como acogidas por los sentidos añade Zenón el asentimiento de los espíritus, y entiende que éste se ubica en nosotros y es voluntario (Cicerón, *Académicos Posteriores* I 40; *EstoicA* fr. 78; *SVF* I 61).

Pero el conocimiento representacional no es igual en los hombres que en los otros animales y por ello los estoicos precisan que "unas son racionales y otras irracionales; racionales las de los animales racionales; irracionales las de los irracionales. Pues bien, las racionales son pensamientos" (*D.L.* VII 51). Lo específico del conocimiento humano no descansa en la capacidad representacional, también presente en los animales, sino en la posibilidad de establecer representaciones racionales en virtud de su facultad para comparar representaciones y acceder al conocimiento de aquello que no es manifiesto mediante el establecimiento de inferencias semióticas.

> They say that it is not uttered speech but internal speech by which man differs from non-rational animals; for craws and parrots and jays utter articulate sounds. Nor is it by the merely simple impression [*phantasia*] that he differs (for they too receive impressions), but by impressions produced by inference [*metabatike*] and combination [*synthetike*]. This amounts to his possessing the conception of 'following' and directly grasping, on account of 'following' [*akolouthia*], the idea of sign. For sign is itself of the kind 'If this, then that'. Therefore the existence of signs follows from man's nature and constitution (Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* VIII 275-6; *L&S* 53T; *SVF* II 223)[43].

[43] Sobre la cuestión de la especificidad humana de las representaciones racionales, la postura de los filósofos del estoicismo antiguo difiere de la sostenida por otros autores coetáneos y de los siglos posteriores. Para los estoicos la capacidad cognitiva de los hombres es cualitativamente distinta de la de los animales, en virtud de la capacitación para establecer representaciones racionales, que se manifiesta en el uso de inferencias semióticas para el conocimiento de lo no manifiesto. Frente a este énfasis en lo distintivo del conocimiento y del lenguaje humanos, otros autores abogaban por la defensa de que entre los hombres y los animales habría continuidad, de modo que las diferencias debían ser interpretadas en términos cuantitativos y de complejidad en el desarrollo de unos mecanismos cognitivos y comunicativos que serían equiparables en lo sustancial. Entre los defensores de esta postura reivindicativa de la continuidad entre las criaturas de la naturaleza estarían los filósofos de la Academia del siglo II a.C., como Carneades, los escépticos, con el propio Sexto Empírico a la cabeza, o un comentarista de Aristóteles tan importante como es el neoplatónico Porfirio (III d.C.). Acerca de las distintas formas como se interpretó el lenguaje animal en la antigüedad puede verse Tabarroni (1988).

La representación cognitiva racional característica del hombre requiere de la posibilidad de llevar su comprensión más allá de lo que se manifiesta directamente. Para ello el hombre está capacitado para obtener un conocimiento que —a partir de mecanismos como la "analogía", la "trasposición", la "composición", la "oposición" o la "traslación" (cfr. *D.L* VII 52-53)— le permite establecer inferencias implicativas entre proposiciones, que sacan a la luz de los signos las relaciones causales que constituyen el *Logos* del mundo.

> Pues bien, según los dogmáticos , unas cosas son manifiestas y otras no manifiestas; y de las no manifiestas, unas son «irremisiblemente no manifiestas», otras «ocasionalmente no manifiestas» y otras «naturalmente no manifiestas». […] Ellos, desde luego, afirman que las cosas manifiestas no precisan de ningún signo, pues se captan por sí mismas. Y tampoco las irremisiblemente no manifiestas, en cuanto que son cosas que por principio no se captan nunca. Mientras que las ocasionalmente no manifiestas y las naturalmente no manifiestas sí se captan a través de signos; no, desde luego, por los mismos, sino las ocasionalmente no manifiestas a través de los evocativos y las naturalmente no manifiestas a través de los indicativos. Así pues, unos signos son —según ellos— evocativos y otros indicativos. […] Al querer establecer el concepto de signo, aquellos que con más detalle parecen haberse detenido en ello —los estoicos— dicen que: «Signo es toda *apreciación* [*axioma*] que, en una implicación válida forma el antecedente y es reveladora del consecuente». Y dicen que «la *apreciación* es el sentido (de una proposición) [*lekton*] completo y expresable por sí mismo. […] De ellas, sólo la que parte de una cosa verdadera y concluye en una falsa dicen que es no válida; y las demás válidas. Y llaman antecedente a lo que, en una implicación que parte de una cosa verdadera y concluye en una verdadera, la encabeza. Y es reveladora del consecuente porque, por ejemplo en la implicación «Si ella tiene leche, ha parido», lo de «ella tiene leche» parece que es lo que revela que ella ha parido (Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos* II 10, 11).

El conocimiento de lo no evidente mediante la interpretación de signos es objeto de un estudio minucioso dentro de la Lógica estoica, que busca establecer un auténtico cálculo formal que determine las 'funciones de verdad' que se pueden obtener en un razonamiento según el tipo de proposición que configure

sus premisas[44]. Lo que distingue, por tanto, la competencia cognitiva del hombre, animal racional, es su disposición para poder establecer relaciones entre las representaciones y, mediante inferencia [*metabasis*][45] y combinación [*synthesis*], generar un conocimiento nuevo: la representación de algo no presente a los sentidos mediante un signo en el que se establece un vínculo implicativo entre dos enunciados lingüísticos (*lekta*) completos en los que se articula el proceso de la representación racional.

Este modo de conocimiento no surge de la información obtenida por los sentidos sino que forma parte del tipo de representación no sensible señalado por Diógenes Laercio:

> No sensibles, las percibidas a través del pensamiento, como las que se tienen de las cosas incorpóreas y de las demás que son percibidas por la razón (*D.L.* VII 51).

[44] Cfr. *D.L* VII 77-82, donde se nos presentan los distintos tipos y subtipos de "razonamiento"—"complejo que se compone de una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión" (*ibid*. 77)— establecidos en la lógica estoica. Ahí encontramos testimonio de su distinción entre razonamientos "conclusivos" y "silogísticos", "verdaderos" y "falsos", y de los cinco modos de razonamiento "indemostrables, porque no necesitan demostración, […] mediante los cuales se teje todo razonamiento". Para una valoración de la importancia y originalidad de la lógica estoica *vid*., p. ej., Manetti (1987: 103-110) o el trabajo, ya clásico, de Mates (1953) en el que —recogiendo y desarrollando las lecturas de Łukasiewicz— se señalan con acierto las siguientes diferencias esenciales entre la lógica estoica y la lógica aristotélica: "La diferencia estriba ante todo en dos circunstancias: 1) la lógica estoica fue una lógica de proposiciones, en tanto que la lógica aristotélica fue una lógica de clases; 2) la lógica estoica fue una teoría de esquemas de inferencia, mientras que la lógica aristotélica fue una teoría de matrices lógicamente verdaderas. Łukasiewicz mostró también que los estoicos habían usado definiciones veritativo-funcionales para todas las conectivas proposicionales comunes. Llamó además la atención sobre el hecho de que los estoicos distinguían claramente los argumentos, de las proposiciones condicionales correspondientes; y —esto es lo más importante de todo— sobre que los estoicos tenían una especie de cálculo de esquemas de inferencia: establecían como válidos sin prueba cinco esquemas de inferencia y derivaban de ellos, rigurosamente, otros esquemas válidos" (*ibid*.: 13-14).

[45] En Sluiter (2000: §§ 4.2.2, 4.2.3) se recogen y analizan los testimonios en que se refleja la importancia del concepto de μετάβασις en la comprensión del *lekton* como parte del proceso cognitivo en que se obtiene, mediante inferencia, un conocimiento no accesible a los sentidos. *Vid*.: "It is clear that μετάβασις is the way one can get a φαντασία through λόγος , not αίσθησις, and that it covers φαντασίαι produced by proofs and signs (i.e. forms of λεκτά) […] They postulate that a φαντασία (the beginning of every cognitive process) does not necessarily originate in sense-perception only, but also in reasoning. The procedure involved is that of μετάβασις, a form of inference starting from sense-data" (Sluiter 2000: 381-382, 384).

El objeto de las representaciones racionales no son, pues, entidades corpóreas sino incorpóreas, pero, como ya hemos visto, la ausencia de las características propias de los cuerpos que tienen existencia propia no supone la exclusión dentro de la teoría ontológica estoica. Ellos otorgan un determinado estatuto de realidad, un modo particular de ser algo, a aquellas entidades incorpóreas que forman parte de la racionalidad de la naturaleza. Esto no implica, sin embargo, el reconocimiento de cualquier tipo de abstracción o idea, de cualquier ficción (*phantasma*) de la mente, como elemento incorpóreo integrante del cosmos. Lo que se significa lingüísticamente, lo dicho (*lekton*), es uno de los casos de entidad incorpórea que se asume como parte de la realidad, porque se genera como elemento necesario en el proceso de representación racional:

> Afirman que lo decible [*lekton*] es lo que subsiste en virtud de una representación racional (*D.L.* VII 63).

Ahora bien, en la teoría sobre el conocimiento de los estoicos no se concede a todas las elaboraciones de la mente ese mismo estatuto de incorpóreo que se otorga a los frutos del conocimiento racional. Hay otras actividades de la mente que no gozan del mismo predicamento en la doctrina estoica, porque no se asocian con las exigencias propias de los distintos tipos de representación comprensiva —la aprehensión por asentimiento de aquello que es representado— sino que se relacionan con la imaginación, con la vacua creación ficticia de contenidos mentales que no tienen objeto propio de representación.

A través de distintas fuentes (Aecio, Pseudo Plutarco, Nemesio de Émesa) nos ha llegado la atribución a los estoicos —generalmente a Crisipo— de una distinción muy relevante en este sentido: la que se establece entre representación, representado, imaginación e imaginado. La *representación* [*phantasia*] es caracterizada como una alteración en la mente que permite la aprehensión de aquello que ha desencadenado ese proceso cognoscitivo. Por medio de la alusión a su etimología la representación se emparienta con la luz, con aquello que ilumina y muestra. Lo *representado* [*phantaston*] es el objeto de la representación, lo que ha activado ese proceso. Frente a esto, la *imaginación* [*phantastikon*] es vista

como una actividad de la mente que no proviene de ningún objeto de representación, y que no ofrece sino sombras que no satisfacen ningún propósito cognitivo. Ese resultado de la imaginación es lo que se recoge como lo *imaginado* [*phantasma*], el fruto de la tendencia hacia la fantasía imaginativa[46].

A partir de una distinción como ésta es como han de entenderse los pasajes —ya citados— en los que se recoge la consideración estoica de que un concepto universal, una idea, no es algo a lo que se conceda un estatuto propio de existencia —o de subsistencia—, sino que es entendido como una ficción de la imaginación, un fantasma [*phantasma*] creado por la mente. Los conceptos no son elementos incorpóreos que forman parte de ese "algo" que constituye la realidad[47], porque no son el resultado de un proceso de representación racional, sino de la imaginación. El conocimiento humano, según el estoicismo, proviene de la representación comprensiva de lo percibido por los sentidos y también de lo obtenido por los mecanismos propios de la razón, que —a través de procesos de analogía, combinación e inferencia entre representaciones sensibles— alcanza el conocimiento de lo no manifiesto a los sentidos por medio de su capacidad para

[46] "En qué se diferencian representación, representado, imaginación e imaginado. Crisipo dice que estas cuatro cosas difieren entre sí. Representación [*phantasia*] es una afección que sucede en el alma que muestra en sí misma lo que la ha producido […] Se dice representación [*phantasia*] por la luz [*phos*], pues del modo en que la luz se muestra a sí misma y aquello que abarca, también la representación se muestra a sí misma y lo que la ha producido. Representado [*phantaston*] es lo que produce la representación, como lo que es blanco y lo que es frío, y así todo lo que sea capaz de mover el alma. Esto es lo representado. Imaginación [*phantastikon*] es una atracción vana, una afección en el alma que no procede de ningún representado, como el que se debate con sombras y el que extiende las manos al vacío, pues a la representación subyace un representado, pero a la imaginación no. Imaginado [*phantasma*] es a lo que nos vemos arrastrados conforme a la vana atracción imaginaria" (Pseudo Plutarco, *Máximas de filósofos* 12, 900; *Crisipo* fr. 325).

[47] "'Something' is the highest genus, including as it does incorporeals and fictional entities as well as bodies. Despite its supremacy for some Stoics, one class of items, universals, is excluded from it, or belongs to it only in a 'quasi' sense. Thus the generic man is not even a subsistent 'something': there simply is no such thing as the universal man, not even in the way in which there is such a character as Mickey Mouse. Universals are dubbed 'not-something', and since this, rather than 'nothing at all', provides the normal contrast for 'somethings', it may be surmised that to be a 'something' is above all to be a *particular*, whether existent or non-existent. The Stoic world is occupied exclusively by particulars and talk of universals like 'man' though legitimate, must be understood as being reducible to talk of token men" (Long & Sedley 1987: 164).

dar cuenta de las relaciones de causalidad que gobiernan el mundo, estableciendo implicaciones semióticas entre proposiciones lingüísticas: 'si es de día, hay luz', 'si *p*, entonces *q*'.

Dentro de ese ámbito en el que lo significado lingüísticamente forma parte activa de los procedimientos cognitivo-representacionales de la razón no pueden incluirse los conceptos, la abstracción de las propiedades caracterizadoras de las cosas. De hecho, creemos que una de las principales aportaciones de los estoicos a la teoría semántica es la difuminación del 'concepto' como correlato básico de la significación, dentro de una propuesta que se aleja del interés por la función denotativa de las palabras y se orienta hacia la capacidad de los enunciados para significar situaciones particulares, eventos (cfr. *infra* § 4.2.2.2.). Como ha señalado con acierto Ildefonse, el estoicismo desvincula el pensamiento de lo conceptual, porque el conocimiento racional deja de estar dirigido hacia lo sustancial, hacia las esencias y los accidentes, y se orienta hacia el conocimiento de lo que sucede, de las relaciones y mezclas entre los cuerpos[48].

El significado lingüístico, que es 'algo incorpóreo', forma parte de la naturaleza, en la medida en que es entendido como *lekton*: 'lo enunciable a partir de una representación racional que da cuenta de algo que sucede'. Concebido como concepto, como definición de lo caracterizador y común de un conjunto de cosas particulares, el significado lingüístico sería, al menos para Crisipo, algo que, lejos de ser resultado de la representación racional, provendría de la imaginación. Siendo algo carente de un objeto de conocimiento propio, el significado conceptual remitiría, por tanto, a una elaboración abstractiva de la mente que no serviría para conocer y designar de un modo adecuado y claro, sino de forma

[48] "Toutefois, le corrélat d'une représentation n'est pas un objet, qu'un substantif viendrait signifier, mais une situation. Je n'ai pas une représentation, quelle qu'elle soit, d'un corps ou d'une action, mais j'ai immédiatement la représentation d'une situation, c'est-à-dire d'un certain lien entre un corps et une action, d'un corps affecté d'une manière d'être déterminée. Le contenu de la représentation est un contenu immédiatement propositionnel. Rejetant les Idées platoniciennes et, plus généralement, l'hypostase de toute signification, l'ancien stoïcisme descelle la pensée du concept: si la pensée est représentation logique, au contenu immédiatement propositionnel, le concept en revanche n'est qu'un «phantasme de la pensée»" (Ildefonse 2000: 101).

confusa e imprecisa, lo que en la realidad se da como particular. El significado conceptual no responde a las exigencias de la naturaleza racional del mundo y del conocimiento humano. Lo significado en un enunciado [*lekton* completo], en el que se predica algo acerca de una entidad particular referida, sí que es acorde, por el contrario, con los requisitos de la naturaleza racional del mundo y del hombre.

4.2.1.3. EL REALISMO DE LA TEORÍA ESTOICA SOBRE LA NATURALEZA PREDICATIVA Y PROPOSICIONAL DEL LENGUAJE.

Tal y como hemos visto, la significación del lenguaje que los estoicos integran dentro de su modo de entender la naturaleza es la significación enunciativa, la propia del *lekton* completo en el que se predica algo acerca de algo. El *lekton* es un incorpóreo que forma parte de la naturaleza, porque no es resultado de cualquier tipo de operación de la mente sino de los procedimientos que se reconocen como propios de la razón y consustanciales a la naturaleza humana: la combinación y la inferencia. Mientras que los conceptos eran objeto de desconfianza para los estoicos —porque habían llevado a dar estatuto de existencia objetiva a lo que no serían sino constructos mentales sin un correlato propio dentro de una naturaleza en la que lo que existe son cosas particulares, fruto de la conformación de la sustancia única por las cualidades individualizadoras—, el significado lingüístico de carácter proposicional sí que es reconocido como acorde con la naturaleza, porque se origina, al igual que el pensamiento, en la parte rectora del alma [*hegemonikon*], allí donde la razón humana, con su capacidad para la inferencia mediante signos, da cuenta de los principios de implicación causal que rigen el universo[49].

A la hora de intentar clasificar el pensamiento estoico dentro de dicotomías tales como las relativas al carácter natural o convencional del lenguaje, o los fundamentos realistas o nominalistas de su teoría ontológica y epistemológica, es necesario, por consiguiente, —aparte de clarificar qué entendemos con tales

[49] "Causa llama Zenón a aquello por lo cual algo existe" (Estobeo, *Églogas* I 8, 40; *EstoicA* fr. 139; *SVF* I 89).

opciones confrontadas— tomar en la debida consideración aspectos de su pensamiento como los que hemos recogido hasta ahora, que nos parecen cruciales para una correcta valoración.

Comenzando por la cuestión del pretendido nominalismo de su doctrina, es imprescindible, por ejemplo, calibrar adecuadamente el modo de integrar sus presupuestos ontológicos y epistemológicos. Algunos intérpretes han sostenido que —en la evaluación del papel que se ha de otorgar a las categorías en que se estructura la realidad— los estoicos habrían juzgado que las Formas, o esencias, que los filósofos clásicos habían establecido como entidades con sustancia que configuran lo que existe, no serían para ellos sino significados convencionales de las palabras. Esta lectura se apoya en algunos testimonios que parecen conducir la reflexión estoica hacia la relativización como meros significados lingüísticos convencionales de lo que hasta entonces se concebía como entidades de la naturaleza[50]. Desde esta perspectiva, el pensamiento estoico no se alejaría mucho de lo que hemos visto como característico de la doctrina sofista: no podemos conocer de las cosas sino lo que de ellas significamos convencionalmente. Esta formulación sí que se acogería perfectamente a lo que consideramos como propio de las doctrinas nominalistas en cuanto que antirrealistas: la negación de que exista una realidad que como tal pueda ser conocida y significada lingüísticamente por los hombres. La adscripción del estoicismo al grupo de corrientes filosóficas caracterizadas por el nominalismo antirrealista estaría justificada en la medida en que hiciéramos nuestra lecturas como las de Graeser, quien, en relación con la teoría estoica sobre el significado, señala que:

[50] Cfr. “Pero para no perder el tiempo ahora en una cuestión que es ya evidente, se precisa en relación con aquél (sc. Aristóteles) un solo argumento sobre Sócrates y Platón, así como los seguidores de Parménides y Pitágoras, en el sentido de que las formas no fueron introducidas por aquellos varones divinos (sc. Platón y sus precursores) ni con vistas al uso común de los nombres, como Crisipo, Arquedemo y la mayoría de los estoicos creyeron después —pues son muchas las diferencias que separan las formas en sí de lo que se dice en el uso común—, ni subsisten en la mente de manera semejante a aquellos «expresables» de los que tanto se habla” (Siriano, *Comentario a la «Metafísica»*; *Crisipo* fr. 392; *SVF* II 364).

> Hence it is by meaningful language which always implies a connection between word and reality that we articulate reality (Graeser 1978: 80)[51].

Ahora bien, ¿del recelo estoico hacia la ontologización de las Ideas y conceptos universales cabe extrapolar que su doctrina conduce al cuestionamiento de que sea posible un conocimiento verdadero de la naturaleza y de que ese conocimiento pueda ser expresado lingüísticamente? Creemos que no. De hecho, el estoicismo —lejos de ser una doctrina nominalista que haga de la representación histórico-cultural que se manifiesta en las lenguas el criterio básico para el conocimiento— se caracteriza dentro de su periodo histórico por su controversia contra el escepticismo de la Academia y por su defensa de que el hombre está capacitado para discriminar la verdad.

Como ya hemos recogido, ellos entienden la dialéctica como "ciencia de lo verdadero" y ésta la articulan en torno a su teoría sobre la representación —como criterio básico del conocimiento verdadero— y a su estudio de las expresiones lingüísticas y de su significado, concebido de forma no referencialista. El tema de los criterios en los que se asienta el conocimiento verdadero propio de los sabios aparece recogido en muy distintos fragmentos y testimonios[52], entre los cuales hay conformidad —al margen de los matices diferenciados que pudieran darse entre los mismos estoicos[53]— en remitirlos al ámbito de lo abordado en la dialéctica:

---

[51] Cfr. este otro pasaje del trabajo de Graeser, en el que se presenta aun con más claridad su lectura del pensamiento estoico: "Not only did they hold that what words mean are incorporeals entities that somehow belong to both the respective sign by which they are signified and the thought with which they coexist, but they also insisted that there holds no isomorphic correlation between thought on the one hand and things-that-are on the other. *Unlike Aristotle* who, *because of the realist theory of meaning that he inherited from Plato*, thought that there are real entities corresponding to words and that language mirrors relations that obtain between real entities existing independently from the mind, *the Stoics implied that ontological analysis is bound to be subjective, or rather functional*, in that it is man's mind that superimposes its concepts on reality" (Graeser 1978: 98; curs. mía).

[52] Cfr., por ejemplo, los textos recogidos en *L&S* 39 y 40.

[53] Cfr. "El criterio de la verdad sostienen ellos que viene a ser la representación comprensiva, es decir, la que procede de una cosa real, como afirman Crisipo, en el libro duodécimo de su Física, y Antípatro y Apolodoro. Pues Boeto admite una pluralidad de criterios: la inteligencia, la sensación, la propensión y la ciencia. Pero Crisipo, en desacuerdo con él, en el primer libro de su obra *Sobre la razón* afirma que son criterios la sensación y la preconcepción

"tratan de reforzar al máximo la idea de que siempre es dialéctico el sabio" (*D.L.* VII 83). El desarrollo de su reflexión lógica se dirige, pues, a la sistematización de mecanismos del conocimiento que sean acordes a su modo de concebir la estructura de lo ontológico. La prioridad concedida a la corporeidad de lo particular conlleva así la importancia otorgada a la existencia de un objeto que desencadene el proceso de representación, ya sea a través de los mecanismos de los sentidos, en la representación sensible, o de los procedimientos de los que dispone la razón, en la no sensible. De hecho, lo que busca la teoría estoica es estipular los fundamentos de una doctrina realista en la que no son la mente ni el lenguaje las instancias que configuran la naturaleza. Sus enseñanzas dialécticas acerca de los caminos hacia el conocimiento de la verdad—lo mismo que las éticas— procuran el acuerdo con los elementos y principios de la naturaleza, aquéllos que estudian en la física[54].

Hay en este sentido un cambio indudable respecto de Platón o Aristóteles en relación al modo de concebir la estructura de lo ontológico —lo que comporta una

---

[*prolepsis*], la preconcepción es una noción innata que se tiene de los conceptos universales" (*D.L.* VII 54).

La fundamentación y el papel otorgado a la preconcepción [*prolepsis*], a los conceptos innatos, dentro de la filosofía estoica y la relación que guardaría con otro tipo de conceptos han sido objeto de una considerable controversia académica. Aun cuando algunos testimonios, como el de Plutarco, atribuyen a Crisipo el mérito de haber dado la debida consideración a las nociones innatas —"Crisipo consiguió poner freno con sus escritos contra Arcesilao […] eliminando la confusión que había en torno a las prenociones y las ideas, al rearticularlas y ubicarlas en su lugar propio" (Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1, *Crisipo* test. 45; *SVF* II 33)—, no es fácil de colegir cómo lo integrarían dentro de una teoría epistemológica en la que se da prioridad a la representación comprensiva a partir de objetos de experiencia. Algunos intérpretes han considerado que la "prolepsis" se restringiría en la doctrina estoica al ámbito de los conceptos morales que remiten a la relación con Dios. Otros autores sostienen, sin embargo, que no funcionaría tal restricción y que las 'preconcepciones' serían equiparables con los conceptos comunes, que aprehenden las cualidades comunes. En Sandbach (1971b) puede encontrarse una buena revisión de esta controversia, en la que el autor se decanta por la segunda línea de interpretación.

[54] Cfr. "Ningún enunciado puede ser verdadero, a menos que represente exactamente cierto estado real de las cosas. Lo «verdadero» es la contrapartida racional de lo real. Los fundamentos de la lógica se encuentran ampliamente incorporados para los estoicos en el universo. No son meramente un sistema, algo construido por la mente humana. El razonamiento deductivo es posible gracias al modo de ser de las cosas. La conexión natural entre causa y efecto está representada a nivel de pensamiento y lenguaje por el «concepto de conexión» del hombre" (Long 1974: 145).

importante variación acerca de cómo se alcanza el conocimiento verdadero y de los requisitos de la ciencia—, pero con los estoicos estamos también ante un planteamiento profundamente realista: lo que existe tiene un orden —en el que se dan los elementos constituyentes y los principios que explican su modo de generación y de existencia— y este orden puede ser conocido y representado lingüísticamente por los hombres. Lo que más nos incumbe aquí es lo relativo al papel conferido al lenguaje dentro de una teoría realista como ésta de los estoicos. Con el fin de aclarar este aspecto importante, vamos a recoger y sintetizar los aspectos más relevantes de lo que hemos señalado hasta ahora en relación con este tema.

1) La cuestión del carácter natural o convencional del lenguaje podía abordarse desde dos perspectivas: la de la adecuación significativa y la del origen. En el *Crátilo* se planteaba acerca de la capacidad para significar la naturaleza de las cosas, mientras que Epicuro la orientaba hacia el origen. La aproximación de los estoicos responde claramente a la primera de ellas y abogan por el carácter natural del lenguaje, porque como dicen Baratin & Desbordes (1981: 27): "Le problème qui sert de fil directeur à l'analyse stoïcienne est celui de l'adéquation du signifiant au signifié". Ahora bien, el naturalismo de su concepción del lenguaje no radica en que las palabras designen las cosas tal y como éstas son. Más allá de que pudieran sentirse cómodos con la hipótesis que subyace en el *Crátilo* de que idealmente los primeros nombres impuestos a las cosas habrían designado de forma transparente y adecuada la naturaleza de lo significado —lo que justificaría su cultivo de la etimología—, la lectura que —al menos algunos de ellos como Crisipo— harían del tema de la *orthotes onomaton* se aproximaría bastante a la "tesis negativa" que hemos atribuido al propio Platón. Las palabras aisladas no son un instrumento fiable para acceder al conocimiento de la realidad, porque, lejos de evidenciarse una técnica onomástica que motive la capacidad designativa, lo que se constata es su ambigüedad e imprecisión: la anomalía en la función designativa del lenguaje.

2) En el caso de Platón hemos visto cómo la comprobación de la inadecuación de las palabras para significar lo que las cosas son —las Formas— le lleva a asumir una caracterización negativa de la función comunicativa en virtud del uso y la convención. Dado que la naturaleza está conformada por Ideas, estables y eternas, la incapacidad para expresarlas priva al lenguaje, que usamos para comunicar nuestras opiniones y experiencias, de cualquier atisbo de racionalidad y sentido. Podemos atribuir a los estoicos una conclusión similar a la platónica acerca de la falta de exactitud designativa, pero ellos no extraen, en absoluto, las mismas consecuencias. Para ellos, esto no obsta la defensa de la motivación racional del lenguaje, de su carácter natural, porque lo que más les aleja del platonismo es su teoría ontológica. En su teoría física acerca del universo se da prioridad ontológica a lo corpóreo, a las cosas particulares que surgen de la conformación individualizadora de la sustancia. A la hora de evaluar el carácter natural del lenguaje, *i. e*. su adecuación significativa, la potencialidad para expresar las ideas eternas, los universales, juega un papel secundario, porque éstas no son entidades a las que los estoicos otorguen estatuto ontológico propio. El lenguaje será natural en la medida en que signifique la naturaleza tal como es. En consonancia con su teoría física, esto implica que los enunciados lingüísticos han de reflejar las relaciones que se dan entre las cosas particulares dentro del mundo "que es un ser vivo animado y racional" (*D.L*. VII 139).

3) En virtud de esta desconsideración estoica hacia los universales como entidades objetivas se ha caracterizado su pensamiento como nominalista[55]. Sin embargo, parece necesario comprender que su rechazo a la configuración de lo ontológico en torno a la categoría de *lo que es* de forma universal e inmutable no implica que toda categorización generalizadora sea identificada por ellos como significación convencional histórica y culturalmente determinada. Las representaciones generalizadoras de los universales no son negadas por el

[55] Cfr., p. ej., "The Stoic metaphysics is based on a dichotomy between corporeal and incorporeal entities, with a strong predilection for what is corporeal. This gives the Stoic metaphysics its 'nominalist' character" (Itkonen 1991: 184).

estoicismo, lo que refutan es que sean entidades objetivas (corpóreas) las que causan tales representaciones. Rebaten que en una teoría ontológica centrada en lo que existe de forma individual tenga cabida como entidad autónoma cualquier clasificación genérica, pero asumen que la fijación en la mente de lo común a diversas representaciones sensibles de elementos particulares es una actividad psicológica necesaria para el conocimiento[56]. Esta disposición de la razón para abstraer lo común a varias representaciones es lo que entendían como 'concepción' [*ennoia*].

Al margen de algún testimonio aislado en que se les atribuye la consideración de las Ideas como significados convencionales (cfr. *supra* n. 50), son mayoría, y más acordes con su doctrina, aquellos otros en que se dice que tales entidades universales eran 'conceptos' para los estoicos. Un concepto [*ennoema*] es el resultado de la actividad de concebir lo común [*ennoia*][57] y, por lo tanto, juega un papel importante en el conocimiento, entendido como 'representación comprensiva', ya que ésta no es caracterizada como simple proceso mecánico de afectación por los sentidos, sino que requiere de la aprehensión y del asentimiento, de la asimilación categorizadora. Los conceptos son reconocidos por los estoicos —y como tales evalúan las ideas y demás entelequias de generalización esencializadora— pero, como hemos visto, inciden

[56] El siguiente texto de Aecio es una buena ilustración de cómo, a partir de la experiencia sensorial, se integraría el papel de los conceptos y de los preconceptos dentro de la teoría epistemológica de los estoicos: "When a man is born, the Stoics say, he has the commanding-part of his soul like a sheet of paper ready for writing upon. On this he inscribes each one of his conceptions. The first method of inscription is through the senses. For by perceiving something, e.g. white, they have a memory of it when it has departed. And when many memories of a similar kind have occurred, we then say we have experience [*empeiria*]. For the plurality of similar impressions is experience. Some conceptions arise naturally in the aforesaid ways and undesignedly, others through our own instruction and attention. The latter are called 'conceptions' only, the former are called 'preconceptions' as well. Reason, for which we are called rational, is said to be completed from our preconceptions during our first seven years" (Aetius, en *Doxographi Graeci* 4. II. 1-4; *L&S* 39E; *SVF* II 83). Acerca de la controversia sobre la preconcepción [*prolepsis*] cfr. *supra* n. 53.

[57] En Long & Sedley (1987: 182) puede encontrarse la base para la distinción estoica entre "concepción" [*ennoia*] y concepto [*ennoema*]. La primera, "being a psychological state, is simply a body —the (corporeal) soul somehow disposed"; mientras que el concepto "is just the mental construct generated by the conception. Since the concept corresponds to nothing in reality, it is labelled a 'figment' of thought".

con rotundidad en que un concepto no es una representación [*phantasia*] sino un fantasma [*phantasma*] del entendimiento, porque los conceptos no tienen un objeto de representación (lo representado) que los cause, sino que se derivan de la actividad mental de asimilar de forma comprensiva las cualidades que se presentan en las entidades corpóreas individuales, que son las que actúan como verdaderos objetos (causas) de representación. Al sostener que universales como 'hombre' no eran sino conceptos, los estoicos están reivindicando que su validez como instrumentos para el conocimiento verdadero no proviene de la existencia de lo que sea 'ser hombre' sino de la comprensión de los distintos hombres individuales. Esta imbricación del conocimiento en la experiencia con las cosas concretas —de la que se inducen los conceptos— es lo que justifica que su teoría filosófica parezca caracterizada de forma más adecuada catalogándola como "conceptualista", y emparentándola con el empirismo conceptualista de Locke, antes que como nominalista[58]. Las nociones generalizadoras, los conceptos, no son

[58] Entre la filosofía estoica —con su reflexión acerca de las cosas particulares, su teoría del conocimiento basado en la representación y el papel otorgado a los conceptos— y la postura defendida por John Locke existen manifiestas similitudes que saltan a la vista a lo largo de los cuatro libros que componen la obra magna de Locke. En el Libro III ('De las palabras') de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) asistimos, en particular, a cómo reaflora un modo de evaluar el estatuto de las ideas generales y universales expresadas por las palabras que, habiendo sido ya reconocido por el estoicismo antiguo, habría permanecido sepultado por el peso del aristotelismo y de la escolástica. Sirvan los siguientes extractos como ilustración: "§1. *La mayor parte de los nombres son generales*. Puesto que todas las cosas que existen son particulares podría considerarse razonable que las palabras, que deben conformarse a las cosas, también lo fueran, quiero decir, en su significación; sin embargo, vemos que es muy al contrario. En efecto, la mayor parte de los nombres, con mucho, que forman los lenguajes son términos generales; lo cual no ha sido efecto de negligencia o del azar, sino de la razón y de la necesidad. […] §11. *Lo general y lo universal son criaturas del entendimiento*. Para volver a las palabras generales, es llano, en vista de lo que se ha dicho, que lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso, y que se refieren tan sólo a los signos, ya se trate de palabras o de ideas. Las palabras son generales, según ya se dijo, cuando se usan como signos de ideas generales, de manera que son aplicables indiferentemente a muchas cosas particulares; y las ideas son generales cuando se forman para representar muchas cosas particulares; pero la universalidad no pertenece a las cosas mismas, que son todas ellas particulares en su existencia, aun aquellas palabras y aquellas ideas que, en su significado, sean generales. […] §13. *Son obra del entendimiento, pero tienen su fundamento en la similitud de las cosas*. No quiero que se piense que he olvidado, y menos aún que niego que la naturaleza, en la producción de las cosas, hace a muchas de ellas semejantes; nada hay más obvio, especialmente en las razas de los animales y en todas las cosas que se propagan por simiente. Sin embargo, yo creo que podemos decir que su clasificación bajo ciertos nombres es obra del entendimiento, motivado por la similitud que observa existe entre las cosas,

para los estoicos categorizaciones convencionales significadas por las palabras sino que son fruto del conocimiento comprensivo de lo corpóreo a partir de lo experimentado a través de los sentidos. Un fragmento como el siguiente de Cicerón ilustra con claridad que la posición de los maestros del estoicismo antiguo acerca del estatuto de los rasgos genéricos caracterizadores de las cosas está mucho más próxima a los presupuestos del empirismo conceptualista que a los del nominalismo:

> Aquello que era captado por el sentido lo llamaba [Zenón] «sensación», y si de tal modo era captado que no pudiera ya ser desarraigado por la razón, lo denominaba «ciencia», en caso contrario, «ignorancia». De ésta surgía igualmente la «opinión», que es débil y está mezclada con lo falso y desconocido. Pero entre la ciencia y la ignorancia colocaba aquella «comprensión» […], decía que sólo a ella se debe dar crédito. Por eso, también prestaba fe a los sentidos, ya que la comprensión basada en los sentidos le parecía no sólo verdadera, sino también fiel, no porque captara todo lo que hay en el objeto, sino porque no pasaba por alto nada de lo que a ella pudiera someterse y porque la naturaleza le otorgó la norma de la ciencia y el principio de la misma, por medio de los cuales se imprimirían luego en las almas las nociones [*ennoemata*] de las cosas, a partir de las que no sólo se revelarían los principios, sino también ciertos caminos más amplios para hallar la razón [de ser de las cosas] (Cicerón, *Académicos Posteriores* I 41; *EstoicA* fr. 77; SVF I 60).

En un testimonio como éste puede verse justificada la ubicación de su acercamiento al tema de los universales en la órbita del conceptualismo empiricista antes que del nominalismo, pero esto no debe oscurecer lo que nos parece más relevante en torno al papel de los conceptos dentro de su teoría semántica. Los conceptos son reconocidos como construcción comprensiva de la mente, pero no son para ellos el fundamento de su consideración de la significación lingüística como ámbito en el que se dirime el conocimiento verdadero. Su defensa del carácter natural del lenguaje, *i. e*. de la adecuación entre significante y contenido, no descansa en el isomorfismo, en la correspondencia

---

de donde hace ideas generales abstractas, y las establece en la mente con ciertos nombres para cada una de ellas, como modelos o formas" (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* III, pp. 398, 403-404, 405).

biunívoca, entre las palabras, los conceptos significados y las cosas referidas, al modo en que el aristotelismo ha interpretado el pensamiento del Estagirita. A diferencia de lo que sucedía en la teoría semántica de Aristóteles, lo conceptual deja de verse como el correlato significativo de las expresiones lingüísticas en el que se funda su capacidad para representar simbólicamente la naturaleza.

4) Este análisis de la filosofía estoica en relación con si ha de catalogarse como conceptualista o nominalista tiene interés en sí mismo, en la medida en que nos ayuda a comprender mejor su teoría ontológica y epistemológica, pero aquí nos interesa fundamentalmente porque configura los presupuestos desde los que creemos que debe entenderse su teoría lógico-semántica y sus aportaciones —subordinadas a este propósito dialéctico— al análisis gramatical. Vamos a pasar de inmediato a esos otros enfoques. Para ello es preciso asumir desde el inicio que para los estoicos la capacidad significativa del lenguaje no reside en la palabra, en la expresión lingüística aislada (*lexis*), sino en el enunciado (*logos*). En su delimitación de los elementos constitutivos del lenguaje, la unidad básica de la expresión articulada (*lexis*) —que en la mayoría de las ocasiones se ejemplifica con 'palabras fónicas'— es caracterizada como unidad de articulación de sonidos, como elemento configurado en la dicción, antes que como unidad significativa. La potencialidad significativa es atribuida en el estoicismo al enunciado lingüístico, al *logos*.

> Una dicción [*lexis*] es, según los estoicos, como afirma Diógenes, una voz compuesta de letras, como, por ejemplo, «día». Una proposición [*logos*] es una voz provista de significado emitida desde el pensamiento, como, por ejemplo: «es de día» (*D. L.* VII 56).

Vemos así cómo su análisis de los componentes que han de ser considerados para explicar la articulación del discurso lingüístico es consecuente con su teoría ontológica y epistemológica, como no podía ser de otra forma en una escuela que, como hemos señalado al inicio de este capítulo, tiene en la sistematicidad de su doctrina su rasgo más distintivo. En el estoicismo la naturaleza no se concibe constituida por entidades genéricas de carácter estático sino por cosas concretas y

particulares, cuya mezcla e interacción genera el desarrollo de lo que existe. Conocer y representar simbólicamente el mundo obliga, por consiguiente, a una representación que no sea la categorización permanente de las cosas aisladas —consideradas como manifestación de Ideas, esencias o conceptos comunes—, sino que reconstruya, a partir de la observación de lo particular, las relaciones causales que rigen la conexión de las cosas dentro del universo. Sólo si el lenguaje humano es capaz de expresar el estado real de las cosas en las situaciones concretas en las que éstas entran en relación, estará justificada la afirmación de su carácter natural, de la adecuación de su manera de significar el mundo a la racionalidad de éste. Esta capacitación para formar parte de la naturaleza no la alcanza el lenguaje ni en la función referencial de sus palabras ni en la supuesta condición de éstas como signo de la definición del ser de las cosas, expresión de ideas o conceptos comunes. Frente a la ambigüedad y anomalía designativa de las palabras, el estoicismo reivindica que lo que sucede en la naturaleza sí que es representado adecuadamente en lo dicho [*lekton*] mediante un enunciado predicativo [*logos*]. En el *logos*, en la "voz provista de significado emitida desde el pensamiento", se articula la conexión entre una entidad determinada y particular —que es referida, actualizada, mediante el mecanismo lingüístico de la *ptosis*— y aquello que de ella se predica [*kategorema*] para dar cuenta de lo que le acontece o caracteriza en una situación concreta, para describir cierto estado real de las cosas.

De nuestra lectura del *Crátilo* concluíamos que Platón cuestionaba el carácter natural del lenguaje, lo que le llevaba a una caracterización negativa de su funcionamiento en virtud del acuerdo intersubjetivo. En la obra de Aristóteles hemos señalado evidencias de que su asunción del carácter simbólico de las palabras, de su funcionamiento según convención, era para el estagirita el punto de partida para su búsqueda de las condiciones que el uso lingüístico debería cumplir, en cada una de sus modalidades e intenciones, para que se propiciara el logro de lo que motiva la presencia del lenguaje en la naturaleza del hombre: la función comunicativa. Para Aristóteles el lenguaje forma parte de la naturaleza del hombre antes que de la naturaleza del mundo. Podemos decir, en este sentido, que

no es hasta el estoicismo cuando encontramos una primera formulación positiva del carácter natural del lenguaje y de la adecuación de su funcionamiento significativo a los principios que rigen el universo y a nuestra manera de conocerlo. Para alcanzar este planteamiento ha tenido que producirse un cambio radical no sólo respecto del modo de concebir el mundo —de los géneros y esencias a lo particular y lo corpóreo— sino también en relación con el *logos* y con el papel de los distintos tipos de elementos del lenguaje en la articulación del significado lingüístico[59]. Frente a la prioridad otorgada con anterioridad al estudio de la significación conceptual o designativa de los componentes del enunciado, la teoría estoica sobre el lenguaje incide en que la verdadera significación sólo se alcanza en el enunciado predicativo. La capacidad significativa de las palabras sólo interesa en cuanto que constituyente funcional de un significado enunciativo completo. Se ha pasado de la palabra como unidad básica de la significación lingüística, que expresa el ser de las cosas, a la proposición que describe el estado real de las cosas en las situaciones particulares[60].

[59] Cfr. "Parte de la diferencia entre la metodología platónica o aristotélica y el estoicismo es debida al concepto estoico del *logos*. La unificación, bajo un único concepto, de la causa de los sucesos y el instrumento del pensamiento y del discurso, llevó a los estoicos a abandonar ciertos modos de análisis filosófico que, desde su punto de vista, no tenían nada real que correspondiera con ellos. El lenguaje y el pensamiento, al ser naturales, habían de emparejarse con los fenómenos naturales. Los universales, al no tener existencia objetiva, no pueden ser objeto de estudio filosófico. Como conceptos, nos proporcionan una vía conveniente para clasificar cosas, mas no determinan la estructura de la realidad. La Naturaleza nos revela objetos particulares, no universales. El valor del lenguaje para el filósofo es su capacidad para describir el mundo. En un mundo gobernado por el *logos*, lo que se necesita es conectar, hallar la descripción correcta, la descripción que se ciñe al fragmento apropiado de la Naturaleza" (Long 1974: 147).

[60] Cfr. "L'essentiel en effet est ailleurs: il est dans le fait que l'énoncé est premier par rapport à ses constituants. Les constituants de l'énoncé ne sont en effet définis qu'en fonction de lui, alors qu'une théorie de l'énoncé fondée sur la notion de mot amène à présenter l'énoncé comme le résultat, le produit de la jonction de ses constituants, ce qui est la perspective aristotélicienne de l'énoncé comme résultant de la combinaison de signifiés autonomes. Selon la conception stoïcienne en revanche c'est dans l'énoncé que le signifie se réalise, et dans lui seulement, non dans ses constituants" (Baratin & Desbordes 1981: 29).

4.2.2. LA TEORÍA SEMÁNTICA EN EL ESTOICISMO ANTIGUO

4.2.2.1. SIGNO LÓGICO / SIGNO LINGÜÍSTICO Y CUESTIONES TERMINOLÓGICAS

En las visiones panorámicas de la historia de la semiótica es habitual señalar que fue durante el estoicismo antiguo cuando surgió la primera formulación sistemática de una teoría del signo[61]. Con ello se quieren resaltar dos aportaciones de los maestros de la Estoa. Por un lado, su delimitación —de forma clara y terminológicamente diferenciada— de los tres componentes que intervienen en la semiosis lingüística, culminando el proceso de toma de conciencia de la función simbólico-representacional de las expresiones lingüísticas y remarcando el carácter no inmediato de la relación entre palabras y cosas en la función designativa. Por otro lado, se reivindica la importancia de su teoría lógica para superar la vaguedad con que la interpretación de los signos se había ido configurando como mecanismo de conocimiento desde la tradición presocrática.

Como hemos visto en el § 1, el surgimiento y desarrollo de la filosofía griega no puede entenderse si la desligamos de las actividades adivinatorias y del auge de la medicina hipocrática durante aquel periodo histórico. A lo largo de los siglos, en un recorrido que se puede trazar desde Alcmeón (cfr. *supra* § 1.1.2.), la filosofía y la ciencia de occidente han buscado fundar el conocimiento en la interpretación de los sucesos que se dan en la naturaleza como signos fiables. En ese proceso, que hemos catalogado como paso de la "inferencia analógica" a la "inferencia causal" (cfr. *supra* § 1.1.3.), se busca articular métodos de inferencia conjetural que revelen las causas de lo que sucede. La lógica estoica, en cuanto que ciencia para el conocimiento de lo verdadero, constituye un jalón muy destacado en el camino hacia la descontaminación del conocimiento humano de las trazas aun presentes de la revelación adivinatoria[62].

---

[61] Cfr., por ejemplo, Eco (1984: § 1.7; 1997), Manetti (1987, 1997).

[62] Cfr. Manetti (1987), donde se reconstruye ese proceso histórico de la Antigüedad clásica que va desde la adivinación hasta la lógica y donde se reivindica el papel crucial de la lógica estoica para la evolución en el modo de concebir e interpretar los signos hacia la inferencia implicativa en sustitución de la revelación. *Vid*., p. ej.: "Nonetheless, a large step has been taken

Tal y como ya señalamos (cfr. *supra* pp. 333-335), los estoicos sostenían que el conocimiento de lo ocasionalmente y de lo naturalmente no manifiesto se obtenía a partir de los signos [*semeia*], entre los que diferenciaban los "evocativos" —que nos llevan al conocimiento de lo ocasionalmente no patente para los sentidos; por ejemplo, el fuego a partir del humo— y los "indicativos" —que permiten inferir la información naturalmente oculta; por ejemplo, el alma a partir de los movimientos del cuerpo. Veíamos también cómo su caracterización y definición del signo [*semeion*] les lleva a identificarlo con las proposiciones asertivas (axiomas) que funcionan como antecedentes en una implicación válida. Lo novedoso de su teoría del signo como mecanismo de inferencia cognitiva radica en que para ellos los signos no son los objetos o sucesos de la realidad que interpretamos sino los significados proposicionales asertivos de esas situaciones, que implican otra representación significativa de carácter proposicional, poniendo así de manifiesto las relaciones de causalidad que gobiernan el universo[63].

En el estoicismo la función sígnica es concebida como una función implicativa entre *lekta* asertivos —*i.e.*, entre representaciones cognitivas expresables que son verdaderas o falsas— que configura la base del razonamiento humano en la capacidad inferencial, a partir de premisas bajo la forma 'si *p*, entonces *q*'[64]. El conocimiento verdadero o falso descansa en el análisis de esos *lekta* mediante los cuales significamos nuestras representaciones racionales. De

---

from the Babylonian divinatory texts to Stoic logic. The propositional form remains the same, but with the Stoics it has been purified not only of all sacred traces but also of any content-based element. For the Stoics it is there solely for propositional calculation" (*ibid.*: XVI).

[63] Cfr. "Stoicism refused to consider objects in themselves as signs: smoke, taken by itself, is only smoke and in order for it to be a sign of fire, it must be constituted as an object of thought. According to early Stoicism, this means that smoke must not only be constituted as the word 'smoke' but also as a proposition expressing the perception of smoke, as in the utterance 'There is smoke!' Moreover, in order to qualify as a sign of something, the proposition itself must necessarily imply another object of thought and thus another proposition —in the present case, for example, the existence of fire. Therefore it is only in sequences of the type 'If there is smoke there is fire' that one may properly speak of signs: the proposition 'there is smoke' is a sign that 'there is fire'" (Baratin 1996: 890).

[64] Cfr. "El modo es como la forma del razonamiento, como, por ejemplo, éste, sobre poco más o menos: «si se da lo primero, entonces se da lo segundo; ahora bien, realmente se da lo primero; luego se da lo segundo»" (*D.L.* VII 76).

esta forma vemos cómo su aproximación a los signos [*semeia*] desde la perspectiva amplia de la semiótica —en cuanto que mecanismos de conocimiento— confluye con la formulación más celebrada y repetida de su modelo de signo lingüístico; aquélla que se recoge en el conocido fragmento de Sexto Empírico:

> There was another disagreement among philosophers [concerning what is true]: some took the sphere of what is true and false to be the 'signification', others 'utterance', and others 'the process that constitutes thought'. The Stoics defended the first opinion, saying that three things are linked together, the 'signification' [*semainomenon*], 'the signifier' [*semainon*], and 'the name-bearer' [*tynkhanon*]. The signifier is an utterance, for instance 'Dion'; the signification is the actual state of affairs revealed by an utterance, and which we apprehend as it subsits in accordance with our thought, whereas it is not understood by those whose language is different although they hear the utterance; the name-bearer is the external object, for instance, Dion himself. Of these, two are bodies —the utterance and the name-bearer; but one is incorporeal —the state of affairs signified and sayable [*lekton*], which is true or false (Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* VIII 11-12; *L&S* 33B; *SVF* II 166)[65].

Este texto de Sexto Empírico suele ser citado como ilustración de que los estoicos serían plenamente conscientes de los tres niveles que intervienen en el proceso de la semiosis lingüística: la expresión fónica, la representación cognitiva y el elemento de la realidad referido. Hay coincidencia en resaltar lo que este testimonio supone para el reconocimiento de que, a la hora de dar cuenta de la significación lingüística, una escuela como la estoica ya incluiría un modelo de triángulo semiótico como parte de sus presupuestos terminológicos y nocionales. Partiendo de la base de que la constatación de tres niveles (expresión lingüística,

[65] No sabemos de la existencia de ninguna traducción completa al castellano de los libros VII-XI de *Adversus mathematicos* de Sexto Empírico. Aunque este célebre fragmento, muchas veces citado, sí que aparece traducido al castellano de forma indirecta en obras de historiografía lingüística —por ejemplo, en la traducción que Jose María Díaz Regañón hizo del trabajo de Arens (1969: 33-34)—, no nos parecen del todo precisas en el reflejo de la incipiente terminología estoica. Esta lamentable carencia de una traducción académica directa del texto de *S.E.* nos lleva a preferir recoger la versión inglesa de dos especialistas autorizados y prestigiosos, como Long y Sedley, en una obra de referencia en la que la traducción acompaña la edición crítica de las fuentes primarias, antes que presentar una traducción propia o recoger alguna de las que aparecen de forma indirecta en obras historiográficas en castellano.

mente, realidad) en el funcionamiento significativo de las palabras ya estaba presente, cuando menos, en los primeros párrafos del *De interpretatione* de Aristóteles, en lo que hay menor coincidencia es en la forma de valorar la propuesta semántica estoica ahí recogida y sus aspectos verdaderamente novedosos.

Para enlazar estos dos ámbitos respecto de los cuales se suele enfatizar la importancia de la aportación estoica a la teoría del signo, vamos a referirnos al modo de intersección entre lo que se ha llamado el "signo lógico" y el "signo lingüístico" en el estoicismo. Como ha señalado Todorov (1977), hay una falta de articulación entre la teoría lógica del signo y la teoría lingüística, que en el caso de los estoicos "es aún más llamativa, a causa de la proximidad de los términos utilizados" (*ibid*.: 25). Teniendo en cuenta que términos como *semeion* y *semainon* eran utilizados como sinónimos en el griego de la época (cfr. Long 1971: 84), ¿cabe interpretar que el *semainon* al que se alude en el texto de *S.E.* como significante del signo lingüístico es identificable con el *semeion* que funciona como antecedente del que se infiere un conocimiento? En la aproximación al signo lingüístico el *semainon* es caracterizado como corpóreo, por cuanto que se identifica con la expresión fónica, mientras que el *semeion*, el signo lógico, era presentado como la proposición asertiva [*axioma*] que funciona como antecedente de una proposición consecuente en una inferencia válida. El *semeion* aparece concebido, pues, como incórporeo.

Ante esta "dificultad radical que parece haber sido pasada por alto por todos los autores que han tratado la cuestión" (Mates 1953: 30), Mates señala que él no encuentra una sola explicación y apunta varias posibilidades explicativas (cfr. *ibid*.: n. 16). Entre ellas —además de la muy probable inconsistencia derivada de que se estuvieran mezclando propuestas de distintos autores estoicos o incluso de mixtificaciones con otras corrientes— menciona la de que "quizá en el lenguaje técnico de los estoicos […] no son sinónimos" (*ibid*.). Esta es la explicación que nos parece más plausible, porque, en línea con lo que defiende Long (1971: 86), creemos que en el estoicismo antiguo el signo [*semeion*] —como mecanismo para

el conocimiento— era entendido como un tipo de *lekton*: como una proposición, *i.e*. *lekton* asertivo, que funciona como antecedente dentro de una relación de inferencia implicativa. Se trataría de una relación de implicación conformada lingüísticamente, a su vez, como un tipo de *lekton* asertivo complejo: el hipotético. Al margen de las divergencias entre su teoría sobre el "signo lógico" [*semeion*] y su modelo de signo lingüístico[66], aquí descansa la base de la imbricación entre esas dos aproximaciones que se nos presentan desconectadas. Como ha señalado Eco, con una precisión y brevedad que sólo podemos citar:

> Ahora está claro cómo se asocian necesariamente, en la semántica estoica, la doctrina del lenguaje y la doctrina de los signos: para que existan signos es preciso que se formulen proposiciones y las proposiciones deben organizarse conforme a una sintaxis lógica que se refleja y es posible en la sintaxis lingüística. *Los signos sólo afloran en la medida en que son expresables racionalmente mediante los elementos del lenguaje. El lenguaje se articula en la medida en que expresa acontecimientos significativos* (Eco 1984: 48; curs. mía).[67]

---

[66] En Todorov (1977: 24-30) se aborda expresamente la interpretación de las principales diferencias entre las teorías estoicas acerca del 'signo lógico' y del 'signo lingüístico' a partir de los testimonios de *S.E.* Dentro del clarificador análisis realizado por Todorov las distinciones que nos parecen más interesantes son: (1) En el signo lingüístico el significante y el significado son simultáneos, mientras que en el signo lógico el antecedente y el consecuente son sucesivos. Tal y como sostiene Todorov, "la simultaneidad y la sucesión son las consecuencias de una diferencia más fundamental: es que en el caso del signo lingüístico (palabra o proposición) el significante evoca directamente su significado; en el caso del signo lógico, el antecedente como segmento lingüístico posee un sentido propio que conservará: sólo secundariamente evoca también otra cosa, es decir, el consecuente" (*ibid*.: 27). La diferencia entre el signo lingüístico y el signo lógico puede interpretarse, por consiguiente, en términos que remiten a la distinción entre signo directo e indirecto. (2) Los signos lingüísticos, directos, están compuestos y son analizados en elementos heterogéneos: sonidos, *lekton* incorpóreo, objeto; mientras que los signos lógicos, indirectos, tienen como componentes elementos que comparten la misma naturaleza: *lekta*.

[67] Otro acercamiento esclarecedor de la conexión, dentro de la reflexión estoica, entre la inferencia semiótica y su teoría lingüística puede verse en Long (1996: 110): "The antecedent or 'if' clause of a sign inference is a meaning or sayable (λεκτόν), not the sentence by which this meaning is expressed, and what the 'if' clause is the sign for is the truth value of its consequent and the connexion of that truth value to itself. However, what we should conclude from this is not that sign-inference is a function of logic *as distinct from* language, but that it is a normative function of language, i.e., language in its epistemic and truth-signifying capacity. Not only do sign-inferences require language for their expression; they are also tied to language as λεκτά, or sentence content. Correspondingly, language is tied to λεκτά (including sign inferences) for its semantic content".

Esto no hace sino reafirmar la importancia que la teoría del lenguaje, centrada en el análisis de la significación lógico-proposicional, tiene dentro de la doctrina estoica. El hecho de que, junto al estudio de los mecanismos de la representación cognitiva, ésta constituyera el pilar básico de su dialéctica se justifica no sólo por la sistematicidad de su pensamiento, a la que ya hemos aludido, sino porque funciona como eje sobre el que gravita su acercamiento a la posibilidad de dictaminar los mecanismos del conocimiento verdadero, el objeto concreto de estudio de la dialéctica.

En esta misma dirección —encaminada a valorar su incipiente esfuerzo terminológico—, queremos aludir también a la posibilidad, barajada por algunos autores, de identificar como sinónimos los términos *semainomenon* y *lekton*. Esta opción la encontramos, por ejemplo, en Graeser (1978: 87):

> The general term for such linguistic contents was *lekton*. Presumably this term was, at times at least, meant to apply to both the linguistic content of isolated expressions such as nouns and verbs and the various types of meanings expressed by different kinds of sentences, becoming thus a synonym of *semainomenon*.

En este terreno hay que partir indefectiblemente de la dificultad, si no imposibilidad, de aquilatar un uso terminológico preciso por parte de los maestros de la Estoa. En un ámbito como éste, el de su teoría semántica, de considerable novedad en su época, las dificultades para encontrar un sentido uniforme a las voces empleadas es aún mayor. Como ya ha sido constatado, incluso en los siglos inmediatamente posteriores, entre autores que debieron de tener un acceso más directo a las fuentes textuales estoicas, hubo una considerable discrepancia en el modo de entender estos términos[68]. No cabe, por tanto, argüir que hay una única

[68] Cfr., por ejemplo, Mates (1953: 29-30), donde se da cuenta de lecturas contrarias por parte de comentaristas como Ammonio, Simplicio, Filopón o Temistio. Así, mientras que para el primero de ellos el *lekton* sería una entidad intermedia entre el pensamiento y las cosas, para el segundo habría identidad entre los *lekta* y los pensamientos. Por otro lado, la confusión se incrementa, si atendemos a que los dos últimos vinculaban los *lekta* con el ámbito de la expresión fónica. En Verbeke (1996: 136-139) puede encontrarse una revisión de la disparidad de interpretaciones y críticas surgidas en torno al concepto de *lekton* en el periodo de influencia directa del estoicismo, lo que le lleva a concluir: “As a result of this general survey we may

lectura posible de los términos empleados en los textos que nos han llegado como reflejo de su teoría semántica.

De hecho, la defensa de la similitud, o sinonimia, entre *semainomenon* y *lekton* puede justificarse textualmente. Vemos, así, por ejemplo, que en el célebre fragmento de *S.E.* el plano de la significación lingüística es denominado *semainomenon*, pero, a la hora de ilustrar el carácter incorpóreo de este elemento constitutivo de la semiosis lingüística, se recurre al término *lekton* (cfr. *supra* p. 353). Algo similar puede observarse en la presentación que *D.L.* hace de las partes de la dialéctica. Señala que una de ellas es la dedicada al estudio del significado [*semainomenon*], pero en su reseña de lo allí abordado se centra exclusivamente en los *lekta*. Hay, pues, cierto sustento textual para abogar por la equiparación de esos dos términos. Ahora bien, esos mismos testimonios textuales parecen apuntar que el uso de *semainomenon* responde a un modo de aproximación genérico a la cuestión, para el cual se recurre a una voz habitual para denominar lo significado. Cuando se trata de aludir a aspectos más específicos y diferenciados de su modo de entender la significación lingüística —como su carácter incorpóreo o su estrecha vinculación con la representación racional— se acude, entonces, al término *lekton*[69]. Podría colegirse de esto que nuestra lectura no se aleja demasiado de la que hemos recogido de Graeser, ya que *lekton* sería el término con el que los estoicos expresarían su modo de entender el significado lingüístico, ocupando el lugar de *semainomenon*.

Esta interpretación conlleva, sin embargo, unos corolarios que no compartimos. Al sostener que los estoicos emplean el término *lekton* en sustitución de *semainomenon*, convirtiéndolos en sinónimos, se está argumentando —tal y como se recoge en las líneas de Graeser que acabamos de citar— que en el estoicismo antiguo no se diferenciaría entre el significado de las

conclude that the Stoic doctrine of the expressible was not very influential: it was mostly misunderstood and dismissed. The Epicureans and Skeptics rejected this teaching and the neoplatonic commentators on Aristotle hardly paid attention to it" (*ibid*.: 139-140).

[69] Cfr. "The term σημαινόμενον is general; in their dialectic, the Stoa preferred the more specific concept of the λεκτόν" (Sluiter 2000: 377).

palabras aisladas y el de los enunciados. En consonancia con esto, desde esta perspectiva se defiende asimismo que en la teoría semántica estoica no habría discriminación dentro de los *lekta* entre el modo de significar del nombre [*ptosis*] y el del verbo [*kategorema*][70]. La cuestión de si el componente de la proposición que significa el sujeto del que se predica algo sería concebido también por los estoicos como un "*lekton* incompleto", o si esa caracterización se restringiría exclusivamente al predicado —tal y como se atestigua en las fuentes que conservamos—, es uno de los aspectos más controvertidos en la exégesis del estoicismo aun hoy en día. A ella volveremos un poco más adelante (cfr. § 4.2.2.2.) y en nuestra valoración del impacto gramatical de esta doctrina en relación con la noción de *ptosis* (cfr. § 4.2.3.2.). Lo que nos concierne ahora es defender que *el término lekton del estoicismo antiguo remite a un concepción muy específica de la significación lingüística que no se formula como coextensiva con todo el plano del significado verbal*.

En los apartados anteriores aludíamos a la toma de conciencia de la anomalía en la función designativa y a como esto, sin embargo, no impedía su defensa del carácter natural del lenguaje, ya que los estoicos centraban la atención de su teoría semántica en los significados proposicionales, predicativos de situaciones, antes que en la función designativa de las palabras aisladas. En ese momento poníamos esa lectura en relación con su desconsideración ontológica de los conceptos, lo que ocasionaba que su interés por analizar únicamente la significación adecuada de lo que existe focalizara su atención sobre aquello que se significa enunciativamente, sobre los *lekta*. Lo significado (*semainomenon*) por las palabras aisladas no entra, pues, dentro de los parámetros de su caracterización de *lekton*.

[70] Cfr. "It has been said that *lekton*, becoming synonymus with *semainomenon*, embraces the content of any isolated expression as well as the statement expressed by sentences. […] There is thus no reason to conclude that Stoics regarded the meanings of nouns as something categorically different from those of verbs" (Graeser 1978: 90-91).

Esto se ve ilustrado con bastante claridad si atendemos a cómo se presentan las capacidades semánticas propias de las diversas partes en que se descompone el *logos* en cuanto que unidad de expresión [*phone*], en cuanto que entidad corpórea. Según el testimonio de *D.L.*, varios de estos diversos tipos de elementos expresivos constituyentes del discurso tienen una caracterización semántica que remite a la clase de categoría ontológica que pueden designar por sí mismos, de forma aislada:

> Es el nombre común [*prosegoria*], según Diógenes, la parte del discurso que designa una cualidad común, como, por ejemplo, «hombre», «caballo»; nombre propio [*onoma*] es la parte del discurso que indica una cualidad particular, como, por ejemplo, «Diógenes», «Sócrates»; el verbo [*rhema*] es la parte del discurso que designa un predicado aislado (*D.L.* VII 58).

En virtud de una descripción como ésta de las características semánticas atribuidas a las clases de componentes del discurso, surge la extrañeza de que en el texto de *S.E.* sobre el signo lingüístico se utilice como ejemplo un nombre propio [*onoma*] como es 'Dión'. Esta incomodidad se agudiza en la medida en que, si asumimos la sinonimia entre *semainomenon* y *lekton* —tal y como parece apuntar el texto—, esto conlleva la aceptación de que el significado de 'Dión' sería un ejemplo de *lekton*. Esta lectura choca frontalmente con lo que se nos transmite en *D.L.*, y en otras fuentes, acerca de que su preocupación por el lenguaje y por su capacidad significativa se desarrolla como parte de una indagación dialéctica centrada en el análisis proposicional, en el estudio de los *lekta* asertivos, y en la funciones de verdad inferibles de los tipos de relación implicativa que se establecen entre proposiciones. La teoría semántica estoica forma parte de un programa de investigación lógica sobre los fundamentos del conocimiento verdadero, en el que no se incluye la cuestión de la capacidad y adecuación significativa de las palabras aisladas. Por este motivo parece lícito decir que la elección por parte de *S.E.* de un nombre (propio) como ejemplo con el que ilustrar la teoría sobre el signo lingüístico de los estoicos es ciertamente desafortunada. Al margen de cuáles fueran las motivaciones o intenciones, el caso

es que nos ofrece una perspectiva sobre la teoría semántica estoica que —si bien tiene la virtud de delimitar los tres niveles de la semiosis y de estipular el carácter no corpóreo e inmanentemente lingüístico de uno de ellos— oscurece lo más distintivo y novedoso de su doctrina: la definición del *lekton*, lo expresable predicativamente, como una clase dentro de lo significado (*semainomenon*); aquélla en la que descansa la adecuación natural del lenguaje.

Que la formulación de *S.E.* carece del rigor y la precisión necesarios para convertirse en exposición sistemática de la teoría estoica sobre el signo lingüístico se evidencia en sus últimas líneas cuando, al reseñar el carácter incorpóreo del significado lingüístico de 'Dión', éste se identifica como *lekton* y se glosa ese concepto como "lo que es verdadero o falso". Por otras fuentes, incluidos otros textos del propio *S.E.* (cfr. L&S 34), sabemos que ese rasgo no era atribuido a todos los *lekta*, sino sólo a uno de sus tipos: la proposición asertiva, el axioma[71]. Cabe discutir, pues, en qué medida ese célebre fragmento de *S.E.* atestiguaría que para los estoicos una palabra aislada como 'Dión' es un ejemplo de *lekton*[72], pero esa opción interpretativa nos parece realmente forzada, si ello supone atribuir al refinado cálculo lógico-proposicional de los estoicos la peregrina idea de que es en lo significado por una palabra aislada —más aun si es un nombre propio— donde residiría el fundamento de lo verdadero o falso.

Imprecisiones como ésta motivan que, a la hora de buscar una fuente antigua en la que se recoja lo más interesante de la teoría semántica estoica, destaque el texto de Séneca en el que el filósofo de origen cordobés muestra su notable comprensión de lo que implicaba en el estoicismo antiguo la defensa del

---

[71] Cfr., por ejemplo, *D.L.* VII 68: "Ni son ni verdaderas ni falsas las preguntas, las interrogaciones y la fórmulas análogas a éstas, mientras que las proposiciones [*axiomata*] son o verdaderas o falsas", o *ibid*. 65. Cfr. también, *S.E. Adv. Math.* VIII 74: "Given the considerable difference among sayables, the Stoics say that for something to be true or false, it must first of all be a sayable, secondly one which is complete, and *not just any such sayable but a proposition*; for, as I already said, it is only when we say a proposition that we speak truly or falsely" (*L&S* 34B; *SVF* II 187; curs. mía).

[72] Cfr. "It is true, however, that Sextus mentions the *sēmainomenon* Dion as an instance of *lekton*. […] Hence Sextus mentions the individual concept 'Dion' as a *lekton*" (Graeser 1978: 91).

carácter incorpóreo de los enunciados predicativos y la diferencia entre el modo de significar de los nombres y el de los predicados.

> Existen —se afirma— distintas naturalezas corpóreas, como son este hombre, este caballo; a éstas siguen luego los movimientos del alma que revelan las características de los cuerpos. Éstos presentan una índole peculiar, distinta de los cuerpos: por ejemplo, si veo a Catón caminar, esta acción la muestra el sentido, y la mente la cree. Lo que veo es el cuerpo en el que fijo la mirada y la mente. A continuación digo: 'Catón camina'. No es el cuerpo —dicen— aquello de lo que ahora hablo, sino una frase enunciativa acerca del cuerpo que unos llaman proposición [*effatum*], otros enunciado [*enuntiatum*], otros dicho [*dictum*]. Así, cuando decimos: 'sabiduría', entendemos un ser corporal, y cuando decimos: 'es sabio', hablamos del cuerpo. *Pero existe notabilísima diferencia entre nombrar una cosa o hablar de ella* (Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* XIX, 117, 13; curs. mía)

En el texto de Séneca no se plasma propiamente la cuestión terminológica del estoicismo antiguo acerca de las voces griegas *semainomenon* y *lekton*, pero se recoge expresamente la distinción conceptual que está detrás de la acuñación nocional del *lekton*: marcar la diferencia, crucial, entre significar algo designativamente, nombrarlo, y convertirlo en parte de una enunciación predicativa, hablar de ello.

Dado que no nos parece acertado ignorar esta discriminación nocional entre la función designativa y la función enunciativa como una de las aportaciones principales de la teoría semántica de los estoicos, creemos que la interpretación de *semainomenon* y *lekton* como sinónimos es poco provechosa, porque oscurece los rasgos específicos del último de ellos. Tenemos, por un lado, *semainomenon*, que remite a una noción amplia y no técnica de todo aquello que se significa. Ahí tienen cabida, de forma no diferenciada, tanto los significados de las palabras aisladas —que sería un ámbito de menor interés para ellos— como los de las enunciaciones predicativas y los de sus diversos componentes. *Lekton*, por su parte, supondría un uso terminológico más técnico y preciso con el que aluden al modo de significación específico de los enunciados: aquél que más interesa a su aproximación lógica al lenguaje.

4.2.2.2. EL SIGNIFICADO LINGÜÍSTICO COMO *LEKTON*

Constituye casi un tópico comenzar cualquier aproximación a la teoría semántica estoica señalando las dificultades para interpretar el término *lekton* y cómo éste ha sido traducido de formas diversas: 'lo expresable', 'lo dicho', 'lo decible', 'lo significado', etc[73]. Si nos atenemos al significado ordinario de esta voz griega, no resulta en absoluto extraña o confusa. *Lekton* y *lekta* son las formas neutras (sing. y plural) del adjetivo verbal en *–ton* formado a partir del verbo *legein*. Como señala Ildefonse, "le *lekton* est le corrélat du terme *legein*: quand j'énonce (*legô*), j'énonce un *lekton*. Le *lekton* a à voir avec un accusatif d'objet interne: *legô lekton*" (Ildefonse 2000: 116). *Lekton* remite al enfoque de la acción de 'decir' desde la perspectiva de su objeto: 'lo dicho o decible'. Ahora bien, las dificultades, a la hora de interpretarlo y de decantarse por una traducción, provienen de la toma de conciencia de que estamos ante un uso terminológico y técnico dentro de su investigación lógica. Resulta necesario, por tanto, ir más allá de la simple traducción literal e intentar esclarecer los rasgos fundamentales de la noción explicativa que acuñan con ese término. Desde esta perspectiva han surgido y surgen las discrepancias. Con vistas a ofrecer una interpretación lo más coherente y uniforme posible, dada la penuria de la transmisión textual, creemos que es conveniente ceñirnos a una sola fuente de información para aquilatar un cierto núcleo definitorio de ese concepto desde el que se pueda abordar la disparidad de usos y sentidos con los que se nos aparece en otros testimonios. En esa dirección no puede haber duda de que el texto de *D.L*. es el único sobre el que se puede construir una definición coherente de *lekton*. El hecho de que gran parte de la sección dedicada a la dialéctica estoica (*D.L*. VII 49-82) recoja "al pie de la letra" lo expuesto por Diocles de Magnesia en su compendio contribuye a esa

[73] Cfr. Graeser (1978: 87-92), donde se alude al hipotético cambio semántico experimentado por el término *lekton*, que habría pasado de referirse estrictamente a lo predicado a extender su aplicación al significado de nombres y oraciones. En esas mismas páginas se puede encontrar la mención de testimonios de algunos autores antiguos que evidencian la alternancia en su traducción como "dicibile" (Agustín de Hipona) o como "dictum" (Séneca, Isidoro de Sevilla). Una revisión detallada de las dificultades interpretativas de ese término puede verse en Long & Sedley (1987: 199-202).

caracterización congruente de *lekton*, que podemos colegir como próxima al sentido que le daría Crisipo[74].

Entre los rasgos que se nos ofrecen en *D.L.* acerca del concepto estoico *lekton* vamos a resaltar tres:

(1) "También es distinto el decir [*legein*] algo del proferir [*propheresthai*] algo: pues se profieren voces [*phonai*], en cambio se habla de asuntos [*pragmata*], que, por tanto, además, resultan ser expresables [*lekta*]" (*D.L.* VII 57)

Se establece aquí que la acción de decir [*legein*] y su objeto [*lekton*] no deben ser concebidos en términos de articulación de la expresión fónica. *Lekton* alude a lo que puede ser dicho, expresable, pero no atendiendo a la actividad corpórea de la expresión sino a la capacidad de ser significado. Estamos dentro del ámbito del plano del contenido, de los elementos de significación que pueden tener un correlato adecuado en el plano de la expresión. Dado que la traducción como 'lo dicho o lo decible' puede acarrear una interpretación que remita a la sustancia fónica de la proferencia lingüística, nos parece apropiado resaltar y hacer hincapié en que se trata de una noción relativa al plano del contenido. Por ello resulta oportuno acudir a una traducción como 'contenido expresable lingüísticamente", que, aunque menos literal, da cuenta de este aspecto importante de su caracterización[75].

(2) "Afirman que lo decible [*lekton*] es lo que subsiste en virtud de una representación racional" (*D.L.* VII 63).

---

[74] Diocles de Magnesia vivió en el siglo I. a. C., fue autor de un *Compendio de los filósofos*, que *D.L.* extracta aquí, y se cree que conoció de primera mano la doctrina estoica de Diógenes de Babilonia, discípulo de Crisipo.

[75] Long opta expresamente por una traducción que trasluzca con claridad los vínculos lógicos y gramaticales de esta noción estoica y que evite su identificación con un elemento únicamente significativo. Por este motivo en sus trabajos más antiguos (1971, 1974) utiliza la traducción 'what is said' y en los más próximos (1987, 1996) se ha generalizado la traducción 'sayable'. Una justificación de esta prioridad interpretativa a la hora de traducir *lekton* puede verse en Long (1971: 77): "On the basis of these passages it is clearly proper to translate *lekton* by 'what is said' where 'what is said' covers 'statement' or 'state of affairs' signified by a word or set of words. This translation I believe to be more accurate than 'what is meant' because *lekton* has logical and grammatical functions which make the most general rendering prefereable".

Esta observación es de enorme trascendencia y entronca con lo que hemos querido destacar en los apartados anteriores acerca de los fundamentos de su defensa del carácter natural del lenguaje. El *lekton* tiene cabida como entidad incorpórea dentro de la teoría ontológica estoica, y se constituye como la noción sobre la que se sostiene su tesis natural acerca del lenguaje humano, porque funciona como correlato semántico de la racionalidad de las representaciones [*phantasiai*] propias del hombre. Los *lekta* no son, por consiguiente, cualquier tipo de contenido expresable surgido de la actividad imaginativa y creativa de la mente en su transformación de lo sensible en inteligible, sino que la enorme relevancia de los *lekta* dentro de su teoría psicológica sobre el conocimiento se asienta en el hecho de que se trata únicamente de aquellos contenidos que hacen expresable lingüísticamente la racionalidad que gobierna la naturaleza: esa racionalidad que el hombre puede aprehender a partir del asentimiento reflexivo de sus representaciones sensoriales y de su capacidad específica para establecer transiciones y síntesis, inferencias, entre ellas.

La afirmación de que los *lekta* subsisten en virtud de una representación racional resulta, así pues, indicativa tanto de la ubicación, como del estatus y de la función que le otorgan dentro de su filosofía. Estamos ante ‘algo’ que se da en la mente, pero que no debe identificarse, ni confundirse sin más, con la actividad cognitiva, con el pensamiento. La actividad representacional de la mente es eso, una actividad, y, por tanto, constituye para los estoicos una entidad corpórea, ya que supone la modificación del estado de la psique. El *lekton*, por el contrario, es una entidad incorpórea, sin capacidad para actuar sobre otras entidades. El lugar y el estatuto del *lekton* queda así configurado como el de ‘algo’ cuyo modo de existencia está determinado, y depende, de la existencia de una representación racional. Dentro del ámbito psicológico, el *lekton* funciona como el contenido expresable de dicha representación racional. No se trata de lo ya significado por el lenguaje, de los significados lingüísticos ya expresados, sino de una especie de lenguaje interno que da cuenta de los principios activos (*logoi*) que gobiernan la naturaleza del mundo tal y como la razón (*logos*) humana, que forma parte de

dicha naturaleza, la representa de forma lingüísticamente expresable mediante el *logos*, mediante secuencias de sonidos articulados poseedoras de significado. He aquí el papel cohesionador que el aparentemente ambiguo concepto de *logos* juega dentro de su doctrina dialéctica (cfr. *supra* n. 4, n. 9).

El carácter natural del lenguaje no remite al lenguaje externo, a la materialidad fónica articulada, a la *lexis*, sino que descansa en esa conformación lingüística [*lekton*] del pensamiento racional, que requiere de la expresabilidad mediante *logoi* (enunciados significativos) para poder hacer manifiestas las relaciones de causalidad que gobiernan el mundo. Estamos ante esas relaciones que el estoicismo antiguo consideraba que sólo podían ser conocidas por el hombre en virtud de su capacitación semiótica, de su capacidad para el uso de signos (*semeia*); los cuales, al establecer inferencias entre representaciones, hacen manifiesto ese lenguaje interno exclusivo de los hombres.

En consonancia con esta interpretación, no podemos considerar acertada la lectura que Ammonio hacía de los *lekta* estoicos, cuando, en su comentario del *De Int*. aristotélico, los evaluaba como un nivel intermedio entre las realidades y los conceptos.

> Aristóteles nos enseña primero qué significan nombre y verbo esencial e inmediatamente, qué son los conceptos y qué son las realidades, con los conceptos como intermediarios. Y nos enseña que no es preciso pensar nada más entre realidades y conceptos, cosa que los Estoicos propusieron y lo denominaron *lekton* (Ammonio, *in Int* 17,24-28; p. 88).

Los *lekta* del estoicismo no consisten en un ámbito de mediación entre la mente y las cosas. No provienen de la necesidad de formular —en términos del aristotelismo— un mecanismo que dote de inteligibilidad a lo sensible. En el estoicismo las actividades del alma no se entienden como elaboración interpretativa que proporciona al universo una racionalidad de la que éste carecería. Para ellos la psique humana forma parte del *logos* de la naturaleza y lo que hace, por tanto, es representar, alumbrar, la racionalidad ya existente en el

universo[76]. Dentro de este propósito, el lenguaje cumple una función ineludible en dos sentidos, que remiten a sus dos planos:

(a) Por un lado, como vehículo expresivo que fija fónicamente esta racionalidad, haciéndola transmisible según las convenciones establecidas en cada dialecto por su comunidad de usuarios. La mención en *D.L.* VII 56 del concepto de dialecto [*dialektos*] —junto a las otras distinciones básicas (*phone*, *lexis*, *logos*) dentro de la sección dedicada en la dialéctica estoica al estudio de los elementos expresivos— suele ser obviada, como si no aportase nada y su inclusión resultase chocante[77]. Parecería como si el reconocimiento explícito de los tipos de elementos constitutivos del hablar se estuviera mezclando con una alusión vaga a la variación lingüística. Sin embargo, su inclusión al mismo nivel que las nociones de *phone*, *lexis* y *logos* nos parece indicativa de su plena conciencia de que la función que cumple el componente material de la expresión fónica del lenguaje, y sus distintas clases de unidades, consiste en hacer corpóreo lo incorpóreo con vistas a su transmisión comunicativa. El plano de la expresión sirve al propósito de hacer exterior el lenguaje interno de la razón para el aprovechamiento por los otros del conocimiento verdadero de los sabios, que siempre son dialécticos (*D.L.* VII 83). Para ello la fijación fónica de los contenidos expresables [*lekta*] tiene que hacerse atendiendo a cómo se articulan los sonidos en cada comunidad de hablantes, en cada dialecto.

(b) Por otro lado, y con anterioridad a la corporeización fónica, el lenguaje funciona conformando la actividad cognitiva y posibilitando que la razón pueda

---

[76] Cfr. “Human soul is a particle of the divine λόγος […]. The meaning of words is not an autonomous invention of individuals nor of society, it arises in a natural way: language is the expression of the rational dimension present in all things. Existing things as well as sensible images are expressible, since they are permeated by the divine λόγος […] The rational structure of an image is grasped by reason and becomes expressible in internal language; the term λεκτόν means that the image is able to be expressed. This transition from representation to λεκτόν is a natural process: what is made expressible is a rational dimension that is present already” (Verbeke 1996: 140-143)

[77] “Un dialecto es una dicción [*lexis*] marcada con signos de una nación determinada o de una de las estirpes griegas, o una dicción de tal o cual región, es decir, que tiene una cualidad dialectal, por ejemplo: en ático, *thálatta*, y en jonio *hemére*” (*D.L.* VII 56).

establecer inferencias, mediante signos, que le permitan conocer lo no manifiesto a los sentidos.

Podemos concluir, por tanto, que, si los *lekta* han de ser encajados dentro del esquema aristotélico, no puede ser como intermediarios entre la realidad y la mente, sino más bien entre ésta y la expresión lingüística. Ahora bien, la teoría semántica estoica no procura la formulación de un nivel añadido a los de la propuesta aristotélica sino que modifica sustancialmente el modo de entender la mediación cognitiva entre expresión y referente. Una de sus principales aportaciones —junto a la distinción entre la función designativa y la función enunciativa— es el relevo de lo conceptual por 'lo expresable' [*lekton*] como correlato psicológico del significado lingüístico. En los apartados anteriores (cfr. *supra* §§ 4.2.1.2 y 4.2.1.3) hemos insistido en que su interés por concordar la teoría semántica con sus presupuestos ontológicos y epistemológicos les llevó a centrar su atención en el significado enunciativo de situaciones concretas antes que en la designación conceptual de las entidades aisladas. Esto se ve corroborado por su consideración de que sólo estamos propiamente ante un *lekton* cuando la enunciación predicativa se da de forma completa.

(3) "De los pensamientos decibles [*lektōn*] exponen los estoicos que unos son completos [*autotele*] y otros incompletos [*ellipe*]. Incompletos, efectivamente, son aquellos que tienen su enunciación inacabada, por ejemplo: «escribe»; pues inquirimos: «¿quién?». Completos son, en cambio, los que tienen su enunciación acabada, como, por ejemplo, «Sócrates escribe». Entre los incompletos, por cierto, están colocados los predicados [*kategoremata*]; por el contrario, entre los completos en sí mismos se encuentran encuadrados los juicios [*axiomata*], los silogismos, las preguntas y las interrogaciones" (*D.L.* VII 63)

El 'contenido expresable lingüísticamente' [*lekton*] sólo se da de forma completa cuando se predica algo acerca de una entidad. El fundamento específico caracterizador del *lekton* reside en la capacidad predicativa. Por este motivo el

predicado [*kategorema*] recibe la consideración de *lekton*, aunque incompleto[78]. Al definir el predicado [*kategorema*] como "lo que se dice de alguna cosa" (*D.L.* VII 64) se está haciendo recaer en este componente funcional del *lekton* completo toda la carga enunciativa: la descripción lingüística de una situación. Esto justifica que sea catalogado como *lekton*: el rasgo distintivo de esta noción —'contenido que hace expresable la transición y síntesis entre representaciones que la razón es capaz de aprehender'— entronca con la capacidad para describir las situaciones concretas y determinadas en que se produce la mezcla de cualidades propia de todo lo que sucede, de todo evento. El *lekton* sólo está completo, sin embargo, cuando esa descripción predicativa [*kategorema*] de lo que le sucede a algo se enuncia de forma particular y determinada acerca de una entidad corpórea. Entendemos así por qué la definición anterior de *kategorema* se completa añadiendo una segunda caracterización: "o bien un juicio decible incompleto [*lekton ellipes*] coordinado con un caso recto [*orthei ptosei*] para dar lugar a una proposición [*axioma*]" (*D.L.* VII 64).

El predicado es un *lekton*, porque posee el rasgo definitorio de ese tipo de contenidos expresables —la enunciación predicativa—, pero es incompleto, porque carece de la referencia a la entidad en la que se actualiza la mezcla de las cualidades o disposiciones descritas predicativamente. Si partimos de que el concepto más específico de su estudio del significado incide expresamente en los contenidos enunciativos expresables lingüísticamente, no debe extrañarnos que no

[78] Concordamos así con Baratin (1989) en su defensa de la originalidad de la propuesta estoica de definir el predicado como *lekton* y de convertir el componente predicativo en el núcleo del enunciado. *Vid*.: "C'est une innovation proprement stoïcienne de consacrer ainsi une catégorie particulière à l'énoncé incomplet. Platon et Aristote insistent au contraire sur le fait qu'en deçà de la combinaison spécifique que constitue l'énoncé, il n'y a pas d'énoncé du tout […] Tout à l'inverse, *les Stoïciens introduisent l'idée qu'un simple constituant peut être reçu à lui seul comme un énoncé, mais incomplet. […] La notion d'énoncé incomplet aurait pour fonction de dégager un élément central, dont la présence suffit à constituer un énoncé: celui qui est ainsi produit est incomplet sans doute, mais c'est un énoncé. […] Le prédicat n'est plus, dans la conception stoïcienne, un constituant qu'il faudrait considérer sur le même plan que l'autre, le sujet, comme le fait Aristote. Au contraire, le prédicat es le noyau et comme l'essence même de l'énoncé*: c'est lui qui, à proprement parler, «dit quelque chose»" (Baratin 1989: 384-385, 387; curs. mía).

se atribuya el carácter de *lekton* incompleto al otro componente funcional con el que el predicado se combina para constituir un *lekton* completo: el caso [*ptosis*].

Muchos intérpretes modernos sostienen que este otro constituyente también debió de ser considerado por los estoicos como *lekton* incompleto, aun cuando no contemos con ningún apoyo textual en esa dirección[79]. Esta postura se argumenta habitualmente desde dos premisas: por un lado, la de que una lectura distinta —negar tal estatuto de *lekton* a la *ptosis*— supondría considerar que en el *lekton* completo se combinan elementos heterogéneos en su modo de significar; por otro lado, la de que el contenido expresable en las palabras fuera de la construcción predicativa también sería ejemplo de *lekton*. Esta segunda premisa ya la hemos cuestionado, y rechazado, al evaluar la idoneidad de equiparar los términos *lekton* y *semainomenon*. En ese momento señalábamos que esa opción interpretativa conlleva la defensa de que *ptosis* y *kategorema* son elementos homogéneos en su función semántica, con lo que se sustentaría, y reforzaría, la idea de que el *lekton* completo se origina por la combinación de dos *lekta* incompletos: *ptosis* y *kategorema*.

En nuestra opinión, sin embargo, el otorgar el estatuto de *lekton* a los contenidos expresables en las palabras aisladas va en contra de la caracterización que se nos ofrece en *D.L* acerca de este concepto central de la teoría semántica estoica; y, lejos de aportar algo a la comprensión de su capacidad explicativa, lo que hace es restarle precisión, al diluir, como trazo identificador de su especificidad, su condición de contenido que expresa predicativamente la síntesis entre aprehensiones propia de la representación racional distintiva de la mente humana. La heterogeneidad del *lekton* completo, que parece derivarse de cuestionar que el carácter semántico de la *ptosis* fuera concebido por los estoicos como ejemplo de *lekton*, a algunos les incita a desechar tal lectura, pero a nosotros nos parece una de sus principales aportaciones. Los estoicos están intuyendo un

[79] La revisión de distintas posiciones acerca del estatuto de *ptosis* en la doctrina estoica puede verse en los trabajos de Frede (1978, 1994) y en Pinborg (1975: § 2.3). Sobre esta misma cuestión volveremos más adelante (cfr. *infra* § 4.2.3.2).

modo de aproximación a los mecanismos expresivos de la lengua que busca priorizar su función semántica. Su empleo del término *ptosis* para referirse al elemento nominal que completa la predicación supone fijar la atención en el rasgo morfológico diferenciador de esta clase de elementos expresivos constitutivos del *logos* y enfocarlo desde una perspectiva semántica: el caso de los nombres funciona como un elemento actualizador que posibilita que las representaciones conceptuales genéricas significadas por los nombres de forma aislada se conviertan en elementos indicativos de entidades particulares determinadas. Los estoicos se valen así de un término ya utilizado por Aristóteles —que muy probablemente era usado de forma habitual en la época para aludir a las distintas formas expresivas de los nombres— y le otorgan una función relevante para la concordancia de su teoría semántica dentro de la sistematicidad que gobierna toda la doctrina estoica.

Dado que para ellos sólo tienen existencia propia las entidades corpóreas —*i.e.*, la sustancia configurada como particular por cualidades individualizadoras—, aquello que se predica —*lekton* incompleto y, por tanto, incorpóreo— sólo enuncia la representación de algo real cuando se presenta como propiedad o disposición que se da en un sujeto determinado. El *lekton*, como contenido expresable de una representación racional de lo que sucede, requiere que la descripción predicativa lo sea de un objeto identificado, de una entidad corpórea. En este sentido, el término *ptosis*, en cuanto que utilizado por los estoicos como componente del *lekton*, ha sido traducido a veces como 'sujeto', pero de esa forma se desvirtúa lo más sugerente de su empleo terminológico[80]. Al tratar el caso no únicamente como una variación, caída, en la expresión de los nombres, están

[80] El influyente trabajo de Mates (1953), que da inicio a la revisión contemporánea del pensamiento estoico, es un claro ejemplo de esta opción interpretativa: "Quizá para πτῶσις la mejor versión sea «sujeto» (que es un término general para las entidades expresadas por nombres de individuos o nombres de clases). Así, según nos dice Diógenes, un predicado es un *lektón* deficiente que se combina con un sujeto (en caso nominativo) para formar una proposición" (*ibid*.: 38). El comentario que añade en nota resulta ilustrativo de las dificultades derivadas de interpretar *ptosis* como '*lekton* deficiente que significa sujeto': "No comprendo como pueda serle posible a un *lektón*, en cuanto distinto de una palabra, estar en nominativo. Pero hay muchas cosas en la metafísica de los *lektá* —así como en la de las proposiciones— que yo no entiendo" (*ibid*.: n. 41).

atribuyendo una función semántica a ese mecanismo gramatical. El caso cumple el propósito de servir para que los nombres no sean mera expresión de conceptos, de definiciones del ser.

Hasta este momento el significado de las palabras había sido identificado mayoritariamente con la idea, con la esencia de lo nombrado. Esa línea interpretativa —que en el *Crátilo* se planteaba como opción sometida a juicio dialéctico y que en la *Metafísica* de Aristóteles aparece formulada como condición para el cumplimiento de los propósitos del lenguaje apofántico— ha conducido al predominio en la reflexión lingüística occidental de la comprensión de la función semiótica de los signos lingüísticos como una relación de equivalencia entre expresión y contenido: las palabras tienen un significado único y bien determinado que consiste en la definición de la esencia de la entidad significada. Siguiendo esta tradición exegética, el significado lingüístico ha sido abordado tradicionalmente desde una perspectiva léxica: los elementos de la realidad, y la forma como son conceptualizados, configuran los contenidos que son expresados fónicamente por las palabras. El modo en que se construye el enunciado lingüístico, y sus constituyentes funcionales, apenas fueron objeto de indagación semántica, porque la expresión lingüística era considerada únicamente como código transmisor de contenidos que se fundamentarían o bien en el plano ontológico o en el psicológico. Sin embargo, este enfoque, desde el cual no se daba cabida a la consideración de significados cuya configuración sea exclusivamente lingüística, parece comenzar a declinar en la reflexión estoica. Su tratamiento del caso semeja intuir la función semántica de algunos procedimientos de construcción expresiva: *diferenciado de la significación léxica, asoma la cabeza el significado gramatical*.

También para los estoicos el significado léxico de los nombres remitiría a la abstracción de propiedades genéricas; para ellos, sin embargo, estos conceptos no tienen existencia de por sí. Lo novedoso de su planteamiento proviene de su comprensión de que cuando el nombre deja de ser un elemento léxico que representa la realidad aislado del discurso y *cae* dentro de una enunciación

lingüística, entonces el significado gramatical proporcionado por el caso actualiza esas propiedades abstractas y lo significado por los nombres ya no es un concepto, la definición del ser, sino una entidad particular. Al señalar que el predicado se convierte en *lekton* completo cuando se combina con un caso, los estoicos están resaltando el papel funcional que éste desempeña para posibilitar que se cumpla el requisito de que el contenido expresable de una representación racional implica la combinación entre la función referencial y la función predicativa. El objeto de la acción de decir [*legein*], el *lekton,* debe referir una cosa y decir algo acerca de ella para formar parte de la naturaleza racional.

Séneca había asimilado la enseñanza más profunda del pensamiento lingüístico del estoicismo antiguo, cuando, en el texto que citábamos antes, reseñaba que un nombre significa, refiere, algo corpóreo, mientras que una enunciación predicativa no significa algo corpóreo, sino que es un *enuntiatum* o *dictum*—traducciones de *lekton*— *acerca de* una entidad corpórea. La "notabílisma diferencia entre nombrar una cosa o hablar de ella", a la que alude, consiste en la diferente función semántica de los dos componentes del *lekton*: *ptosis* y *kategorema*. No hay, por tanto, homogeneidad en el modo de significar de los dos constituyentes. *Ptosis* no es concebido como *lekton* incompleto, porque el significado de los nombres no es el contenido expresable de una representación cognitiva, no es algo incorpóreo. El nombre —ya sea *onoma* o *prosegoria*— designa cualidades (*D.L.* VII 58), que son los principios activos que conforman las entidades particulares en la sustancia única del universo. Esa capacidad de los nombres para referir de forma determinada lo que existe —de modo que su significado tenga correspondencia en lo real— no proviene, sin embargo, de ninguna motivación en su significado léxico.

La aproximación habitual hasta entonces al tema de la adecuación de los nombres había incidido en el análisis de lo que las palabras significan fuera de su uso enunciativo. Este acercamiento se encauzó desde Heráclito hacia el análisis etimológico, practicado como un método para manifestar la propia interpretación ontológica de la realidad, presentándola como significado verdadero de las

palabras[81]. Los estoicos, como hombres de su tiempo, cultivaron también este tipo de análisis como estrategia para plasmar su forma de comprender el mundo, pero no lo incluyeron dentro de la Dialéctica. La ciencia sobre lo verdadero y lo falso no aborda la capacidad categorizadora de las palabras aisladas, no recoge indagaciones etimológicas sobre la adecuación de los nombres escogidos para expresar el significado verdadero que se da fuera del lenguaje, sino que versa en torno a los *lekta*. Dentro de esta reflexión acerca de los contenidos de la razón expresables lingüísticamente, el significado de los nombres aparece identificado como *ptosis*. Lo relevante no es qué expresan acerca de las cosas, qué manera de concebirlas manifiestan, sino su función designativa de una entidad determinada. Su principal función semántica dentro del *lekton* no radica en su significado léxico sino en el significado gramatical del caso. Cuando el significado conceptual de un lexema se expresa nominalmente el caso cumple la función semántica de actualizar y determinar designativamente ese significado abstracto, posibilitando su inserción en lo enunciado lingüísticamente como expresión de las entidades acerca de las que se habla.

Ptosis es, por tanto, un término utilizado por los estoicos dentro de su reflexión lógica para remarcar la función semántica de ese elemento gramatical. Dentro del contenido expresable de un *lekton* —contenido psicológico, recordemos— lo relevante es que se determinen las entidades corpóreas que han sido objeto, y causa, de la representación racional de su mezcla que el *lekton* enuncia. El caso (*ptosis*) es un mecanismo de la expresión (corpórea) de los nombres, de su *lexis*, que refleja la función semántica (*ptosis*) que los elementos así expresados desempeñan en el *lekton*. *El caso tiene un significado gramatical: la determinación del significado conceptual abstracto de los lexemas* (cfr. *infra* § 4.2.3.2).

---

[81] Cfr. “Nowadays ‘etymology’ means the reconstruction of the phonetic and morphological evolution of a word. But in ancient Greece the practice of etymology developed as a way to investigate the origin and congruity of words, and it remained for centuries a form of ‘ontological semantics’” (Formigari 2004: 43).

Esto enlaza su modo de concebir el caso con la cuestión del carácter determinado de los 'contenidos expresables lingüísticamente'; un tema que debió de tener una muy considerable importancia en su doctrina acerca de lo verdadero y lo falso, *i.e*. en la Dialéctica: el ámbito disciplinar —no lo olvidemos— en el que se desarrolla su reflexión acerca de los *lekta* y, como parte de la cual, surge su mención del caso. Este interés por la determinación de lo significado como requisito para la verdad de lo dicho se manifiesta no sólo en su manera de considerar el caso sino de forma más transparente en su clasificación de los tipos de *lekta*.

En *D.L*. VII 65-75 se nos da cuenta de la tipología de *lekta* establecida por los estoicos. Comienza reseñándose la distinción entre la proposición [*axioma*] y aquellos otros tipos de 'contenidos expresables' que no son proposiciones, porque lo que enuncian no es verdadero ni falso[82]. El reconocimiento estoico de otras fuerzas ilocutivas a parte de la asertiva se explicita en la mención de "la pregunta, la interrogación, la fórmula imperativa, la del juramento, la optativa, la hipotética, la vocativa y la cosa que es parecida a una proposición" (66)[83]. Esta enumeración constituye la primera referencia exhaustiva de diferentes funciones del discurso que nos ha llegado del mundo griego antiguo y recoge, probablemente, la continuidad de una tradición cuyos primeros pasos ya se atribuían a Protágoras y que hemos visto formulada, aunque de forma menos prolija, por Aristóteles. A partir de esta confirmación de la existencia de discursos no asertivos, las demás clasificaciones estoicas recogidas por *D.L* se centran en la proposición, en consonancia con el hecho de que el estudio de los *lekta* se desarrolla como parte de su investigación lógica.

Distinguen, así, entre proposiciones simples y complejas; y dentro de las proposiciones simples diferencian "la contradictoria, la negativa, la privativa, la

---

[82] Cfr. "Ni son verdaderas ni falsas las preguntas, las interrogaciones y las fórmulas análogas a éstas, mientras que las proposiciones son verdaderas o falsas" (*D.L*. VII 68).

[83] Cabe resaltar su discriminación entre la interrogación total ("pregunta"), que requiere como respuesta 'sí' o 'no', y la interrogación parcial ("interrogación").

afirmativa, la declarativa, la indefinida; y entre las proposiciones no simples están la hipotética, la parahipotética, la conjuntiva, la disyuntiva, la causal, la comparativa de superioridad o inferioridad" (69)[84]. Si centramos nuestra atención en las simples, la clasificación que nos ofrece Diógenes Laercio reconoce —junto a varios modos de rechazo de lo argumentado en una aserción— tres tipos de proposición simple. Estas tres clases de proposiciones simples —que la traducción que estamos utilizando presenta como "afirmativa" [*kategorikon*], "declarativa" [*katagoreutikon*] e "indefinida" [*aoriston*]— difieren en el grado de determinación referencial de sus expresiones con caso recto, como se ilustra en los ejemplos ofrecidos en *D.L.*:

> La afirmativa es la que se compone de un caso recto y de un predicado, como, por ejemplo: «Dión se pasea». La declarativa es la que consta de un pronombre en caso recto y de un predicado, como, por ejemplo: «ése se pasea». La indefinida es la que se compone de una o varias partículas indefinidas y de un predicado, como, por ejemplo: «alguien se pasea», «aquél se mueve» (*ibid*.: 70).

Junto a la escueta presentación en *D.L.* de esta tipología de proposiciones simples, según la determinación referencial de lo enunciado, en Sexto Empírico encontramos testimonios que evidencian con toda explicitud la relevancia de este criterio clasificatorio con vistas a la estipulación estoica de las condiciones exigidas a una proposición verdadera y a la comprensión de su modo de entender la definición como un tipo de construcción descriptiva diferenciado de las proposiciones universales:

---

[84] Cfr. "De las proposiciones, unas son simples; otras no simples, como afirman los seguidores de Crisipo […]. Son simples las que constan de una proposición no ambigua […] No simples son las que constan de una o varias proposiciones ambiguas […]. Del grupo de las proposiciones no simples forma parte la hipotética, […] la que se constituye mediante la conjunción condicional «si». [….] La parahipotética es […] una proposición que, comenzando por una proposición y acabando en una proposición, está conectada a ellas por la conjunción «toda vez que» […] La causal es aquella proposición que está coordinada mediante «porque» […]" (*D.L.* VII 68-72). No vamos a comentar aquí su clasificación de las proposiciones complejas, según el tipo de elemento conectivo (cfr. *infra* pp. 459 ss). Puede verse una reseña y comentario de esta tipología de proposiciones no simples en Mates (1953: 57-63), Long (1974: 140-142) y, de forma especialmente relevante, en los textos y comentarios recogidos en *L&S* 35.

> En efecto, la definición, dicen los que escriben tratados técnicos, difiere de la proposición universal tan sólo en la construcción, siendo iguales en significado. Y es razonable, pues quien dice «El hombre es un animal racional mortal», dice en significación lo mismo que quien dice «Si algo es un hombre, es un mortal racional», pero difiere en las palabras que pronuncia (*S.E.*, *Adv. Math.* XI 8; *Crisipo* fr. 364; *SVF* II 224).

La definición es concebida como la descripción verbal de las propiedades peculiares de algo (cfr. L&S 32). Para los estoicos estos enunciados definitorios se construyen siguiendo su modelo semiótico de implicación entre proposiciones mediante un condicional —el modelo que es propio de los signos lógicos esclarecedores de lo no evidente— y debe remitir las propiedades caracterizadoras de lo definido a las distintas entidades particulares, porque para ellos la verdad sólo se da en las proposiciones definidas: aquéllas que se expresan con un elemento referencial demostrativo. Este papel crucial del grado de definición de las proposiciones simples para comprender la doctrina lógica del estoicismo antiguo se manifiesta con rotundidad en el fragmento en que Sexto Empírico da cuenta de la misma clasificación estoica de las proposiciones recogida en *D.L.*:

> Virtually the first and chief difference among propositions, the dialecticians say, is that between simple and non-simple. […] Of the simple propositions, some are definite, some indefinite, and others intermediate. Those are definite which are expressed through demonstrative reference, e.g. ‘This one is walking’, ‘This one is sitting’. For I am demonstratively referring to one particular man. Those are indefinite, they claim, in which some indefinite constituent is primary, e.g. ‘Someone is sitting’. Intermediate propositions are of the form, ‘A man is sitting’ or ‘Socrates is sitting’. ‘Someone is walking’ is indefinite, since it does not mark off any of the particular persons walking; for it can be expressed quite generally with reference to each of them. But ‘This one is sitting’ is definite, since it marks off the person pointed out. ‘Socrates is sitting’ is intermediate, since it is neither indefinite (for it does mark off the specific) nor definite (for it is not expressed by demonstrative reference), but seems to be between them both, the indefinite and the definite. *They say that the indefinite, ‘Someone is walking’ or ‘Someone is sitting’, comes out true, when the definite, ‘This one is sitting’ or ‘This one is walking’, is found to be true. For if no particular person is sitting, the indefinite, ‘Someone is*

> *sitting' cannot be true.* […] *This definite proposition such as 'this one is sitting' or 'this one is walking' is said by them to be true whenever the predicate, such as 'sitting' or 'walking', belongs to the thing which falls under the demonstrative reference* (*S.E., Adv. Math.* VIII 93-100; *L&S* 34H I; *SVF* II 205; curs. mía).

En este texto constatamos cómo la necesidad de adecuación de la teoría lógica a los presupuestos de su doctrina ontológica y cognitiva —centradas en las entidades corpóreas y en la representación racional de las relaciones que rigen su combinación— conlleva que sólo sean consideradas verdaderas aquellas proposiciones que pueden ser interpretadas y formuladas mediante una proposición definida: *i.e.*, con la determinación referencial de la entidad particular en la que se da lo descrito predicativamente. En esa misma dirección adquiere todo su sentido el empleo que los estoicos hacen del término *ptosis* para aludir no sólo a las distintas formas que presenta la expresión (*lexis*) de los nombres sino especialmente a la función semántica que dicho mecanismo expresivo manifiesta: la determinación de la entidad a la que se refiere lo predicado en el *lekton*.

Recapitulando lo que hemos señalado en este último apartado acerca del término *lekton*, podemos concluir lo siguiente: (1) En el estoicismo antiguo, según lo que nos ha llegado de su teoría lógica, se acuña el concepto *lekton* para dar cuenta de los 'contenidos expresables en un *logos*', en un enunciado. Esto se evidencia en el hecho de que los distintos tipos de *lekta* que reconocieron responden, todos ellos, al patrón semántico de los enunciados, en los que, con distintos propósitos y efectos comunicativos, se dice algo acerca de algo. No cabe, por tanto, proyectar este elemento central de su teoría semántica al ámbito de la significación de las palabras aisladas del discurso. (2) Su consideración de los *lekta* dentro de la reflexión lógica explica que el tipo de 'contenido expresable en un enunciado predicativo' en el que fijaron su atención fuera el de las "proposiciones", las únicas que son verdaderas o falsas. Este enfoque, orientado hacia el discernimiento de la verdad o falsedad de lo dicho, motiva que ocupe un lugar central en su doctrina la especificación de las características de determinación referencial propias de la clase de proposición a la que han de

reducirse las otras para poder discriminar la verdad de lo enunciado. En relación con ese objetivo cobra valor su tratamiento del caso como mecanismo de la expresión con una función semántica propia: la determinación del significado conceptual abstracto propio de los nombres.

4.2.2.3. LA TEORÍA SEMÁNTICA ESTOICA Y SU SEMEJANZA CON ALGUNAS FORMULACIONES DEL SIGLO XX.

4.2.2.3.1. El estoicismo y la teoría de Frege. Desde el trabajo de Mates (1953) es habitual señalar las coincidencias entre la reflexión semántica de los estoicos y algunas de las formulaciones fundacionales de la semántica del siglo XX, con lo que se reivindica la actualidad y modernidad de sus propuestas. En el loable, y felizmente exitoso, esfuerzo por reinterpretar y revalorizar la lógica estoica, Mates apuntaba las "interesantes semejanzas entre la semántica estoica y ciertas teoría modernas, especialmente las de Frege y Carnap" (*ibid*.: 41). Mates explicita que el objetivo de esta comparación no es sino el de que esto ayude a "ofrecer un cuadro verdadero de las contribuciones de los estoicos" (*ibid*.). Con tal propósito ofrece un análisis contrastivo de las posibles correspondencias entre la distinción estoica (*semainon* / *lekton* / *tynkhanon*) y las establecidas por Frege (*Zeichen* / *Sinn* / *Bedeutung*) y por su alumno Carnap (*designator* / *intension* / *extension*). Centrando nuestra mirada en la interpretación de las similitudes entre la teoría estoica y la propuesta fregeana, creemos que es acertada y provechosa su valoración global de que "estas descripciones generales del *lektón* y del sentido [*Sinn*] muestran, en la medida en que son inteligibles, cierta semejanza" (*ibid*.: 46). Este 'aire de familia' entre dos aproximaciones alejadas por más de dos mil años se sustenta en que en ambos casos se busca enfatizar la distinción entre la capacidad del lenguaje para referir los elementos de la realidad y los distintos modos de representación y descripción de esos elementos que las palabras pueden expresar. Dentro de los aspectos confluyentes que Mates resalta, nos parece especialmente útil para clarificar la comprensión de los estoicos su breve alusión al hecho de que, al distinguir entre representación [*phantasia*] y *lekton*, los estoicos podrían estar manejando un criterio diferenciador similar al que Frege

formula cuidadosamente entre representación [*Vorstellung*] y sentido [*Sinn*][85]. No conocemos ningún testimonio sobre el estoicismo que atestigüe explícitamente que la diferencia entre representación y *lekton* radicaría en su respectivo carácter subjetivo y objetivo. Sin embargo, su consideración de la representación como una actividad, como algo corpóreo, que constituye la modificación del estado de la mente del individuo sí aparece contrapuesta al carácter incorpóreo del *lekton* y a su caracterización como pensamiento expresable, que puede ser dicho y, por tanto, objetivable en la materialidad fónica.

Nos parece éste un ejemplo claro de cómo la confrontación de una doctrina del periodo helenístico con el aparato nocional de una propuesta fundacional de la lógica y la semántica modernas puede contribuir al cumplimiento del propósito que el propio Mates hacía suyo: aportar luz a la comprensión de una teoría antigua que nos ha llegado de forma fragmentaria. El profesor Mates, sin embargo, tras unas "caracterizaciones tan vagas como éstas" (*ibid*.: 46), en virtud de las cuales "un juicio sobre la coincidencia de ambos apenas sería de fiar" (*ibid*.), pasa a abordar el análisis contrastivo desde una perspectiva mucho más minuciosa, que formula del siguiente modo: "Lo que necesitamos saber es esto: ¿es el *lektón* de cada expresión lo mismo que su sentido?" (*ibid*.). Con ese objetivo delimita cuatro clases de expresiones (nombres de individuos, nombres de clases, expresiones predicativas y enunciados) y analiza el modo de concebir el sentido / *lekton* y la referencia / *tynkhanon* de cada una de ellas. Surge así la constatación de las faltas de correspondencia: no hay en la teoría estoica ningún reconocimiento del

[85] Cfr. "Frege distingue cuidadosamente entre representación (*Vorstellung*) y sentido. La representación, dice, es subjetiva y privada; el sentido es objetivo y público. De modo semejante, los estoicos distinguen entre la representación y el *lektón*" (Mates 1953: 45). Cfr. "De la referencia y del sentido de un signo hay que distinguir la representación a él asociada. Si la referencia de un signo es un objeto sensiblemente perceptible, la representación que yo tengo de él es entonces una imagen interna formada a partir de recuerdos de impresiones sensibles que he tenido, y de actividades que he practicado, tanto internas como externas. […] No siempre, ni siquiera en la misma persona, está unida la misma representación al mismo sentido. La representación es subjetiva: la representación de uno no es la del otro. Por ello se dan múltiples diferencias en las representaciones asociadas al mismo sentido. […] Por eso se diferencia la representación esencialmente del sentido de un signo, el cual puede ser propiedad común de muchos y que, por tanto, no es parte o modo de la mente individual" (Frege 1892a: 54).

"principio de intercambiabilidad" (*ibid*.: 42), no hay términos específicos para la referencia o extensión de las expresiones individuales y de los nombres de clase (*ibid*.: 47-50); "en la teoría estoica no hay huella alguna de la idea de Frege y de Carnap, según la cual la extensión de un enunciado es su valor de verdad" (*ibid*.: 51), etc.

La conclusión del análisis contrastivo conduce a resaltar que estos "puntos de vista semánticos […] son notablemente semejantes, sobre todo por lo que hace a la intensión de las distintas expresiones lingüísticas" (*ibid*.: 52), lo que se manifestaría en "1) el acuerdo entre las tres teorías acerca de los entes elegidos como intensiones de los diversos tipos de expresiones; y 2) el hecho de que las tres opiniones afirman que la intensión de una parte de un enunciado es una parte de la intensión del enunciado" (*ibid*.: 52). Dejando a un lado las discrepancias de detalle en el modo de concebir aquello que constituye la base ontológica de la representación de la realidad que el lenguaje expresa, tanto en una como en otra teoría destacaría el propósito de diferenciar entre los objetos denotados que caen bajo la extensión de una representación conceptual y los diversos modos de caracterizarlos propios del sentido o intensión de las expresiones lingüísticas.

Sin embargo, junto al reconocimiento del 'principio de composicionalidad' en el ámbito de la significación estrictamente lingüística, la proyección de esta similitud se limitaría a una concordancia en los aspectos más genéricos, quedando reducida en la práctica al mismo hecho de contraponer *lekton* / *Sinn* / *intension* y *tynkhanon* / *Bedeutung* / *extension*. Fuera de esta coincidencia de base, el modo de entender la relación entre esas dos dimensiones del significado y la forma de especificar los elementos denotados por las distintas clases de expresiones lingüísticas presentarían notables diferencias.

Una confrontación como ésta, encaminada al escrutamiento de las coincidencias o divergencias en las delimitaciones terminológicas y nocionales, nos parece menos útil para el objetivo de contribuir a proyectar luz exegética sobre la doctrina estoica que la simple reivindicación y análisis de las "afinidades

en la concepción general" (*ibid*.: 52), que resultan de mucha mayor relevancia en el contraste entre doctrinas tan distantes en el tiempo. Dentro de este enfoque genérico de comparación, el planteamiento de Mates adolece, a nuestro entender, de dos problemas. El primero de ellos proviene de su consideración de que el *lekton* sería utilizado por los maestros estoicos para dar cuenta de lo significado tanto por las expresiones nominales, aisladas del discurso enunciativo, como por el *logos* predicativo de una situación determinada. Hemos argumentado ya nuestra creencia de que esta línea interpretativa, que conduce a proyectar el dominio de los 'contenidos expresables en un enunciado' (*lekta*) más allá de lo que se da en el discurso, no hace sino oscurecer lo más interesante y característico de la doctrina semántica estoica. La tendencia a sostener que habría una colusión entre *lekton* y *semainomenon* que los haría equiparables, desde la cual se sustenta la idea de que la *ptosis* —lo significado por los nombres dentro de un enunciado— sería también un *lekton* incompleto, no nos parece que tenga un apoyo textual consistente y difumina la aportación del estoicismo. Junto a esta discrepancia respecto de un aspecto básico en el modo de interpretar la doctrina semántica estoica, hay un segundo factor que nos parece que limita el alcance del loable esfuerzo de Mates por leer a los filósofos de la Estoa valiéndose de las elaboraciones nocionales de un autor como Frege. Este segundo problema se deriva de que su contraste se circunscribe al trabajo clásico "Sobre sentido y referencia" (1892a), cuando creemos que la afinidad genérica se manifiesta de forma más clara en las reflexiones —subyacentes en el célebre trabajo de 1892— que Frege formula en "Función y concepto" (1891), "Sobre concepto y objeto" (1892b) y "Consideraciones sobre sentido y referencia" (1969).

Como ya hemos venido apuntando, hay una serie de aspectos que configuran lo más novedoso y reseñable de la aportación estoica a la reflexión semántica. Entre las propuestas más distintivas de su doctrina en aquella época, hay dos que nos parecen especialmente dignas de mención para resaltar los hilos de continuidad en el tiempo:

(1) La supresión del concepto como eje gravitatorio de la especulación sobre la función significativa del lenguaje. Desde Platón, y desde Aristóteles —de forma más explícita—, el análisis de la capacidad y adecuación semántica de las palabras se había centrado en su viabilidad como expresión de la Idea, del ser de las cosas. Se habían establecido las bases para una teoría semántica construida en torno al carácter conceptual y estático del significado. Las palabras se entienden como expresión de la representación mental de las propiedades definitorias de la esencia de los objetos de la realidad. El 'concepto', el noema, en cuanto que correlato psicológico de las esencias ontológicas, se postula como entidad, en sí misma, sobre la que se articula una aproximación al significado centrada en las entidades sustanciales sobre las que se habla. Dentro de esas coordenadas, que han conducido a la tradición semántica dominante en nuestro acervo cultural, el pensamiento estoico supone un primer islote dentro de la corriente. Su rechazo de un estatuto ontológico propio de los conceptos —de las ideas que hacen abstracción generalizadora de las propiedades individualizadoras de lo particular— conduce su reflexión semántica, acorde a la ontológica, hacia los contenidos predicados acerca de entidades bien determinadas dentro de un enunciado. Su semántica no gira en torno a los conceptos, al análisis de lo definitorio de las cosas denotadas, sino en torno a lo que, y cómo, se predica lingüísticamente acerca de ellas en los *logoi* concretos del hablar. Estrechamente vinculada con esto aparece la segunda aportación crucial de su teoría.

(2) La intuición de que en el hablar discursivo se requiere la combinación de dos modos de significar diferenciados: nombrar algo, referir un objeto determinado, y predicar sobre él las propiedades y disposiciones que presenta en una situación concreta. Es cierto, obviamente, que ya en Platón, en *El Sofista*, encontramos una primer reconocimiento de dos tipos de constituyentes básicos del *logos*: *onoma* y *rhema*. La caracterización de Platón, sin embargo, se construye en torno a la distinción de aquello que nombran. *Onoma* y *rhema* aparecen como dos clases de signos, por cuanto que permiten "exhibir el ser mediante un sonido" (*Sofista* 261e) (cfr. *supra* § 2.2.3., pp. 95 ss.). Estamos ante dos clases de

elementos en virtud de lo que denotan: uno (*rhema*) designa acciones y el otro (*onoma*) designa "a los autores de aquéllas" (*Sofista* 262a). A partir de esta delimitación Platón ya apuntaba que el resultado de la combinación [*symploke*] de esas dos clases de "elementos nombradores" es el discurso [*logos*], que "no sólo nombra, sino que afirma" (*Sofista* 262d). Platón había abierto ya la senda para comprender la función semántica específica de lo enunciado en el discurso, que va más allá de la mera función denominadora [*onomazein*]: el *logos* se caracteriza por decir [*legein*] algo acerca de algo. En este camino, que orienta el análisis semántico hacia el resultado de la combinación de significados dentro del *logos*, la obra de Aristóteles constituye un primer paso trascendental, centrando su atención en los tipos de relaciones lógico-semánticas que se establecen entre los constituyentes de una clase de *logos*, el proposicional (apofántico), y entre varias proposiciones. Sin embargo, no es hasta el estoicismo cuando encontramos un primer atisbo de que en el *logos* no estamos ante la combinación de dos clases de signos diferenciados por lo que significan, sino ante dos modos de significación. Mientras que Aristóteles acababa reduciendo la estructura proposicional a una estructura atributiva en la que mediante una cópula se establecía la combinación entre *onomata* (cfr. *supra* § 3.2.4., p. 270), en el pensamiento estoico aflora la propuesta de que el discurso enunciativo supone nombrar algo de forma determinada y predicar las propiedades y disposiciones que presenta eventivamente. El vislumbramiento de que se trata de dos modos de significación diferentes se manifiesta en que uno de ellos consiste en algo incorpóreo [*lekton* incompleto], mientras que el otro implica la referencia bien determinada de algo corpóreo. Se trata de dos modos de significar —nombrar algo *vs*. hablar acerca de algo— para los que, de forma balbuceante, establecen una distinción terminológica: *ptosis vs*. *kategorema*.

No vamos a abordar aquí un análisis detallado de los postulados básicos de la lógica y semántica fregeanas, pero sí que nos parece conveniente resaltar que la semejanza genérica, el 'aire de familia' entre la teoría estoica y la de Frege se asienta en la continuidad y reelaboración de esas dos aportaciones fundamentales

del estoicismo antiguo que acabamos de reseñar. Más allá de que sea lícito, y útil, recoger la afirmación de que la noción fregeana de sentido [*Sinn*] puede ayudarnos a comprender lo intuido por los estoicos bajo el término *lekton*, lo más relevante no es cuestionar si el *lekton* y el *Sinn* de distintas clases de expresiones sería coincidente, sino indagar sobre la coincidencia de los presupuestos que llevan a forjar esas delimitaciones nocionales y terminológicas. En ese sentido hay que destacar cómo la teoría fregeana se construye sobre la base de una delimitación entre 'objeto' y 'concepto' —entendido éste como una función de carácter predicativo— que revela un sustrato compartido con el estoicismo acerca de los postulados y delimitaciones básicas para afrontar el análisis lógico-semántico.

Como es bien sabido, la reflexión de Frege surge de su preocupación por "crear un lenguaje matemático que conjugue la exactitud más rigurosa con la mayor brevedad posible" (1904: 176), de la que se deriva su elaboración de una "ideografía". En relación con ese propósito, y dentro de su análisis de los enunciados numéricos, Frege formula como distinción básica la que opone "objeto" y "función", con vistas a clarificar que "las funciones son radicalmente distintas de los números" (1904: 175). No elabora, sin embargo, una definición de estas categorías básicas de su teoría, porque parte de la asunción de que "es imposible una definición académica, puesto que en este caso tenemos algo que, por su simplicidad, no permite una descomposición lógica. Tan sólo es posible aludir a lo que se quiere decir" (1891: 33). El rasgo al que acude con más frecuencia para caracterizar esta diferencia radica en que la función es por sí misma incompleta, no-saturada, frente a la saturación del objeto[86].

[86] Cfr. "Me interesa señalar que el argumento no forma parte de la función, sino que constituye, junto con la función, un todo completo; pues la función, por sí sola, debe denominarse incompleta, necesitada de complemento o no-saturada" (Frege 1891: 22); "aquí sólo se puede decir: objeto es todo lo que no es función, la expresión de lo cual, por tanto, no lleva consigo un lugar vacío" (*ibid*.: 34); "En consecuencia, la función misma la llamo yo no-saturada o necesitada de complemento, porque, para obtener una referencia completa, su nombre debe ser completado por el signo de un argumento. Tal referencia completa la denomino objeto, y en este caso es el

Lo que más interesa de todo esto a la reflexión lógico-semántica proviene de la proyección sobre el lenguaje de esta delimitación categorial básica. Frege distingue entre expresión nominal —nombre (propio) [*Name*]— y expresión functorial. La expresión nominal es la que designa un objeto determinado[87] y se caracteriza por su saturación, mientras que la expresión lingüística de una función es incompleta o no-saturada. En el ámbito del lenguaje Frege parte de que "la relación lógica fundamental es la de caer un objeto bajo un concepto" (1969: 86) y define el concepto como un caso de función: "Con esto vemos cuán estrechamente relacionado está lo que en lógica se llama concepto con lo que nosotros llamamos función. Incluso podrá decirse verdaderamente: un concepto es una función cuyo valor es siempre un valor veritativo" (1891: 31). Esta delimitación nocional del concepto como función, que aparece ya en un trabajo centrado prioritariamente en la aritmética, se convierte en eje central para comprender su teoría semántica y su distinción entre sentido y referencia. Así, en su trabajo aclaratorio, y de profundización, sobre las ideas de su ensayo más célebre, "Consideraciones sobre sentido y referencia" (1969), publicado póstumamente (1969), Frege recupera y afina la definición de concepto como "una función de un argumento, cuyo valor es siempre un valor veritativo" (1969: 86) y explicita las particularidades de la función conceptual que se expresa en el lenguaje. Señala con rotundidad que: "Lo que, en la función, llamamos no-saturación, en el concepto podemos llamarlo su naturaleza predicativa" (*ibid*.: 87). Esta afirmación de "la naturaleza predicativa del concepto" (*ibid*.: 92) se presenta en "Sobre concepto y objeto" como el rasgo caracterizador de su forma específica de entender un término usado habitualmente de forma muy confusa[88]. Podemos leer ahí: "El concepto —tal como entiendo la

valor de la función para el argumento que efectúa la complementación o saturación" (Frege 1969: 87). En esta misma línea *vid*., por ejemplo, Frege (1904: 173, 175).

[87] Cfr "Del presente contexto se desprende que con «signo» y «nombre» he entendido cualquier designación que represente un nombre propio, cuya referencia sea, pues, un objeto determinado (tomada esta palabra en su extensión más amplia), pero no un concepto ni una relación" (Frege 1892a: 51); "Llamo nombre propio a cualquier signo para un objeto" (Frege 1892b: 106 n.10).

[88] Cfr. "La palabra «concepto» se utiliza de maneras distintas, en parte en un sentido psicológico, y en parte en un sentido lógico, y en parte, quizás, en una mezcla confusa de ambos.

palabra— es predicativo. Un nombre de objeto, por el contrario, un nombre propio, es totalmente inadecuado para ser utilizado como predicado gramatical" (1892b: 101) .

Llegamos así a lo que nos parece el verdadero trasfondo compartido por la teoría estoica y la de Frege, allí donde se asienta una "semejanza general", que va más allá de la posible equiparabilidad entre *lekton* y *Sinn* y que remite a una consonancia en los principios y categorías básicas del análisis semántico que permite aprovechar el mayor desarrollo y explicitud de las teorías descriptivas de la referencia surgidas desde Frege para proyectar alguna luz exegética sobre la fragmentaria doctrina estoica que nos ha llegado.

Por una parte, y partiendo de la proyección al lenguaje de su distinción categorial entre objeto y función, Frege estipula que el enunciado lingüístico que expresa una representación significativa de la realidad requiere de la saturación de una función predicativa mediante un objeto, una expresión nominal. En la proposición lingüística no se combinan dos clases de expresiones diferenciadas por aquello que designan sino dos modos de significación categorialmente distintos que son necesarios y no intercambiables en sus papeles:

> De lo dicho se desprende que objetos y conceptos son radicalmente distintos y no son sustituibles entre sí. Lo mismo vale para las palabras o signos correspondientes. Los nombres propios no pueden ser utilizados realmente como predicados (Frege: 1969: 88).

El rasgo distintivo entre estas dos formas de significar radica en el factor de la saturación que opone a los objetos y a las funciones. Los nombres, las expresiones nominales de objetos, se caracterizan porque "les falta la naturaleza predicativa, la no-saturación" (*ibid*.: 89). Frege está reconociendo de este modo la necesidad de que la función predicativa se complete, se sature, con un argumento que

---

[…] Yo me he decidido por emplear estrictamente un uso puramente lógico" (Frege 1892b: 99-100).

establezca una referencia objetual bien determinada[89]; del mismo modo que, en la lectura que estamos defendiendo, los estoicos concebían el *lekton* completo como la combinación de un predicado [*kategorema*], *lekton* incompleto, con una *ptosis*, la determinación referencial de un lexema.

Por otra parte, la teoría semántica de Frege, si bien hace del 'concepto' uno de los pilares de su modelo, fortalece teóricamente la opción de entenderlo no como entidad psicológica sino lógica. Su definición del concepto como función predicativa de un argumento cuyo valor es siempre un valor veritativo[90] abunda en la propuesta estoica de que un concepto no tiene un significado objetivo propio, no refiere nada, salvo cuando lo predicamos de un objeto determinado, de una entidad corpórea, particular.

El énfasis de Frege en que la función predicativa saturada por un argumento sí que tiene referencia —su valor de V o F— ha propiciado que sea este aspecto de su teoría centrado en la referencia el que ha tenido más trascendencia y continuidad en las teorías semánticas posteriores, diluyendo la importancia e influencia de su defensa de la naturaleza funcional (no-saturada) y predicativa de los conceptos, en línea con la tradición estoica. Desde esta perspectiva es cierto, como señala Mates, que no hay ningún testimonio estoico que aluda al valor veritativo como referencia del *lekton*. En el estoicismo antiguo la reflexión semántica se articulaba dentro de la dialéctica —disciplina de suma importancia "pues gracias a ella se distinguen la verdad y la mentira" (*D.L.* VII 47)—, pero, aun cuando su teoría sobre el lenguaje gravitaba en torno al establecimiento de criterios para elucidar lo verdadero y lo falso, no habrían llegado a postular que la verdad o la falsedad sean aquello de lo que hablan las proposiciones, su

[89] Cfr. "Esto concuerda plenamente con la caracterización dada por mí, según la cual, en singular, el artículo determinado siempre indica un objeto, mientras que el indeterminado acompaña a un término conceptual" (Frege 1892b: 103).

[90] Acerca de su distinción entre conceptos (*Begriffe*) y relaciones (*Beziehungen*), cfr. Frege (1891: 43-44): "Tenemos aquí una función cuyo valor es siempre un valor veritativo. A las funciones de este tipo con un argumento las hemos llamado conceptos; a las que tienen dos argumentos las llamamos relaciones".

significado corpóreo, su referencia. Esta propuesta crucial de la teoría fregeana —que ha tenido una enorme influencia en el desarrollo de la filosofía del lenguaje y de la semántica contemporáneas[91]— no está presente en la dialéctica estoica, pero también en este aspecto puede hablarse de semejanza genérica, de continuidad en los presupuestos que guían el análisis. Tal y como hemos sostenido, la teoría lógico-semántica de los estoicos se asienta en la defensa del carácter natural del lenguaje: la adecuación del *logos* como expresión de los principios ontológicos. El conocimiento verdadero es posible en la medida en que, valiéndonos de la dialéctica, llegamos al establecimiento de implicaciones válidas entre *lekta* determinados, enunciados que refieren entidades corpóreas. De un modo análogo, Frege reconoce como una exigencia de la lógica, como un requisito del conocimiento científico, que lo que se dice tenga una referencia determinada, y es en esta premisa donde fundamenta su propuesta del valor veritativo como *Bedeutung* de un enunciado[92]:

> Si nos interesa la verdad —y la verdad es el objetivo de la lógica—, debemos preguntarnos por las referencias, debemos desechar nombres propios que no designen o nombren ningún objeto, por mucho que tengan un sentido; hay que desechar términos conceptuales que no tengan referencia. […] Así, pues, la referencia demuestra ser en todas partes lo esencial para la ciencia. […] La lógica debe exigir tanto del nombre propio como del término conceptual que el paso de la palabra al sentido y del sentido a la referencia esté determinado sin lugar a dudas. En

[91] Este postulado fregeano y su teoría sobre la referencia están en la base de lo que suele conocerse como "filosofía analítica", y su revisión, o crítica, laten en el desarrollo de las obras más influyentes de la filosofía del XX, desde el *Tractatus* de Wittgenstein, hasta Davidson (1984) o Dummett (1993). Las distintas maneras de afrontar la tesis fregeana de que para especificar el sentido de una proposición declarativa hemos de analizar sus condiciones de verdad están detrás de las diversas posturas adoptadas en la filosofía del lenguaje del XX y también en el desarrollo de los distintos modelos de semántica lógico-formal —cfr., por ejemplo, Acero; Bustos & Quesada (1989: caps. 4 y 6); García Suárez (1997: caps. 1, 5 y 6). Por otra parte, la consideración de estos modelos de análisis semántico derivados de Frege, junto al "Principio de composicionalidad", que él mismo formuló, es indispensable para entender la aparición y el éxito de modelos sintácticos basados en la composicionalidad, como son los de Chomsky y Montague. Cfr. por ejemplo, Lyons (1995: caps. 6 y 7).

[92] Cfr. "Es la búsqueda de la verdad lo que nos incita a avanzar del sentido a la referencia. Hemos visto que a un enunciado hay que buscarle una referencia […]. Por esto nos vemos impulsados a admitir el *valor veritativo* de un enunciado como su referencia" (Frege 1892a: 60).

caso contrario, no debería hablarse en absoluto de una referencia" (Frege 1969: 93, 94, 97).

Como conclusión de esta aproximación a los elementos de continuidad entre la teoría estoica y la semántica de Frege queremos resaltar lo siguiente:

(1) La comprensión del *lekton* estoico puede beneficiarse de atender a los rasgos del *Sinn* fregeano, ya que éste explicita aspectos que laten en la noción estoica: se trata de una representación de la realidad lingüísticamente expresable que tiene carácter incorpóreo, no puede confundirse, por tanto, con las entidades referidas.

(2) Ahora bien, creemos que un aspecto sustancial de la propuesta estoica se comprende mejor si la observamos bajo la luz de la consideración fregeana del concepto como función predicativa[93]. La caracterización del *lekton* en el estoicismo antiguo —tal y como nos ha llegado a través de *D.L.*—, y su clasificación según el grado de determinación referencial, sitúan esta noción estoica en la órbita del análisis de las condiciones de verdad que han de darse en los enunciados. Los estoicos señalan el carácter incorpóreo de los *lekta* —carencia de dimensiones físcas, imposibilidad de actuar o recibir la acción de otros cuerpos—, pero les otorgan un estatuto ontológico propio, a diferencia de lo que hacen con los conceptos o ideas. Esto es así porque el *lekton* es un contenido que, en última instancia, remite a, representa, objetos determinados, corpóreos, de la realidad. Tal y como reseñaba Séneca, los estoicos habían percibido la diferencia entre nombrar algo y hablar de algo. Dentro de los límites que marca la penuria de las fuentes textuales, se puede defender que habían comprendido que el *lekton*,

[93] Dentro del modelo de Frege el sentido no puede identificarse con un concepto, con una función predicativa. Sin embargo, como el propio Frege intuía, esta confusión entre sentido (*Sinn*) y concepto (*Begriff*) ha sido muy habitual. Cfr. "En un ensayo ("Sobre sentido y referencia") establecí la diferencia entre sentido y referencia de momento sólo para nombres propios (o, si se prefiere, nombres individuales). La misma diferencia puede establecerse también para términos conceptuales. Ahora bien: es fácil que surjan confusiones por el hecho de entremezclar la división en conceptos y objetos con la distinción entre sentido y referencia, de tal modo que se hagan coincidir sentido y concepto por un lado, y referencia y objeto por otro. A cada término conceptual o nombre propio le corresponde, por lo general, un sentido y una referencia, tal como uso yo estas palabras" (Frege 1969: 85).

que se expresa en el *logos*, consiste en la predicación de una serie de propiedades y disposiciones acerca de una entidad corpórea bien determinada. El *lekton* implica una función predicativa (concepto) saturada con un argumento que refiere de forma precisa un objeto. El *lekton* completo consta de *ptosis* y *kategorema*: la proposición (*Gedanke*) de un enunciado requiere de objeto (*Gegenstand*) y concepto (*Begriff*). Sólo a partir del cumplimiento de la exigencia lógica de que lo que se dice tenga una referencia bien delimitada cabe iniciar el análisis de las condiciones de verdad de lo enunciado.

4.2.2.3.2. La teoría estoica y la concepción estructuralista del signo

Puestos a buscar resonancias entre la doctrina estoica y las principales propuestas fundacionales de la lingüística del siglo XX, creemos que el mayor grado de afinidad se da con las teorías lógicas y semánticas que, a partir de los trabajos de Frege, han centrado su atención en la capacidad referencial del lenguaje y en el análisis de las condiciones de verdad de los enunciados lingüísticos. La propia ubicación de la reflexión lingüística estoica dentro de la Lógica, y su otorgamiento de un papel de especial relevancia al carácter referencialmente bien determinado de los *lekta*, en consonancia con su búsqueda de una explicación de la capacidad significativa del lenguaje ontológicamente adecuada —*i.e.*, natural—, creemos que justifican esta afirmación. En algunas ocasiones, sin embargo, se ha intentado resaltar las posibles coincidencias entre las propuestas estoicas y algunos postulados básicos del estructuralismo lingüístico europeo: en concreto, la teoría saussureana sobre el signo lingüístico y la reformulación hjelmsleviana.

La comparación entre la teoría sobre el signo basada en el pensamiento de Saussure y la postura de los estoicos suele elaborarse a partir de lo recogido en el célebre pasaje de Sexto Empírico (*Adv. math.* VIII 11-12) en el que se da cuenta de la defensa por parte del estoicismo antiguo de la existencia de tres elementos diferenciados: *semainon*, *semainomenon*, *tynkhanon*. Ya hemos comentado (cfr. *supra* pp. 353-361) las razones por las que dicho texto no nos parece la mejor

fuente posible para acercarse a la comprensión de lo más distintivo y relevante de la teoría semántica estoica, por lo que su uso habitual como punto de referencia contamina cualquier aproximación contrastiva centrada únicamente en él. No obstante, vamos a comentar brevemente las posibles lecciones extraíbles de una comparación historiográfica entre la teoría semántica estoica y la teoría sausureana sobre el signo.

Aquello en lo que se suele hacer hincapié como rasgo que evidenciaría una continuidad y correspondencia entre las dos propuestas descansa en la lectura del texto de Sexto Empírico como indicio de un primer paso hacia la consideración biplanar del signo por parte de los estoicos. Los maestros de la Estoa compartirían con el maestro ginebrino el propósito de diferenciar el significado lingüístico de los objetos designados. La inclusión como nivel intermedio del *semainomenon*, entre las expresiones fónicas y las cosas que mediante ellas denotamos, y la forma en que éste es caracterizado, conduce a la lectura del pasaje como testimonio de que el pensamiento estoico supondría un primer paso en el propósito de desterrar la visión nomenclaturista de los signos lingüísticos; propósito éste en el que Saussure ha jugado un papel clave dentro la lingüística moderna[94]. El hecho de que el *semainomenon* sea presentado como resultado de la aprehensión cognitiva de una representación mental y, más aún, la alusión a que dicho significado lingüístico no puede ser comprendido por los hablantes de otras lenguas cuando perciben la expresión que lo significa han propiciado la comparación entre el *semainomenon* estoico y el *signifié* de los signos lingüísticos.

[94] Como recientemente ha señalado Reid (2006) —en un loable y atinado esfuerzo por resaltar los puntos de encuentro entre Saussure y Diver, el inspirador de la Columbia School— el "anti-nomenclaturism" es uno de los principales motores de avance del *Cours*, ya que jugaría un papel destacado dentro del propósito pedagógico que está en su origen.. Este origen pedagógico se manifiesta en muchos momentos en que "it reads like a tract, combating conventional ideas about language as one might do in the classroom setting. Chief among these is *nomenclaturism*" (*ibid*.: 31). Según Reid —en una interpretación que no compartimos— sería "his preoccupation with repudiating nomenclaturism" (*ibid*.: 32) lo que le llevaría a la "hyperbole", con fines pedagógicos, de afirmar el carácter puramente relacional, formal, de los signos lingüísticos.

Dejando a un lado nuestra creencia de que la equiparación entre *semainomenon* y *lekton*, que se recoge en la parte final de ese fragmento de *S.E.*, enturbia la comprensión adecuada del concepto central de su teoría semántica, pasamos a comentar lo común y lo diverso entre estas dos propuestas tan alejadas en el tiempo. Para ello vamos a tocar muy brevemente cuatro aspectos estrechamente relacionados: (1) la crítica a una visión nomenclaturista del lenguaje; (2) el carácter psíquico del significado; (3) la postura realista o nominalista; (4) el grado de claridad con que se apunta la distinción entre significado léxico y significado gramatical.

(1) Cuando decíamos hace un momento que se ha atribuido a la concepción sobre el signo lingüístico presentada en el texto de *S.E.* la condición de precursora de una visión biplanar, estábamos aludiendo a la lectura del término *semainomenon* como equiparable al *signifié* saussureano[95]. Los estoicos estarían resaltando ya la dimensión psíquica del significado y su no identificación con las cosas designadas; con ello, los maestros de la Estoa anticiparían una postura crítica respecto de la visión ingenua de las lenguas como nomenclaturas: listas de palabras que se corresponden con una lista de cosas.

Es cierto que la teoría sobre el signo lingüístico de Saussure se construye, en gran medida, como un intento de refutación de esa concepción, aún dominante a principios del XX, según la cual las palabras de las diversas lenguas serían vehículos de expresión de unos contenidos ontológicamente preexistentes[96], pero

[95] Un ejemplo, influyente, de esta interpretación puede verse en Robins (1951: 26), donde señala: "This led them to the distinction in language of 'the signifier' and 'the signified' […], the dichotomy of 'inner' and 'outer', 'form' and 'meaning', which has endured to the present day", remitiendo en nota (n. 2) a la teoría sobre el signo de Saussure. Las palabras con las que Arens comenta su edición del fragmento de Sexto Empírico son también ilustrativas en este sentido: "Es asombrosa la coincidencia terminológica con la teoría saussureana de las dos caras de la palabra, el significante (τὸ σημαῦνον) y el significado (τὸ σημαινόμενον), y, de otra parte, el objeto (llamado aquí τυγχάνον)" (Arens 1969: 34). En esa misma dirección apunta, por ejemplo, Manetti (1997: 879), cuando, basándose en el mismo texto de *S.E.*, dice: "This theory lends itself to various observations. First of all the terms «signifier» and «signified» appear (as in the modern theory of Saussure), but the term «sign» (*sēmeĩon*) does not".

[96] Cfr. las primeras líneas del cap. 1 de la sección dedicada por Saussure a establecer los "principios generales" de su teoría sobre la lengua: "Para ciertas personas, la lengua, reducida a su

la vigencia tradicional de esta consideración se debe —como ya hemos señalado— al modo de transmisión y exégesis del pensamiento aristotélico, respecto del cual, en este punto, no creemos que la aportación estoica sea muy relevante. Aristóteles ya señalaba que la capacidad de la expresión lingüística para significar la realidad se daba a través de la mediación de las representaciones mentales de lo existente, de modo que lo que las palabras significan de forma directa son los contenidos de la mente y no las cosas. La proyección fuera del ámbito estricto en que el estagirita formuló la correspondencia isomórfica entre los contenidos de la mente y las categorías ontológicas —como factor necesario en la regimentación del uso lógico-científico (apofántico) del lenguaje para evitar la homonimia en dicha modalidad de discurso— ha propiciado, sin duda, la prolongación en el tiempo de la visión de las palabras como etiquetas designativas de entidades.

Saussure inicia su reflexión acerca del signo lingüístico criticando la creencia de que las palabras nombran con precisión la realidad. Sigue así una estela en la que los estoicos, ciertamente, habían sido precursores en la afirmación de la anomalía designativa de las palabras (cfr. *supra* § 4.2.1.1.)[97], pero el maestro ginebrino conduce esa crítica hacia unos derroteros completamente ausentes en la

---

principio esencial, es una nomenclatura, esto es, una lista de términos que corresponden a otras tantas cosas. […] Esta concepción es criticable por muchos conceptos. Supone ideas completamente hechas preexistentes a las palabras" (Saussure 1916: 137).

[97] Esta constatación de la inadecuación de las palabras para nombrar de forma correcta la realidad —de la que el *Crátilo* platónico constituye la primera formulación atestiguada dentro de nuestra tradición— se ha visto oscurecida por la ya mencionada exégesis del aristotelismo que promueve la correspondencia isomórfica entre lenguaje, pensamiento y realidad, pero fue resaltada por muchos otros autores a lo largo de los siglos. Entre ellos, alguno más próximo en el tiempo a Saussure y que pudo haber tenido una influencia más directa en relación con esta cuestión, como es el caso de Michel Bréal, quien escribía en su tratado, impulsor de la revitalización de los estudios semánticos: "Un fait qui domine tout le matière, c'est que nos langues, par une nécessité dont on verra les raisons, sont condamnées à un perpetuel manque de proportion entre le mot et la chose (Brèal 1897: chap. X, p. 107); "Nous avons réservé pour la fin de cette seconde partie la question qu'à l'ordinaire on pose au début de toute étude sur le langage: comment les hommes s'y sont-ils pris pour donner des noms aux choses? Ce que nous avons vu dans les chapitres précédents nous dicte notre réponse. De tout ce qui précède nous pouvons tirer une conclusion: il n'est pas douteux que le langage désigne les choses d'une façon incomplète et inexacte" (*ibid*.: chap. XVIII, p. 177). Acerca de la influencia de Bréal, y otros autores como Darmesteter o Henry, en la teoría sobre el signo lingüístico de Saussure, *vid*., De Palo (1999) y De Palo (2001: § 2).

doctrina estoica: el fundamento relacional del carácter psicológico de los planos del signo. Por consiguiente, la propuesta de un nivel intermedio de carácter psíquico entre palabras y cosas no implica de ningún modo coincidencia en la forma de concebir el significado lingüístico. Partiendo de que esa configuración triangular está explicitada, cuando menos, desde Aristóteles, es necesario abordar cómo se concibe el estadio de las representaciones conceptuales, y su modo de determinación ontológica, para poder argumentar una semejanza de cierto calado. La coincidencia en este aspecto entre la doctrina estoica y el pensamiento de Saussure se limita al punto de partida de su reflexión semántica: la asunción de la anomalía designativa.

Aun cuando éste sea un punto debatido, sostenemos que los estoicos más centrados en el estudio del lenguaje, como Crisipo, asumían la anomalía designativa de las palabras. Esto no empeció, sin embargo, su cultivo de los análisis etimológicos como un procedimiento ya habitual para argumentar sus consideraciones ontológicas. Esa misma toma de conciencia de la inadecuación de las palabras aisladas como etiquetas denominadoras de las cosas, y su búsqueda perentoria de comprender los fundamentos de adecuación natural del lenguaje, les llevó a dirigir la atención de su reflexión semántica hacia unos dominios alejados de las cuestiones relacionadas con la capacidad de significación léxica de las lenguas; alejados, por tanto, de la búsqueda de una técnica explicativa de la función onomástica del lenguaje. Esa misma aceptación de la anomalía designativa —con el consiguiente rechazo de la simplificación de las lenguas como nomenclaturas— conduce, sin embargo, a Saussure a propósitos y propuestas radicalmente alejadas de las estoicas. Las discrepancias se asientan en el modo de concebir el carácter psíquico del significado y en su grado de incardinación ontológica.

(2) Como hemos señalado, en el estoicismo antiguo se acuña, dentro de su reflexión lógica, el término *lekton* para dar cuenta de aquellos contenidos psicológicos expresables en un *logos* (enunciado significativo). El *lekton* es caracterizado como un contenido de la mente que tiene existencia —que no es una

construcción imaginativa—, porque subsiste como resultado del tipo de representación cognitiva distintiva del hombre: la representación lógica. Los significados que se expresan lingüísticamente (*lekta*) son de carácter psíquico, ya que provienen de la actividad cognitiva de la razón, pero son concebidos por los estoicos como el producto de la aprehensión de distintos modos de relación y mezcla entre las propiedades de entidades particulares. Los *lekta* responden a la capacidad propia de la razón humana para establecer inferencias y relaciones entre las representaciones sensibles de objetos corpóreos individuales. El significado lingüístico es un 'algo' psicológico, pero que forma parte de lo que existe, de la Naturaleza, porque configura un contenido que representa adecuadamente, racionalmente, los elementos y principios que se dan en el cosmos.

Los fundamentos de la propuesta saussureana acerca del carácter psíquico del significado lingüístico son muy diferentes. Como es bien sabido, Saussure define el signo lingüístico diciendo que "Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. […] Llamamos signo a la combinación del concepto y de la imagen acústica" (Saussure 1916: 138, 139). La reducción de la propuesta saussureana sobre el signo a esta formulación inicial podría dar lugar a interpretar su pensamiento en un sentido equiparable no ya sólo al del estoicismo sino también al del propio Aristóteles. Saussure, sin embargo, en los capítulos centrados en el 'valor lingüístico' desarrolla una explicitación de su modo de concebir el carácter psíquico de los componentes del signo que aleja radicalmente su propuesta de los planteamientos aristotélicos y estoicos. En su defensa de que "la lengua no puede ser otra cosa que un sistema de valores puros" (*ibid*.: 185), argumenta que "Considerado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas, y nada es distinto antes de la aparición de la lengua" (*ibid*.: 185). Para el maestro ginebrino —dando origen a un postulado central del estructuralismo europeo— son las lenguas, en cuanto que sistemas, las que

establecen los rasgos de contenido psíquico que se van a diferenciar[98]. Su noción de valor lingüístico marca la pauta acerca de cómo se ha de entender su afirmación inicial del significado como concepto. No se trata de una representación psíquica de carácter objetivo, basada en la aprehensión cognitiva de las propiedades de los objetos, sino que tiene un carácter relacional de base primariamente lingüística: se establece en virtud de las relaciones opositivas que se dan en cada sistema lingüístico.

> Además, la idea de valor, así determinada, nos muestra cuán ilusorio es considerar un término sencillamente como la unión de cierto sonido con cierto concepto. Definirlo así sería aislarlo del sistema de que forma parte; sería creer que se puede comenzar por los términos y construir el sistema haciendo la suma, mientras que, por el contrario, hay que partir de la totalidad solidaria para obtener por análisis los elementos que encierra. […] Si las palabras estuvieran encargadas de representar conceptos dados de antemano, cada uno de ellos tendría, de lengua a lengua, correspondencias exactas para el sentido, pero no es así (Saussure 1916: 187, 190).

(3) Entre la concepción saussureana del significado como 'valor' y la noción estoica de *lekton* hay una diferencia radical que entronca con las cuestiones que suelen englobarse bajo la controversia entre posturas realistas y nominalistas. Hemos comentado ya (cfr. *supra* § 4.2.1.3.) que existe una línea de exégesis del pensamiento estoico que interpreta su teoría semántica como nominalista. Uno de los fragmentos habitualmente citados como apoyo a esta lectura es aquél, perteneciente al archicelebrado testimonio de *S.E.*, en el que se dice que el significado [*semainomenon*] no es comprendido por los hablantes de otra lengua, aunque oigan la expresión fónica. Esa afirmación se interpreta como argumento a

[98] Este postulado básico lo explica con claridad De Mauro (1982), dentro de su análisis de los mecanismos semióticos de la comunicación, cuando habla de la "arbitrariedad semiótica formal", en relación con cómo se determina la identidad de una entidad. Distingue el maestro italiano entre "características intrínsecas" —"las características que la hacen particular, inconfundible con otras entidades" (*ibid*.: 24)— y "características pertinentes" —"las características intrínsecas elegidas con el fin de identificar una entidad" (*ibid*.: 26)—, y cataloga como "arbitrariedad semiótica formal" el hecho de que "la pertinentización de una o más características es arbitraria, en cuanto no viene impuesta por la cualidad de las características intrínsecas de la entidad para identificar" (*ibid*.: 26). De este modo De Mauro está "siguiendo a Saussure y a Hjelmslev" y llamando "«forma» al conjunto de características pertinentes que, con su presencia o ausencia, definen la clase de un sistema" (*ibid*.: 27).

favor de la tesis de que los *lekta* serían para los estoicos un nivel de intermediación entre pensamiento y lenguaje mediante el cual el pensamiento se ordena y configura sus unidades en virtud de lo que en cada lengua se significa lingüísticamente. Según esta lectura, los extranjeros no entienden el significado de las palabras de una lengua, no porque desconozcan el vínculo convencional por el que a una expresión se asocia un contenido —la explicación más sencilla y obvia, ya en aquella época, a lo señalado por *S.E.*—, sino porque no podrían aprehender las distinciones conceptuales que se significan de forma específica en las diversas lenguas.

Atendiendo a un enfoque interpretativo como éste, la semántica estoica sería de índole nominalista, ya que los *lekta* no remitirían a contenidos ontológicamente determinados sino lingüísticamente configurados. Si se sostiene tal valoración, la defensa de semejanza entre el estoicismo y los principios generales del estructuralismo podría apoyarse en bases más sólidas que la mera crítica de la adecuación designativa de las palabras. Desde esta perspectiva habría una evidente similitud entre la doctrina estoica y lo defendido por Saussure en fragmentos como el siguiente:

> El papel característico de la lengua frente al pensamiento no es el de crear un medio fónico material para la expresión de las ideas, sino el de servir de intermediaria entre el pensamiento y el sonido, en condiciones tales que su unión lleva necesariamente a deslindamientos recíprocos de unidades. El pensamiento, caótico por naturaleza, se ve forzado a precisarse al descomponerse. No hay, pues, ni materialización de los pensamientos, ni espiritualización de los sonidos, sino que se trata de ese hecho en cierta manera misterioso: que el «pensamiento-sonido» implica divisiones y que la lengua elabora sus unidades al constituirse entre dos masas amorfas (Saussure 1916: 186).

El *lekton* vendría a equipararse con esa especie de “pensamiento-sonido” del que habla Saussure, resultado de cómo la lengua, sistema de relaciones, articula la “masa amorfa” del pensamiento. Dicho con los términos más precisos de la

reformulación hjelmsleviana, el *lekton* pretendería estipular algo muy similar a lo que Hjelmslev caracterizó como el estrato de la forma del plano del contenido[99].

La comparación entre los *lekta* de los estoicos y la 'forma del plano del contenido' de la teoría del maestro danés creemos que tiene una considerable utilidad en la exégesis del estoicismo, pero siempre que se aleje de las derivaciones nominalistas que pudiera implicar. Dentro de su reflexión lógico-semántica —tal y como la hemos interpretado— los *lekta* no se identifican con cualquier tipo de representación cognitiva presente en la mente humana, sino que su existencia se asienta sobre la base de las representaciones racionales, específicas de los hombres. Entre los contenidos psicológicos que resultan de la actividad psíquica sólo algunos son expresables: los que provienen de las *phantasiai logikai*. Para los estoicos el lenguaje [*logos*] forma parte de la Razón [*logos*] que gobierna el universo, lo que se evidencia en su capacidad para expresar los resultados cognitivos de la racionalidad humana [*phantasiai logikai*].

Esta delimitación de un dominio propio para la significación lingüística —dentro de lo que el hombre aprehende y piensa— puede emparentarse con la propuesta hjelmsleviana de la 'forma del plano del contenido' como estrato al que pertenecen exclusivamente los contenidos que son lingüísticamente funcionales. El concepto de *lekton*, en cuanto que 'contenido expresable', puede ser más fácilmente comprendido, si se acude a los aspectos de la teoría del fundador de la glosemática que remarcan la necesidad de diferenciar —entre los diversos y variados contenidos resultantes de nuestras experiencias, pensamientos y creencias (*sentido*)— aquéllos que se delimitan en virtud de la función de interdependencia establecida con elementos formales del plano de la expresión. Ahora bien, el modo de entender los fundamentos en los que se basa esta

[99] Cfr. "For the Stoics, on the other hand, the agent of mediation is the *lektón*, a kind of formal meaning that has something in common with Hjelmslev's concept of 'form of content', with which it shares the characteristic of variation according to different cultures (the barbarians, indeed, says Sextus, do not understand the *lektón*, even if they can hear the vocal sound and see the object to which it refers)" (Manetti 1997: 879).

delimitación de ‘los contenidos expresables’ son radicalmente diferentes en las dos propuestas.

Para los estoicos los *lekta* —ese ámbito de los contenidos de la mente que se caracterizan por ser expresables— “subsisten” en virtud de una representación racional (*D.L.* VII 63). Están motivados en la aprehensión de principios y propiedades de la realidad, tal y como su teoría física la concibe. La defensa de esta lectura es lo que nos ha llevado a sostener que, sobre la base de unos presupuestos cercanos a los del empirismo conceptualista, su doctrina debe catalogarse como realista, ya que abogan por la adecuación significativa del lenguaje en su funcionamiento predicativo y proposicional, con vistas a justificar la consideración del lenguaje como partícipe de los principios racionales de la Naturaleza. No creemos, por tanto, que sea apropiado atribuirles la defensa de que cada lengua establece unos significados lingüísticos específicos, ontológicamente inmotivados. En consonancia con su búsqueda de una doctrina sistemática en la que haya coherencia entre los principios explicativos básicos —tanto de la Física, como de la Ética y de la Lógica— y de acuerdo con su propio análisis del lenguaje dentro de los objetivos lógicos de la Dialéctica, nos parece más justificado sostener que los *lekta* son contenidos de la razón humana y que, por consiguiente, articulan la representación de las distintas situaciones particulares según los mecanismos comunes a la capacidad racional de todos los hombres, antes que atendiendo a las especificidades de cada sistema lingüístico.

Las premisas acerca de la incardinación ontológica y cognitiva de los “funtivos” del plano del contenido son completamente diferentes en la teoría sobre el signo del estructuralismo europeo. Esos contenidos se configuran mediante las relaciones que se entablan dentro de cada sistema lingüístico y, por tanto, son independientes, no están motivados, respecto de los sentidos amorfos derivados de nuestras experiencias cognitivas. El sistema de relaciones funcionales de cada lengua es, de hecho, el que da forma a la materia del

pensamiento, al *sentido*[100]. No es de extrañar, pues, que Hjelmslev haga explícito el trasfondo nominalista de la concepción estructuralista del signo, aun cuando ésa sea una cuestión marginal dentro de una teoría inmanente sobre el lenguaje como la suya[101]:

> Desde el punto de vista lógico, donde continúa el debate sobre la naturaleza del signo, el problema parece considerarse esencialmente como una cuestión de nominalismo o realismo. Para la teoría lingüística del lenguaje, a la que el presente ensayo sirve de introducción, no es éste el problema; lo que importa más bien es saber si el *sentido del contenido* debe estar implicado o no en la misma teoría del signo. Puesto que el sentido del contenido no resulta indispensable en la definición y descripción de un esquema semiótico, son necesarias y suficientes una formulación formal y una actitud nominalista: por otra parte la descripción formal y nominalista de la teoría lingüística no se limita a la forma de la expresión, sino que ve su objeto en la interacción de la forma de la expresión y de la *forma del contenido* (Hjelmslev 1943: 156).

(4) En el próximo apartado de este capítulo vamos a referir nuestra posición acerca de la controversia sobre el papel de los estoicos en la aparición y desarrollo de los primeros tratados gramaticales en nuestra tradición cultural. Como ya hemos ido apuntando, incidiremos fundamentalmente en la relevancia de su apuesta por centrar la atención en el estudio de los distintos tipos de mecanismos y construcciones lingüísticas que reflejan contenidos propios de los *lekta*. Dentro de los límites que marca la penuria, y el carácter fragmentario, de las fuentes para acceder a su pensamiento lingüístico, creemos que lo que tiene una mayor trascendencia, desde una perspectiva historiográfica, es la superación de la palabra

---

[100] Cfr. "Reconocemos por tanto en el *contenido* lingüístico, en su proceso, una *forma* específica, la *forma del contenido*, que es independiente del *sentido* y mantiene una relación arbitraria con el mismo, y que le da forma en una *sustancia del contenido* [….] De este hecho podemos concluir que en una de las dos entidades que son funtivos de la función de signo, esto es, el contenido, la función de signo instituye una forma, la *forma del contenido*, que es arbitraria desde el punto de vista del sentido y que sólo puede explicarse por la función de signo y es evidentemente solidaria con ella" (Hjelmslev 1943: 79, 82).

[101] Cfr. "Así pues, la lingüística debe ver su principal misión en establecer una ciencia de la expresión y una ciencia del contenido sobre una base interna y funcional; la ciencia de la expresión, sin recurrir a premisas fonéticas o fenomenológicas, y la ciencia del contenido sin premisas ontológicas o fenomenológicas" (Hjelmslev 1943: 113).

aislada como ámbito básico para el estudio de la significación lingüística y su aproximación a un análisis de lo significado por los distintos tipos de construcciones que conforman un *logos* [enunciado significativo]. Como han señalado, por ejemplo, Baratin & Desbordes (1981) o Ildefonse (2000), su teoría semántica no se centra en la significación conceptual de sustancias por parte de los términos aislados, las palabras, sino en cómo se expresa la significación de enunciados predicativos, de situaciones concretas, mediante proposiciones. El foco de su análisis se dirige hacia la configuración expresiva de las categorías de significado propias de la técnica del hablar (*legein*), *i.e*. la gramática, antes que hacia el escrutinio de los procedimientos para la expresión de categorizaciones de la realidad, *i.e*. el léxico.

Lo que nos ha llegado de la doctrina estoica a través, primordialmente, de Diógenes Laercio incide de forma especial en el análisis de los *lekta*, de sus tipos, de sus constituyentes necesarios, de las clases de predicados, etc. En todas esas aproximaciones se aprecia el esfuerzo por señalar las repercusiones semánticas de los diversos modos de construir la expresión de los enunciados. Se apunta hacia un estudio de las variaciones de los verbos, y de los casos con los que se combinan, que busca ir más allá de la mera constatación de las diferencias expresivas y se orienta hacia el examen de sus funciones semánticas. Dentro de los propósitos lógicos en los que se enmarca su estudio de la construcción de las proposiciones [*axiomata*], los estoicos dan cabida a la consideración de los significados gramaticales —los significados derivados, y propios, de la variación en los procedimientos expresivos para elaborar un enunciado asertivo— y relegan el tratamiento de cómo el lenguaje nombra la realidad a un ámbito diferenciado, sin relevancia en el estudio de los *lekta*. Entendiendo por léxico el dominio concerniente a cómo se expresa lingüísticamente la representación de categorías ontológicas, cabe decir que el interés estoico por este tema se circunscribió al cultivo —e, incluso, revitalización, si se prefiere— de las especulaciones etimológicas, dirigidas a postular hipotéticos principios y criterios en la imposición originaria de nombres, que contribuyeran a clarificar y promover su

modo de concebir las propiedades de las entidades designadas mediante esos nombres. Esta perspectiva etimológica acerca de la significación léxica, en cualquier caso, fue expresamente confinada fuera de la teoría lingüística que desarrollaron dentro de la Dialéctica, como parte coherente, y ensamblada, de su sistemática doctrina filosófica.

En relación con este último punto para el contraste entre la teoría semántica estoica y la manera de concebir el signo lingüístico en el estructuralismo europeo, hay que señalar que, si bien los iniciadores de esta corriente en el siglo XX ya muestran una cierta conciencia de la demarcación entre léxico y gramática —ausente, terminológicamente, en el estoicismo—, sus propuestas teóricas adolecen de la falta de una delimitación nítida del ámbito de aplicación de su modelo de signo. En el caso de Saussure esa carencia guarda relación con la presencia en su *Cours* de dos vertientes en el modo de caracterizar el significado lingüístico: la que incide en su condición de concepto —de representación psíquica de la realidad— y la que enfatiza su naturaleza relacional, su condición de 'valor'.

Esta cuestión ha dado lugar a un enorme caudal bibliográfico en torno al modo de integrar esas dos perspectivas y ha conducido a la existencia de, cuando menos, dos modos de interpretación y desarrollo de las propuestas saussureanas, que podrían simplificarse distinguiendo entre: quienes hacen hincapié en los aspectos más "sustancialistas" de lo dicho por el maestro ginebrino —lo que conlleva una lectura del *signifié* de base conceptual— y quienes abogan por resaltar sus caracterizaciones más "formalistas" de las dos caras del signo —lo que promueve la consideración como 'valor' opositivo y relacional tanto del significante como del significado. La toma de conciencia de que en el *Cours* se mezclaban dos clases de procesos semióticos bajo la noción unitaria de signo lingüístico surgió pronto, pero muy pocos consiguieron perfilar desde el principio

lo que era necesario delimitar. La lectura de Karcevskij nos parece especialmente preclara a este respecto[102].

Lo cierto es que en la misma obra de Saussure encontramos el reconocimiento de la necesidad y dificultad de deslindar entre significación y valor[103]. Su propio modo de desarrollar las premisas y postulados básicos para el cultivo de la lingüística sincrónica evidencian el factor desencadenante de la dificultad con la que Saussure aborda esta cuestión. Por un lado reivindica inicialmente la identificación de las entidades concretas que constituyen las unidades objeto de estudio de la lingüística. Esas unidades básicas son los signos lingüísticos que entablan relaciones dentro de un sistema[104]. Los signos lingüísticos "no son abstracciones, sino objetos reales" (Saussure 1916: 175) y la única manera de definir esta unidad básica de la lengua es como "una porción de sonoridad que, con exclusión de lo que precede y de lo que sigue en la cadena hablada, es el significante de cierto concepto" (*ibid*.: 176). Sin embargo, con posterioridad a este requerimiento —encaminado a promover que la unidad central del estudio lingüístico pase a ser el signo, en lugar de unidades tradicionales como la palabra o la oración (cfr. *ibid*.: 177-178)—, Saussure plantea una serie de consideraciones que diluyen la importancia de la

[102] Cfr. "Dans un signe «complet» (tel un mot comparé à un morphème), il y a deux centres opposés de fonctions sémiologiques, l'un group autour de lui les valeurs formelles, l'autre les valeurs sémantiques. Les valeurs formelles d'un mot représentent les éléments de significations connus de tous les sujets parlants et qui sont pour ainsi dire à l'abri de toute interprétation subjective de la part des interlocuteurs; elles sont censées de demeurer identiques à elles-mêmes dans toutes les situations. La partie sémantique du mot est, par contre, une espèce de résidu résistant à toute tentative de le décomposer en éléments aussi «objectif» que le sont les valeurs formelles. La valeur sémantique exacte d'un mot n'est suffisamment établie qu'en fonction de la situation concrète" (Karcevskij 1929: 91).

[103] Cfr. "Cuando se habla del valor de una palabra, se piensa generalmente, y sobre todo, en la propiedad que tiene una palabra de representar una idea, y en efecto, ése es uno de los aspectos del valor lingüístico. Pero si fuera así, ¿en qué se diferenciaría el valor de lo que se llama *significación*? ¿Serían sinónimas esas dos palabras? No lo creemos, aunque sea fácil la confusión, sobre todo porque está provocada menos por las analogías de los términos que por la delicadeza de la distinción que señalan" (Saussure 1916: 187).

[104] Cfr. "Los signos de que se compone la lengua no son abstracciones, sino objetos reales: esos signos y sus relaciones son los que estudia la lingüística, y se les puede llamar las *entidades concretas* de esta ciencia. […] La entidad lingüística no está completamente determinada más que cuando está deslindada, separada de todo lo que la rodea en la cadena fónica. Estas entidades deslindadas o *unidades* son las que se oponen en el mecanismo de la lengua" (*ibid*.:175).

identificación de unidades positivas en el sistema lingüístico. El signo, concebido como entidad delimitada proveniente de la asociación entre una imagen acústica y un concepto, deja de postularse como eje gravitatorio del análisis lingüístico y ese lugar central pasa a ocuparlo la noción de valor con su implicación de que "*en la lengua no hay más que diferencias*. Todavía más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece; pero en la lengua *sólo hay diferencias sin términos positivos*" (*ibid*.: 193). Desde esta otra perspectiva se afirma como una verdad crucial y difícil de percibir que

> *la lengua es una forma y no una substancia*. Nunca nos percataremos bastante de esta verdad, porque todos los errores de nuestra terminología, todas las maneras incorrectas de designar las cosas de la lengua provienen de esa involuntaria suposición de que hay una substancia en el fenómeno lingüístico (*ibid*.: 195).

Vemos, así, como en el *Cours* se da la difícil convivencia de dos modos de concebir el signo lingüístico: como unidad sustancial delimitada por la asociación entre una imagen acústica y un concepto; y como unidad formal constituida por una serie de oposiciones funcionales en ambos planos. Estos dos enfoques han propiciado que, según en cual de ellos se haya hecho hincapié, hayan emergido interpretaciones y desarrollos dispares sobre su teoría. Algunas lecturas han incidido en la primera perspectiva y, en muchas ocasiones, se ha criticado que el modelo saussureano sobre el signo lingüístico da cabida en exceso a aspectos no lingüísticos, no pertenecientes al sistema, sino (onto)lógicos[105]. Otras

[105] Cfr., por ejemplo: "Le résultat de notre étude critique de la théorie de Saussure sera seulement l'inverse de celui de la critique précédente: nous sommes d'avis que le signe linguistique de Saussure est à reviser parce que même lui implique dans une trop grande mesure des données non-linguistiques" (Ege 1949: 20); o lo que escribe un autor más próximo, cuyo desarrollo crítico es especialmente esclarecedor: "Una cuestión hay aquí en la que hemos de estar de acuerdo con Saussure: las palabras no son las etiquetas de las cosas. Pero otra cuestión hay en que el maestro cae en la idea simple del aforismo popular: las palabras no son las etiquetas de las cosas, sino las etiquetas de los conceptos, es decir, de los representantes mentales de las cosas.[…] Se equivocaba Saussure cuando afirmaba que el significado no era una cosa sino un concepto, ya que de la misma manera que ninguna cosa puede ser el significado de ninguna palabra, tampoco podrá serlo la abstracción conceptual que represente a cualquier serie definida o indefinida de cosas. La diferencia entre «cosa» y «concepto» es lógica y no lingüística, ya que consiste, en el primer caso, en optar por la *totalidad* de las propiedades de algo, en tanto que, en el segundo, la opción se simplifica y reduce sólo a *algunas* de esas propiedades" (Trujillo 1996: 35 y n.21).

aproximaciones —que nos parecen historiográficamente más relevantes— resaltan, por el contrario, que, si bien las alusiones al significado como concepto evidencian las dificultades para romper con la visión más tradicional y asentada, lo verdaderamente novedoso y característico de la propuesta saussureana es la ruptura con ese enfoque del signo como vehículo de expresión de la representación cognoscitiva de las cosas y su tratamiento como objeto perteneciente a un sistema lingüístico[106].

En otros trabajos nos hemos ocupado de estas cuestiones relativas al modo de interpretar la teoría sobre el signo de Saussure[107]. En este momento sólo queremos destacar que la reflexión saussureana, tal y como nos ha llegado, puede justificar una valoración como la que hace, por ejemplo, Brandt, cuando afirma que

> Le signe que Ferdinand de Saussure emprunte à la philosophie est une généralisation du mot, du lexème, et la sémiologie que fonde cette généralisation reste lexicaliste (Brandt 1993: 10).

Pero también es posible una lectura que enfatice lo que en el *Cours* hay de impulso de una noción de signo que lo aleje de su función como vehículo para la representación categorial de las cosas y lo acerque a una caracterización como unidad definida por rasgos surgidos del propio funcionamiento de las lenguas.

En línea con lo que Joseph (2000) ha reivindicado como aspecto habitualmente olvidado en la exégesis del maestro ginebrino, creemos que algunas afirmaciones de Saussure promueven la necesidad de dar prioridad a la concepción del signo como unidad existente sólo dentro de un sistema lingüístico

---

[106] Cfr., por ejemplo, De Palo (2001), donde se refuta el recurrente lugar común "secondo cui la riflessione linguistica saussuriana non prospetterebbe una teoria semantica" (*ibid*.: 121) y se defiende una lectura que dé prevalencia a la consideración del *signifié* como parte de un sistema de valores opositivos: "L'obiettivo primario della linguistica sincronica saussuriana è quello di costruire un modello in cui la lingua sia analizzabile come un sistema indipendente e autonomo di rapporti, in cui il significato inglobato nel segno sia definito all'interno di questo sistema. [...] È attraverso il concetto di valore linguistico che si chiarisce la natura radicalmente arbitraria del linguaggio e si delinea il terreno della semantica" (*ibid*.: 122).

[107] Cfr. González Pereira (1999) y González Pereira (2004).

y que ese carácter sistemático del signo le confiere una motivación que limita la arbitrariedad consustancial al vínculo convencional entre una expresión fónica y un contenido conceptual.

> Todo lo que se refiere a la lengua en cuanto sistema exige, a nuestro entender, ser abordado desde este punto de vista, que apenas cuidan los lingüistas: la limitación de lo arbitrario. Es la mejor base posible. […] Si el mecanismo de la lengua fuera enteramente racional lo podríamos estudiar en sí mismo: pero como no es más que una corrección parcial de un sistema naturalmente caótico, se adopta el punto de vista impuesto por la naturaleza misma de la lengua, y estudiamos ese mecanismo como una limitación de lo arbitrario (Saussure 1916: 208).

Partiendo de la anomalía designativa de las palabras y de su carácter arbitrario —no motivado naturalmente sino por convención— el carácter sistemático de las lenguas les confiere una motivación, un orden, una técnica. Existen dentro del hablar unos principios que explican el modo como se articulan la expresión y los significados propios de esos mecanismos lingüísticos. Atendiendo a estos principios, la consideración biplanar del signo lingüístico como asociación entre un significante y un significado sólo se justifica en un ámbito en el que no prime la homonimia, la sinonimia y la polisemia, la imprecisión y la vaguedad —situaciones propias del carácter caótico y anómalo de la función designativa— sino que rija el sistema, la técnica idiomática, la motivación de lo gramatical. Saussure apunta esa posible vinculación entre lo sistemático y la gramática —lo que tiene una motivación estrictamente lingüística— frente al léxico, como dominio donde prima lo arbitrario, lo anómalo:

> En cierto sentido —que no hay por qué extremar, pero que hace palpable una de las formas de esta oposición— se podría decir que las lenguas en que lo inmotivado llega a su máximo son más *lexicológicas*, y aquellas en que se reduce al mínimo son más *gramaticales*. No es que siempre sean sinónimos «léxico» y «arbitrario» de un lado, y «gramática» y «motivación relativa» del otro, pero algo de común hay en el principio. Son como dos polos entre los cuales se mueve todo el sistema, dos corrientes opuestas que se reparten el movimiento de la lengua: *la tendencia a emplear el instrumento lexicológico, el signo inmotivado, y la preferencia dada al*

> *instrumento gramatical, es decir, la regla de construcción*" (Saussure 1916: 208; curs. mía).

Pero no alcanza a deslindar con nitidez esos dos terrenos y, sobre todo, no percibe la importancia de restringir el alcance de su concepción más novedosa del signo —la que se construye en torno al valor dentro de un sistema— al ámbito limitado de la gramática: allí donde la técnica idiomática, la "regla de construcción" —que él concibe basada en los principios relacionales de un sistema— limita la inmotivación del signo léxico.

Esta ausencia de una delimitación clara ha favorecido que el estructuralismo haya proyectado los métodos y procedimientos de análisis derivados de la obra de Saussure no sólo a la gramática, sino también al léxico: al modo en que se significan los objetos de la realidad en cada lengua[108]. De esta forma, las

[108] A nuestro entender, la propuesta de proyección de los principios del estructuralismo saussureano al análisis del léxico mejor fundamentada y, sin duda, más matizada en sus objetos y objetivos de estudio es la elaborada por Coseriu. El lingüista rumano ha llevado a cabo un replanteamiento de las nociones y métodos formulados por Trier y Weisgerber que ha dado origen a la "lexemática" y al estudio de los "campos semánticos", partiendo de una serie de acotamientos del ámbito de aplicación de la lexicología estructural. Tal y como se desarrolla en los trabajos recogidos en Coseriu (1977), la semántica estructural parte de dar una respuesta afirmativa, aunque delimitada, a la cuestión de "la existencia misma de estructuras léxicas de contenido, análogas a las estructuras fonológicas y gramaticales" (*ibid*.: 28). El maestro rumano se lanza así a comentar las dificultades y a fortalecer los fundamentos que posibiliten un análisis del léxico mediante oposiciones funcionales, al modo en que el estructuralismo europeo había cultivado ya con éxito, fundamentalmente, el ámbito de la fonología. Coseriu parte para ello de limitar su estudio a las "palabras lexemáticas": aquéllas en que se da la "*función léxica* propiamente dicha, es decir, la estructuración primaria de la experiencia por medio de las «palabras», idealmente anterior a las funciones necesarias para la combinación de las palabras en el discurso" (*ibid*.: 88). Coseriu muestra plena conciencia de que la aplicación de este modelo en el terreno del léxico presenta dificultades mayores (cfr. *ibid*.: 18-28, 90-95), pero concluye —en lo que no estamos de acuerdo— que se trata de complejidades "de carácter empírico" (*ibid*.: 26), de dificultades que afectan "a la cantidad de trabajo que es necesario realizar, no a su *naturaleza*" (*ibid*.: 92). Con vistas a delimitar el objeto de estudio propio de la lexemática, Coseriu distingue entre el "léxico estructurado, lingüístico" y el "léxico «nomenclator» y terminológico" (*ibid*.: 96-99), porque los nombres propios y los demás elementos con una función exclusivamente designativa no formarían parte del léxico estructurado. Esta restricción es acorde con su atinada advertencia de que "hay que guardarse de reducir la estructuración lingüística a la estructuración «objetiva» de lo real, buscando, por ejemplo, en el lenguaje los rasgos y límites propios de los objetos" (*ibid*.: 96). Asume así la necesidad de distinguir entre las cosas y los significados lingüísticos, si bien reconoce que "en la práctica resulta a menudo difícil, en el dominio de la lexicología, debido a la proximidad entre la función léxica y la realidad designada por los lexemas" (*ibid*.: 95). En última instancia, el modelo lexemático de Coseriu se asienta en el idealismo kantiano que subyace, genéricamente, en todo su pensamiento y, de forma particular, en su modo de entender el estatus

enseñanzas del *Cours* no han favorecido siempre una interpretación que posibilite resaltar su continuidad con una lección relevante que creemos intuida ya en la doctrina estoica: la necesidad de dejar todos aquellos aspectos relativos a la función nombradora (*onomazein*) del lenguaje, *i. e.* el léxico[109], fuera de un estudio lingüístico que busque una racionalidad fija y estable dentro del funcionamiento del hablar (*legein*); la conveniencia de limitar la atención a los procedimientos regulares mediante los que las lenguas construyen sus expresiones con capacidad significativa, *i. e.* la gramática, si se pretende explicar lo que en el lenguaje humano hay de motivado, de "natural".

El autor que —dentro del desarrollo de los postulados básicos del estructuralismo lingüístico— ha estado más próximo a establecer las bases para esa delimitación ha sido Hjelmslev; sobre todo en su obra de 1928. Puede decirse, de hecho, que una de las ideas motoras de sus *Principios de gramática general*

---

de las representaciones conceptuales; lo que le lleva a sostener que el carácter conceptual de los valores lingüísticos está libre de la "subjetividad en la apreciación de las cosas" (*ibid*.: 102) y de la imprecisión de algunas estructuras de la realidad: "los valores lingüísticos son valores conceptuales que se definen por sus oposiciones y por su funcionamiento, y no por criterios «reales» y por los límites, precisos o imprecisos, entre los fenómenos de la realidad" (*ibid*.: 102). En la medida en que no se acepte tal carácter conceptual de los significados lingüísticos, una crítica a los presupuestos y métodos de la lexemática como la que formula Trujillo parece atinada: "La afirmación —sin duda inadmisible— de que, por ejemplo, el rasgo semántico distintivo que opone la palabra *silla* y *sillón* es 'con brazos' supone una *gravísima confusión* entre lo idiomático y lo conceptual, o, lo que es lo mismo, entre lo que pertenece a la lengua y lo que pertenece al plano de las cosas, es decir, al referente, ya que, como se ha dicho repetidamente, *los conceptos no son significados*, sino las imágenes lógicas de las cosas, sean éstas reales o imaginarias. *No existen relaciones lingüísticas entre los elementos del léxico, sino relaciones conceptuales entre sus referentes*. Pese a sus pretensiones inmanentistas, la semántica estructural no se ha dedicado nunca a analizar diferencias en la lengua, sino diferencias en las «cosas», es decir, entre los conceptos de que nos servimos para clasificar lo que consideramos como real" (Trujillo 1996: 344-345). Los capítulos 8 y 9 de Lyons (1977) siguen siendo una inmejorada revisión e interpretación de los postulados y alcances de la semántica estructural, tanto de los modelos que giran en torno a la noción de "campo semántico", como de los que estudian las relaciones de sentido a partir de un análisis componencial del significado léxico. Gutiérrez Ordóñez (1989) —en especial los capítulos 6 y 7— ofrece una clarificadora presentación de los principios básicos de la semántica estructural y de los puntos de discrepancia más relevantes entre sus cultivadores más influyentes.

[109] Lo que es propio y consustancial al componente léxico es la función categorizadora de la realidad, la "función léxica propiamente dicha" de la que habla Coseriu (cfr. *supra* n. 108). Como ha señalado Wurzel, dentro del paradigma de la 'morfología natural': "A word that is natural in the sense of the lexicon is not only a basic syntactic unit, but at the same time, is also a uniform sign, that is, neither a combination of signs nor part of a sign. *It has a specific, uniform, and independent function of nomination*" (Wurzel 1984: 40; curs. mía).

responde a ese propósito. Sin embargo, esta obra presenta —lo que para nosotros es una virtud— una doctrina menos cerrada que la alcanzada en la Glosemática. Esto propicia que podamos asistir a las dificultades, y vacilaciones, para perfilar esta delimitación necesaria. En ese libro, en el que se forjan las preocupaciones y principios básicos del pensamiento hjelmsleviano, el maestro danés dedica el primero de sus capítulos a la 'Delimitación de la gramática', preocupado por fijar los presupuestos de una "gramática científica", construida en torno a lo estrictamente lingüístico, y diferenciada, por tanto, de los estudios gramaticales tradicionales, que, prolongando los logros de la antigüedad greco-latina[110], se han caracterizado por haber sido "casi siempre de orden filosófico, es decir, lógico o psicológico, no de orden propiamente lingüístico" (*ibid*. 24). Respecto de la importancia de esta tarea señala: "La cuestión del puesto y de la delimitación de la gramática se impone. Sin una solución a este problema cualquier investigación de detalle queda en el aire" (*ibid*.: 25); y dentro de este propósito precisa que "Estrictamente hablando, no se trata del puesto que ocupa la disciplina entre las ciencias, sino del lugar que ocupa el objeto de estudio entre los hechos" (*ibid*.: 26). En esta dirección fija cuáles han de ser los objetos de estudio propios de la gramática:

> La fonología y la fonética son las teorías de los fonemas; la gramática es la teoría de los semantemas y de los morfemas (y de sus combinaciones); la lexicología y la semántica son las teorías de las palabras (*ibid*.: 106).

A primera vista Hjelmslev parece haber delimitado como objetos de carácter gramatical una clase de elementos y funciones significativas que no se confunden con la función designativa de las palabras: la cual corresponde al léxico y de cuyo estudio se ocuparían la semántica y la lexicología. Sólo habrán de formar parte de los análisis de la gramática —según los principios del estructuralismo, que giran en torno a las "correlaciones" sistemáticas y a la "rección" sintagmática—

[110] Cfr. "La concepción gramatical, tal como subsiste en nuestra ciencia del lenguaje, deriva por completo de la gramática greco-latina de la antigüedad y de la teoría escolástica que sobre ella se ha desarrollado" (*ibid*.: 18).

aquellos objetos sígnicos cuyo funcionamiento pueda explicarse como ajeno a los condicionantes lógicos y psicológicos que afectan al léxico. Por este motivo Hjelmslev dedica gran parte de su monografía de 1928 a clarificar la naturaleza y el funcionamiento de esos objetos gramaticales: los semantemas, los morfemas y sus relaciones. Sin embargo, su caracterización presenta las contradicciones y vacilaciones —siempre sugerentes— propias de quien asume que se enfrenta a una cuestión de tanta trascendencia como dificultad[111]. Así, encontramos afirmaciones encaminadas a delimitar lo gramatical atendiendo a su funcionamiento dentro de un sistema:

> Los signos de valores constituyen un sistema que existe solamente de modo simultáneo y es susceptible, únicamente, de explicación sincrónica. Y los elementos se explican solamente por el sistema (*ibid*.: 58). En consecuencia, las categorías que se van a establecer deben ser detectadas sin considerar su significación lexicológica. La gramática es una disciplina por definición indiferente a cualquier problema de orden semántico (*ibid*.: 208). Un sistema gramatical es de naturaleza extremadamente compleja. Nada en él se comprende aisladamente (*ibid*.: 210).

Pero la inclusión de los "semantemas" dentro de los objetos gramaticales genera, por momentos, cierta inconsistencia en esa formulación. Se nos dice que "el semantema, como es sabido, es el resultado de una asociación entre el fonema y la idea" (*ibid*.: 179), de modo que

> las categorías de semantemas son, en realidad, algo muy distinto: son categorías caracterizadas por particularidades comunes de forma. Esas particularidades comunes de forma se detectan, en virtud de nuestro principio, mediante identidades fónicas acompañadas de identidades significativas. *El contenido significativo de esas categorías queda, pues, establecido de antemano* (*ibid*.: 177-178; curs. mía).

---

[111] Escribe Hjelmslev en el prólogo: "Parece cierto que ninguna investigación gramatical es posible hasta que no tengamos el medio de distinguir lo que es morfema de lo que es semantema. Actualmente estamos muy lejos de disponer de ese medio. Pero este problema, que merecería ser objeto de un estudio especial, es demasiado complicado para ser tratado en este libro (*ibid*.: 10). Una asunción humilde, e infrecuente, que reitera cuando ya ha avanzado mucho en su caracterización de lo gramatical: "El problema es insoluble sin entrar en el estudio de los caracteres del morfema respecto del semantema, estudio que rebasa los límites de este libro" (*ibid*.: 198).

Su aproximación a los semantemas como signos cuyo contenido significativo está dado de antemano, y cuyas categorías son "categorías de nociones" (cfr. *ibid*.: 216), incluye una serie de rasgos difícilmente compatibles con la caracterización de la gramática limitada al estudio de sistemas de valores, en los que nada posee su valor aisladamente, sino en virtud de las relaciones (paradigmáticas y sintagmáticas) establecidas dentro del sistema.

Estamos defendiendo que el acercamiento al lenguaje llevado a cabo por los estoicos, dentro de sus trabajos de Dialéctica, apuntaba en la dirección de limitar su estudio a aquellos elementos de contenido mental que fueran expresables, de modo que su teoría lógico-semántica dejaba fuera el análisis de la capacidad designativa de las palabras, lo léxico, y centraba su atención en los significados tal y como se expresan en la construcción de un enunciado significativo (*logos*), la gramática. La propuesta de Hjelmslev de 1928 nos parece que participa de muchas de las inquietudes y premisas que hemos extraído de nuestra lectura del estoicismo antiguo, de forma que podría resaltarse una cierta continuidad a este respecto. Esa sintonía se aprecia, por ejemplo, cuando el fundador de la glosemática reivindica la necesidad de tomar la expresión como punto de partida y criterio para delimitar el objeto de la gramática científica: "El único procedimiento posible será partir de la expresión para buscar la significación, ya que *sólo la expresión nos proporciona el criterio para saber si una idea es o no un significado*" (*ibid*.: 97; curs. mía).

Aun cuando las caracterizaciones del "semantema" que hemos recogido hace un momento parecerían indicar que Hjelmslev (1928) no ha conseguido excluir por completo de su modelo de gramática todos los aspectos concernientes a la denotación léxica de las cosas[112], lo cierto es que los semantemas no le interesan por lo que en ellos haya de significación léxica de elementos del

[112] De hecho, cuando ejemplifica lo que es un "semantema", el elemento que ahí se identifica se corresponde con lo significado por la raíz léxica de una palabra. Cfr.: "En la palabra francesa *enterrer*, por ejemplo, [tɛr] es un fonema de semantema, [ǫ] y [e] son fonemas de morfemas, y [ǫtɛre] es un fonema de palabra" (*ibid*.: 108).

pensamiento o de la realidad, tomados de forma aislada, sino por su funcionamiento dentro de los mecanismos de construcción de la lengua:

> La gramática es la teoría de la combinación de los semantemas y los morfemas entre sí. […] La forma de un estado de lengua, *la función de un semantema residen únicamente en la construcción* (*ibid*.: 161; curs. mía)[113].

Esta perspectiva —que restringe el ámbito de aplicación de los principios básicos del estructuralismo al análisis de los elementos sígnicos configurados por su función en la construcción de la forma gramatical— evoca en cierta medida la delimitación que hemos atribuido a los estoicos. Aunque estas propuestas, tan alejadas en el tiempo, se diferencian, y mucho, en aspectos como los que ya hemos señalado, y por los propios objetivos que las motivan, lo cierto es que hay una cierta semejanza y continuidad en el propósito, más o menos vacilante, de limitar el estudio de lo significado a los dominios de aquello que se expresa lingüísticamente (*lekta*) y de fijar la atención, como procedimiento y criterio, en cómo se construye sintagmáticamente su expresión, dejando fuera de este "enfoque (lógico-)gramatical" el interés por la significación léxica de los elementos tomados de forma aislada[114].

---

[113] En Hjelmslev (1928) se formula una concepción del significante que no se reduce a lo fónico y que, junto a la "imagen fónica", incluye la "imagen gramatical" (cfr. *ibid*.: 123), con lo que se da cabida dentro del significante a la "forma gramatical": "la forma pertenece, pues, al significante, no al significado" (*ibid*.: 124). Se configuran así como elementos centrales del significante todos aquellos aspectos relativos a los distintos tipos de "rección" (concordancia, selección, *ibid*.: 153) que el signo impone en la construcción sintagmática: "Hay que entender por forma no sólo la forma del signo mismo, tomado aisladamente, sino igualmente la forma que impone el signo a la serie articulatoria en que se integra. […] No son, en efecto, los fonemas quienes constituyen las categorías gramaticales. Es justamente, y muy al contrario, la *construcción* misma. […] Sólo la construcción, la forma, es decisiva" (*ibid*.: 128-129). Esta concepción amplia del significante, en la que se incluye, y diferencian, la "forma fónica" y la "forma gramatical" ha sido utilizada, y explotada, de forma muy provechosa por distintos autores de la lingüística española; cfr., por ejemplo, Trujillo (1976), Rojo (1979, 1982), Gutiérrez Ordóñez (1981) o Fernández Pérez (1991, 1993: § 3).

[114] En los *Prolegómenos* de 1943, en los que Hjelmslev articula las bases teóricas de la Glosemática, esta exclusión de la significación léxica de los elementos aislados está formulada con mayor rotundidad: "Las llamadas significaciones léxicas de ciertos signos no son sino significaciones contextuales artificialmente aisladas, o paráfrasis artificiales de las mismas. Totalmente aislado, ningún signo tiene significación; toda significación del signo surge en el contexto, entendiendo por tal un contexto situacional o un contexto explícito" (Hjelmslev 1943: 70). La incomprensión de que en el modelo glosemático de Hjelmslev no se atiende a cómo las

4.2.3. LA PROYECCIÓN GRAMATICAL DE LA REFLEXIÓN LINGÜÍSTICA DEL ESTOICISMO.

La cuestión relativa a la existencia y al papel desempeñado por una hipotética "gramática estoica" es una de las más controvertidas en los estudios historiográficos sobre la Antigüedad. Este tema ha sido, y es, objeto de debate tanto desde un "enfoque tradicional" sobre la reflexión lingüística en el mundo greco-latino como desde los replanteamientos más recientes. En la lectura tradicional se ha enfatizado el contraste entre una "gramática filosófica" y una "gramática técnica", que se corresponderían con el desarrollo, más o menos coetáneo, de las actividades llevadas a cabo, por un lado, por los estoicos y sus seguidores —entre los que destacaría la obra realizada en torno a Pérgamo, y a figuras como Crates— y, por otro lado, los trabajos, más vinculados a las labores filológicas, de edición de textos, acometidos alrededor de las instituciones culturales fundadas en Alejandría, con figuras como Aristófanes de Bizancio o Aristarco. Desde esa exégesis tradicional se ha dado por segura la existencia de una gramática de base estoica de la que se podría calibrar su importancia e influencia, a pesar de la precariedad de las fuentes textuales conservadas que la atestigüen, por su continuidad en las *Artes* latinas. Los planteamientos críticos con esa arraigada lectura tópica rechazan esa visión dicotómica entre dos escuelas gramaticales asentadas hacia los siglos III y II a.C., la estoica y la alejandrina, pero continúan debatiendo acerca del papel de las reflexiones lingüísticas de los

---

lenguas significan aspectos de carácter lógico o fenomenológico respecto del conocimiento de la realidad ha conducido a algunos autores como Manetti (1996) a incluir la propuesta semiótica de Hjelmslev como ejemplo, y modelo, de teoría del signo basada en la relación de equivalencia entre expresión y contenido, por lo que implicaría una semántica de diccionario. En realidad, Hjelmslev se propone un estudio de las lenguas naturales como semióticas desde una perspectiva "inmanente", lo que le exige restringir metodológicamente su análisis al funcionamiento del sistema, a su esquema y a su uso, como paso previo necesario a ulteriores aproximaciones "trascendentales" acerca del empleo de las lenguas como mecanismos de conocimiento y comunicación (cfr. Hjelmslev 1943: 176). Una crítica a esta incomprensión de la teoría hjelmsleviana, y a su interpretación como modelo que reforzaría la concepción del signo basada en una relación de equivalencia —en virtud del isomorfismo entre lenguaje, pensamiento y realidad, según la interpretación del aristotelismo—, puede verse en Caputo (2003): "Resulta pertanto discutibile l'attribuzione allo strutturalismo hjelmsleviano del solo modelo equazionale e dizionariale del segno" (*ibid*.: 99).

maestros del estoicismo antiguo en la consolidación de una gramática autónoma, postulando, incluso, algunos de ellos, como Frede (1978), que filósofos como Crisipo habrían elaborado dentro de la primera parte de su indagación dialéctica —la dedicada a la expresión [*phone*]— obras de carácter gramatical, desgraciadamente perdidas.

En este apartado del capítulo vamos a comenzar realizando una escueta revisión de esta polémica historiográfica, pero centraremos rápidamente nuestra atención en valorar el papel de la reflexión lingüística del estoicismo antiguo de un modo que —más allá del debate sobre la posible existencia de estudios gramaticales autónomos por parte de los estoicos— haga hincapié en lo que su estudio del lenguaje, realizado dentro de la Dialéctica, aporta a la comprensión de un ámbito delimitado como es el gramatical. De esta forma queremos dar sentido al recorrido historiográfico que hemos llevado a cabo a lo largo de todo este trabajo.

Nuestra tesis se sustenta en la creencia de que la aproximación al lenguaje de los maestros de la Estoa constituye un momento decisivo en la configuración de un tipo de signo lingüístico ausente hasta ese momento: el signo gramatical. Desde las primeras páginas de este estudio hemos querido ahondar en las bases sobre las que se ha asentado la consideración de los signos lingüísticos y la naturaleza de ese vínculo semiótico. Para ello, desde el inicio, hemos manejado distinciones que nos parecen relevantes para explicar las raíces históricas de la comprensión de la semiosis lingüística. Nos referimos a contraposiciones como las que se dan entre los procesos de inferencia analógica y los de inferencia causal, y a las dos grandes clases de teorías sobre el signo formuladas a lo largo de los siglos: aquéllas que entienden los signos verbales como fundados en una relación de equivalencia ($p \cong q$) y las que proponen un vínculo de implicación ($p \supset q$) como modelo explicativo básico. En esta aproximación panorámica, desde los presocráticos hasta Aristóteles, hemos incidido en cómo algunos de estos autores y escuelas habían afrontado la cuestión de dilucidar en virtud de qué criterios, mediante qué técnica, se podría explicar la capacidad significativa de las

palabras. Este examen de la capacidad significativa del lenguaje fue planteado por todos ellos —con todas las particularidades y matices ya comentados— como un análisis de su poder onomástico: la potencialidad del lenguaje para fijar expresivamente lo que existe y es, su validez como representación correcta de las entidades ontológicamente determinadas. Esto condujo a la adopción de diversas posturas acerca de la *orthotes onomaton* —*i. e.* la adecuación del lenguaje para significar léxicamente la realidad—, que pueden compendiarse en el distinto grado de aceptación del esquema semiótico de correspondencia y equivalencia entre expresión y contenido, ya sea de forma general o circunscrito a los límites de unas determinadas modalidades de uso del lenguaje.

A partir de la revisión que hemos realizado de algunos aspectos importantes de la doctrina estoica, creemos que es posible argumentar que con maestros como Crisipo se habría producido un giro importante en el modo de concebir la semiosis lingüística, que merece ser objeto de indagación. La acuñación nocional de los *lekta*, su modo de entenderlos —imbricados y en conformidad con su teoría ontológica— nos sitúan ante una propuesta semántica en la que reaparecen con nitidez los postulados de la conformidad y adecuación entre expresión y contenido. Esta adopción del modelo de equivalencia entre los planos del signo lingüístico se sustenta de nuevo, como en muchas de las tradiciones preplatónicas, en la defensa del carácter natural del lenguaje, pero el planteamiento estoico es profundamente novedoso desde dos perspectivas.

En primer lugar, porque su afirmación del carácter natural del lenguaje no remite a la supuesta capacidad reveladora de la esencia de las cosas, tal y como se había argüido con anterioridad; no atiende a la corrección en términos de adecuación expresiva del *ser*, sino a cómo el lenguaje funciona acorde a las categorías y principios que rigen su concepción ontológica del universo. El ‘signo lógico’ de los estoicos se presenta como un mecanismo para el conocimiento de lo no manifiesto para los sentidos, que se fundamenta en el establecimiento de inferencias implicativas ($p \supset q$; si *p*, entonces *q*) a partir de relaciones de causalidad entre *lekta*, es decir, entre configuraciones lingüísticas de

aprehensiones racionales de aquello que sucede de modo concreto y particular. El 'signo lingüístico' estoico, mediante el cual se expresan las inferencias semióticas que posibilitan el conocimiento, forma parte de la naturaleza, porque se concibe como expresión de unos contenidos que son resultado de la configuración lingüística de la representación racional —mediante síntesis, traslaciones, analogías, generalizaciones, etc.— de las situaciones particulares, causalmente motivadas, que se dan en ella.

Esto nos lleva a la segunda perspectiva radicalmente innovadora de una propuesta como la suya, que, en una aproximación superficial, podría entenderse como de vuelta a tradiciones antiguas. Los signos del lenguaje humano son considerados en el estoicismo antiguo como parte de la naturaleza y son analizados en términos de correspondencia entre expresión y contenido, pero tal modelo semiótico no se postula en relación con la función denominadora del lenguaje, como había sucedido hasta entonces: la *orthotes onomaton*. Los estoicos asumen la tesis negativa que, respecto de la capacidad designativa de las palabras, aflora en las conclusiones platónicas del *Crátilo*, pero buscan dar un nuevo sentido, unos nuevos cimientos a la idea de adecuación y fiabilidad del lenguaje. Esa vuelta de tuerca no la dirigen, como Aristóteles, hacia la regimentación de las condiciones de una modalidad de discurso que garanticen la validez epistemológica del lenguaje, sino hacia un modo distinto de concebir el significado lingüístico, lo que les lleva a la acuñación, terminológica y nocional, del *lekton*. No se trata sólo de que la significación lingüística no se confunda ya con los objetos referidos sino de que tampoco se identifique con la representación conceptual de los mismos. Lo que con el lenguaje se significa viene configurado por la articulación lingüística de la representación racional de lo que sucede. *El significado no es previo al lenguaje, no está predeterminado por las características de las cosas en sí mismas, sino que proviene de cómo la razón (Logos) representa de forma lingüísticamente expresable las relaciones existentes entre las entidades corpóreas, particulares*. Estos contenidos racionales lingüísticamente configurados —los *lekta*— son los que constituyen el correlato

semántico de las expresiones lingüísticas y es a propósito del significado así entendido como se busca fundamentar un vínculo de adecuación y correspondencia ($p \cong q$). *Su modelo de signo lingüístico, de carácter natural y basado en una relación de equivalencia, se justifica en un territorio apenas explorado hasta entonces: el del signo gramatical*.

4.2.3.1. ¿EN QUÉ SENTIDO CABE HABLAR DE UNA GRAMÁTICA ESTOICA?

La respuesta a este interrogante se ha planteado desde dos concepciones historiográficas muy distintas sobre el periodo greco-latino, que conviene diferenciar. Por un lado está la lectura tradicional, que defendió la coexistencia desde, aproximadamente, el siglo III a.C. de dos escuelas gramaticales: la estoica y la alejandrina. Por otro lado, está la revisión crítica de esa visión tradicional, articulada por una serie de estudiosos desde los años setenta del siglo pasado, que, aunque presentan divergencias interpretativas importantes, coinciden en señalar el inicio de la actividad gramatical hacia el siglo I a. C. y en concebirlo como consecuencia de la autonomización de un tipo de estudios que hasta ese momento habrían estado supeditados a la labor filológica de edición textual y a la indagación sobre la corrección idiomática (*hellenismos*)[115]. La aparición de la gramática como disciplina respondería así a una reorganización disciplinar de los saberes en aquel tiempo, lo que implica que estamos ante la cristalización y reorientación de una serie de conocimientos y distinciones nocionales que habían surgido en el pensamiento de autores de los siglos anteriores en el seno de otras disciplinas —fundamentalmente, la lógica y la retórica.

Siguiendo los trabajos de Taylor (1986b), Baratin & Desbordes (1986), Schenkeveld (1990) y García Gondar (1996), podemos decir que la visión

[115] Esta relectura crítica de la lingüística en la antigüedad se forjó en una serie de trabajos de enorme importancia como son Pinborg (1975), Frede (1977, 1978) o Baratin & Desbordes (1981), pero la consolidación académica de esta reinterpretación historiográfica como alternativa a la exégesis tradicional —la más difundida hasta ese momento; y, aún hoy, en el ámbito de algunas visiones panorámicas de la historia de la lingüística (cfr., por ejemplo, Černý 1996: 66-68)— se alcanzó con el volumen monográfico editado por Taylor (1986a). El primer trabajo de ese volumen, del propio Taylor (1986b), ofrece una buena síntesis de las dos visiones interpretativas confrontadas.

tradicional sobre la gramática en la antigüedad se fraguó, principalmente, en los estudios de Steinthal (1890-1891) y Barwick (1922)[116]. Los ejes interpretativos básicos de esta línea exegética son los siguientes: (1) Una visión lineal y acumulativa del desarrollo de los estudios sobre el lenguaje en toda la antigüedad clásica. Esta concepción homogeneizadora de los muy diversos enfoques se ve claramente ilustrada en el modo de tratar la cuestión de los componentes del *logos*, en el que se presentan posturas tan distantes en su propósito y caracterización como la de Platón —cuando distingue entre *onoma* y *rhema*— y la clasificación alejandrina de ocho clases de palabras —tal y como aparece en la *tekhne* atribuida a Dionisio de Tracia— como etapas sucesivas de un mismo proceso. (2) La articulación explicativa de todo el periodo en torno a confrontaciones dicotómicas: la reflexión lingüística durante la etapa en que el lenguaje se abordaba dentro de las disputas filosóficas se hace girar alrededor de la dicotomía 'naturalistas' vs. 'convencionalistas', que es presentada como uniforme, cuando hemos visto que detrás de ella se ocultaban enfoques divergentes[117]; se postula la aparición de los primeros estudios gramaticales en los siglos III y II a. C. como resultado del enfrentamiento entre 'anomalistas' y 'analogistas', que estaría detrás de la divergencia entre la gramática (filosófica) de inspiración estoica desarrollada desde Pérgamo y la gramática (técnica) de alejandrinos como Aristófanes de Bizancio y Aristarco de Samotracia, quienes serían los iniciadores de la sistematización flexiva[118]. (3) El carácter continuo de la tradición lingüística clásica se vería confirmado en la lingüística latina, que, carente de originalidad, aplicaría de forma mecánica al latín los logros descriptivos de los griegos. Esta continuidad se refuerza con la interpretación de

[116] Si bien el principal responsable de la hegemonía de esta lectura interpretativa ha sido Robins. En su importante monografía de 1951 Robins (1951: 25-47) no hace especial hincapié en la confrontación entre una gramática estoica y una gramática alejandrina en torno a la dicotomía anomalía *vs*. analogía, pero en su pionera "historia de la lingüística" (Robins 1967) —tan meritoria en tantos aspectos— consagra esa visión dicotómica entre anomalistas y analogistas, que sostiene incluso en las reediciones posteriores (cfr. pp. 21-26 de la 3ª edición de 1990).

[117] Cfr. *supra* n. 13.

[118] Sobre la controversia anomalía *vs*. analogía y acerca del alcance de la labor de los primeros filólogos alejandrinos, cfr. *supra* § 4.2.1.1. y, especialmente, n. 27.

la *ars grammatica* latina como una prolongación uniforme, con propósitos escolares, de las *teknai*, no conservadas, de la escuela de Pérgamo, más fieles a la doctrina estoica.

El nuevo enfoque historiográfico sostiene, por el contrario, una interpretación no lineal de las aportaciones al conocimiento sobre el lenguaje durante el periodo greco-latino y defiende que es en el tránsito entre los siglos II y I a. C. cuando habría adquirido autonomía disciplinar un tipo de estudios lingüísticos, que —adaptando logros y propuestas surgidas con otros propósitos dentro de otras disciplinas (la filosofía, la lógica, la retórica, los trabajos críticos y filológicos de interpretación y edición textual)— busca establecer los principios de regularidad (analogía) que rigen la corrección idiomática (*hellenismos* – *latinitas*). La gramática surge como saber teórico (*tekhne*) en el momento en que, a partir de los beneficios obtenidos del estudio empírico con los textos, la sistematización de las propiedades de la lengua correcta —que no del discurso[119]— se presenta con una cierta autonomía e independencia respecto de otras aproximaciones al lenguaje[120].

Esta reformulación exegética de la antigüedad, que cambia el modo de entender la constitución como disciplina de la gramática, rechaza algunas de las líneas directrices de la interpretación tradicional y establece un nuevo modelo de acercamiento sobre los siguientes criterios:

> That [new] model declines to treat the growth of language science in a strictly cumulative 'bottom line' fashion, eliminates the analogy/anomaly quarrel from consideration, and refrains from articulating an explicit dichotomy between technical and philosophical grammar. Instead, it emphasizes the discontinuous

[119] Cfr. "La grammaire s'est développée, précisément, à partir de cette constatation: la correction dépend de règles précises et générales qu'on peut appliquer indistinctement à tout discours, sans se soucier de son contenu ou de ses intentions. […] *La correction est affaire de langue et non de discours*, et c'est la séparation langue/discours qui fonde la grammaire comme système (τεχνικόν), à partir des observations accumulées par les philologues alexandrins en vue de l'établissement de textes corrects" (Baratin & Desbordes 1986: 226-227).

[120] Quizás el primer estadio en ese proceso de autonomización fuera el de que la *tekhne grammatike* comenzara siendo una introducción a los estudios sobre la corrección idiomática, tal y como sostiene Fehling (1956-1957: 247 n.1, *apud* Pinborg 1975: 112).

> creation of grammatical knowledge and the literary, philosophical, logical, rhetorical, and philological nexus out of which that knowledge came. In particular, it stresses that the Stoics were doing a lot more to create such knowledge than we have heretofore acknowledged and, specially, that the Alexandrians were first and foremost philologists, not grammarians. […] It maintains that Aristotelian and Stoic and Alexandrian observations and notions on language and grammatical phenomena were incorporated into a general overall system of grammar, we might say linguistic theory, and that this occurred in the first century B.C." (Taylor 1986b: 187).

Entre estos ejes rectores de la revisión crítica del pensamiento lingüístico de la antigüedad el que más nos concierne ahora es el relativo a la reinterpretación del papel de los estoicos. Como ya hemos apuntado, en la lectura tradicional se postulaba la existencia de una escuela gramatical estoica, la Escuela de Pérgamo, que habría litigado con la Escuela de Alejandría acerca del predominio de la anomalía o de la analogía en la lengua. Esta gramática estoica, que tendría en Crates de Mallo —discípulo de Diógenes de Babilonia— a su principal representante, habría tenido una considerable importancia y cultivo en aquella época, algo que se revelaría en su continuación en la *Ars grammatica* latina. Las descripciones gramaticales latinas —con un propósito básicamente escolar— que culminan en la elaboración canónica de Donato (siglo IV) se habrían originado ya hacia finales del siglo II a.C como imitación y elaboración de la *tekkne* de Pérgamo. Ésta es la línea interpretativa fundamental a partir de los trabajos de Barwick.

A falta de testimonios textuales directos que nos permitan conocer esas posibles obras gramaticales de inspiración estoica y contrastarlas con las *tekhnai* alejandrinas y con las *Artes* latinas[121], el argumento principal de esta hipótesis exegética descansa en la supuesta adaptación por parte de los latinos como 'tercera parte' de la *Ars grammatica* —la dedicada a *vitia virtutesque orationis*—

[121] Cfr. "The School of Pergamon seems to have advocated the study of common (literary) usage and to have denied the significance of analogy for determining the right norms of usage. But they did not formulate a rival grammar. The Pergamenic *Techne grammatike* in which Barwick has so much trust seems to be a construction without sufficient support in the sources" (Pinborg 1975: 112).

del tratamiento estoico de las virtudes y vicios del discurso. En *D.L.* VII 44, 59 se da cuenta de que dentro de la sección de la Dialéctica dedicada al estudio de la expresión lingüística [*phone*], los maestros estoicos trataban, junto al tema de las partes de la oración, el de las cualidades del discurso correcto [*hellenismos*]: claridad, concisión, conveniencia, elaboración. A partir de la constatación de que en la obra que nos ha llegado como ejemplo representativo de la actividad gramatical alejandrina —la *tekhne* atribuida a Dionisio de Tracia— esta sección dedicada a los vicios y virtudes del discurso está ausente, se ha construido la hipótesis exegética tradicional de que debieron de existir dos grandes modelos de gramática: la de influencia estoica, continuada en las *Artes*, y la alejandrina.

En Baratin & Desbordes (1986) se refutan convincentemente los cimientos de esta línea argumental. Partiendo de que la hipótesis de unas fuentes estoicas en el origen de la actividad gramatical carece de un apoyo textual convincente[122], ellos concentran sus esfuerzos en mostrar que la labor artigráfica romana no sería tan uniforme y sistemática como se desprende de considerar únicamente la obra de Donato y, sobre todo, en clarificar que el modo de concebir las virtudes del discurso por parte de los estoicos sería muy diferente a la visión, derivada de los trabajos retóricos, que las equipara con las cualidades de la ornamentación. En las obras gramaticales latinas de carácter escolar se constata la presencia de dos concepciones distintas de los vicios y virtudes: la que entiende las virtudes como cualidades propias del hablar cotidiano correcto y los vicios como errores contra la norma, que hay que evitar; y la que considera que tanto los vicios como las virtudes son desviaciones de la norma, centrando su atención en las cualidades ornamentales propias de modalidades de discurso, como el poético, que embellecen el uso habitual de la lengua. La primera concepción sería la más próxima al pensamiento estoico, mientras que la segunda —la más habitual en las

[122] Cfr. “Mais ce recours aux ‘sources stoïciennes’ est malheureusement trop souvent obéré par un grave défaut de méthode: en l’absence des textes originaux, on n’a que trop tendance à reconstituer la doctrine stoïcienne sur le modèle des descendants qu’on lui suppose” (Baratin & Desbordes 1986: 216).

Artes—tendría sus raíces en la *Retórica* de Aristóteles y en la obra de Teofrastro[123].

En la medida en que los testimonios textuales que nos han llegado están lejos de acreditar una labor gramatical autónoma en los siglos III y II a.C.[124], y dado que es muy discutible la argumentación de un origen estoico en el estudio de los vicios y virtudes del hablar de las *Artes* latinas, no parece justificado hablar de una "gramática estoica". Cabe, sin embargo, una aproximación reivindicativa de la enorme trascendencia de la doctrina estoica en la aparición de la disciplina gramatical una vez que sus planteamientos se desvincularon del propósito lógico en que los filósofos de la Estoa los habían formulado. Tal y como ha escrito Blank:

> Stoic dialectic, then, presents many elements which will be essential to later 'grammatical expertise'. These elements, however, belong to one large part of Stoic philosophy and are made to serve purposes peculiar to it (Blank 2000: 403).

[123] Dentro de su modélico análisis de las distintas perspectivas sobre la corrección presentes en la 'tercera parte' de la *ars grammatica*, lo que más interesa a nuestros propósitos es su atinada constatación de que el enfoque estoico sobre las virtudes del discurso es muy diferente al de otras aproximaciones, porque busca la adecuación, y no la ornamentación, en consonancia con la sistematicidad de toda su doctrina, dentro de la cual abordan este tema. *Vid*.: "C'est que l'idée d'adéquation est incompatible avec les développements sur l'ornementation dont la tradition rhétorique héritée de Théophraste sera prodigue. Toute théorie de l'ornementation repose en effet sur l'idée qu'il y a 'plusieurs façons de dire la même chose' parce que la pensée préexiste à son expression dans des mots; *c'est là une idée étrangère aux Stoïciens, pour lesquels, s'il peut y avoir des formes linguistiques défectueuses, ou même sans contenu de pensée, il n'y a pas en revanche de contenu de pensée en dehors d'une forme linguistique, pas de pensée sans parole*" (Baratin & Desbordes 1986: 219; cursiva mía).

[124] En Blank (2000) puede encontrarse una muy buena síntesis de los diversos enfoques y metodologías que desde la Grecia clásica condujeron a los distintos modos de articular la actividad gramatical, siempre vinculada a propósitos más amplios: desde el mero conocimiento de las letras y la enseñanza del 'arte de leer y escribir' hasta la labor filológica y crítica de los textos literarios y su lengua (cfr. *S.E. Contra los profesores* I 44-45). Blank utiliza la obra de *S.E.*, la *tekhne* de Dionisio de Tracia y los comentarios de sus escoliastas para analizar las partes constitutivas —con sus distintos métodos y propósitos— de la obra de crítica [*kritike*] de un discípulo de Crates como Tauriscus y de las gramáticas de Dionisio de Tracia y de Asclepíades de Mirlea. En unas muy útiles tablas sinópticas (cfr. *ibid*.: 412-413) Blank recoge las semejanzas y divergencias, no sólo de denominación terminológica, entre los contenidos y las partes en que estos autores —altamente representativos de los primeros pasos hacia una disciplina gramatical autónoma— habrían organizado la tarea del crítico y del gramático.

Esta línea de interpretación que enfatiza la importancia del pensamiento gramatical desarrollado por los estoicos dentro de su obra lógica tiene sus formulaciones más profundas e interesantes —hasta donde conocemos— en los trabajos de Frede (1977, 1978) y de Ildefonse (1997: cap. II). Frede (1978) es una publicación ya clásica que replantea de un modo enormemente sugestivo e iluminador la cuestión de "whether there is such a subject as Stoic grammar for us to be concerned with" (*ibid*.: 28). Para dar respuesta a este interrogante Frede aborda lo que conocemos de la filosofía de los maestros del estoicismo antiguo, intentando mostrar las motivaciones de su interés gramatical y de su ubicación dentro de la dialéctica. Lo más importante del trabajo de Frede no está en que su investigación le lleve a concluir que los maestros estoicos debieron de realizar análisis gramaticales considerablemente sistemáticos, sino en las vías que abre para comprender los principios rectores de su pensamiento lingüístico y de su imbricación en el proyecto unitario de su filosofía. Algunas de esas vías las ha desarrollado Ildefonse, quien, haciendo explícita su deuda con Frede, extrae algunas conclusiones diferentes. Antes de pasar a presentar, en el siguiente apartado, nuestro propio enfoque acerca de esta cuestión, queremos reseñar ahora brevemente alguna de las principales líneas argumentales de estos trabajos por cuanto que han supuesto un poderoso estímulo para nuestra postura.

Lo que Frede (1978) se plantea no es rastrear la influencia de los maestros del estoicismo antiguo en los tratados gramaticales posteriores —como argumento habitual a favor de que ellos serían los iniciadores de la reflexión gramatical en occidente (*ibid*.: 29)— sino "whether in matters of language the Stoics still formed part of the earlier philosophical tradition or whether they were already engaged in doing grammar" (*ibid*.: 29). Asumiendo que las reflexiones "gramaticales" estoicas generalmente mencionadas se dan en la parte dedicada al estudio de los significados dentro de la dialéctica —así sucede en relación con el caso, con las distinciones aspectuales, con los tipos de *lekta* complejos y sus nexos, etc.— y que éstas, por tanto, forman parte de "an investigation of the kinds of things that could be said (and hence thought)" (*ibid*.: 36), Frede busca

argumentar "whether there is such a subject as Stoic grammar in the sense of a separate discipline pursued systematically, as opposed to a collection of grammatical remarks made in the pursuit of various other enterprises" (*ibid*.: 38). Con ese propósito, y partiendo de lo que conocemos de su doctrina filosófica, Frede reconstruye cuáles pudieron ser los principios y motivaciones del análisis gramatical que los maestros de la Estoa habrían desarrollado dentro de la parte de su dialéctica dedicada a la expresión lingüística [*phone*][125].

Dentro del prolijo estudio, y de la coherente argumentación de Frede, vamos a recoger aquellos puntos que nos resultan de mayor interés:

(a) Los estoicos tenían consciencia de cuál era el objeto de estudio de la gramática, aun cuando no tengamos constancia de la existencia de *tekhnai* gramaticales en aquel tiempo. Al dar cuenta de cómo los maestros estoicos abordaban el tema de las virtudes del discurso —dentro de la sección de la Dialéctica dedicada a la expresión— *D.L.* señala que la más importante de ellas, el hablar correcto [*hellenismos*] "consiste en una elocución sin falta dentro del hábito gramatical [*tekhnikei*] y no fortuito" (*D.L.* VII 59)[126]. Los estoicos habían comprendido ya que la corrección idiomática dependía del cumplimiento de una técnica y que no obedecía a factores arbitrarios y carentes de sistematicidad sino a unos principios, los principios de la gramática. Se pregunta Frede, por tanto, si no

[125] Como ya hemos apuntado, el objetivo e interés principal de Frede (1978) no radica en la reivindicación de una tradición textual perdida de obras gramaticales en el estoicismo antiguo sino en la reconstrucción de los principios que podrían haber articulado el cultivo del análisis gramatical dentro de su doctrina lógica, a partir de lo que de ella conocemos, fundamentalmente, a través de *D.L.* No obstante, es francamente asumible que la labor gramatical que el profesor Frede describe pudiera ser la que un autor como Crisipo habría desarrollado en escritos como aquéllos de los que sólo conocemos sus títulos, tal y como *D.L.* los recoge dentro del "Área de la Lógica que concierne a las palabras y a la frase que en virtud de ellas resulta" (*D.L.* VII 192-193). En esta tercera de las cinco grandes áreas en las que *D.L.* organiza la producción lógica de Crisipo —autor tan prolífico que "sus escritos […] por su número rebasan los setecientos cinco" (D.L VII 180)— aparecen títulos como los siguientes: "Sobre los enunciados en singular y en plural (seis libros)", "Sobre las palabras, a Sosígenes y Alejandro (cinco libros)", "De los elementos de la oración y de las palabras que en ella se emplean (cinco libros)", "Sobre los elementos de la oración, a Nicias (un libro)", etc.

[126] Tampoco es irrelevante, en absoluto, para comprender el pensamiento lingüístico estoico su caracterización de la virtud de la claridad: "la claridad se cifra en una dicción que presente inteligiblemente lo que se tiene en el pensamiento" (*D.L.* VII 59).

está justificado pensar que los estoicos habrían hecho esfuerzos por elucidar esa técnica del hablar correcto, de cuya existencia parecen conscientes (cfr. *ibid*.: 38-42).

(b) Dentro de la organización disciplinar consolidada en la época, los estoicos habrían desarrollado su análisis de los principios del hablar correcto como parte del estudio de la dicción [*lexis*]. Su examen de la técnica gramatical se desplegaría, dentro de su Dialéctica, como parte de su reflexión acerca de la expresión del lenguaje ordinario, desgajando su aproximación del interés por las cuestiones estilísticas. El hecho de que los estoicos lleven a cabo sus análisis gramaticales en el interior de la Dialéctica y el que no aludan explícitamente a la gramática como una sección específica de esa disciplina responde a importantes factores de contexto histórico y doctrinal. De un lado, hay que tomar en consideración que la gramática sólo alcanzó un estatuto independiente cuando se desarrolló en un contexto diferente del filosófico: el filológico; y para los estoicos el estudio filológico de los autores clásicos no formaba parte de la filosofía[127]. Por otro lado, y más importante, su inclusión dentro de la Dialéctica obedecía a una motivación teórica: "there was […] a systematic connection between grammar and the theory of *lekta* which would be obscured by separating grammar and dialectic" (*ibid*.: 53).

(c) El análisis gramatical constaría de dos partes: una dedicada a las partes de la oración, a las palabras, y otra relativa a su combinación. A partir del testimonio de *D.L.* conocemos algo de su tratamiento del tema de los componentes del discurso, pero parecería que no se hubieran ocupado de la sintaxis. En realidad, los estoicos sí reflexionaron sobre la combinación sintáctica,

[127] Cfr. "In any case, grammar only came to be a subject of its own, independent of dialectic, by being lifted out of this context and being put into a new one: it was made the first, introductory part of philology, sometimes also called 'the technical part' […] Grammar only came to have its name when and because it was put in a different context. […] But there was no need for the Stoics in general to lift grammar out of its original context. For though the Stoics had a great interest in the classical authors, and hence in the philology needed to deal with them, philology, after all, was not a part of philosophy" (Frede 1978: 53)

pero lo hicieron atendiendo a la sintaxis de los *lekta* y, en puridad, su acercamiento al estudio de las partes de la oración obedece a su preocupación por cómo se articula el pensamiento[128]. Las dos secciones de la gramática están pues íntimamente conectadas en la doctrina estoica, de modo que su interés por los componentes del discurso remite a su pertinencia para descubrir cómo se combinan los contenidos del pensamiento racional[129].

(d) La búsqueda de correspondencia entre las partes de la oración y los elementos constituyentes de los *lekta* explica la diferencia entre la clasificación aristotélica y la estoica. En la tradición aristotélica el nombre y el verbo figuran entre las partes del *logos* —y de ellas se ocupa en su obra lógica, en *De int*.—, mientras que la conjunción y el artículo, al igual que la letra o la sílaba, sólo aparecen en el análisis de los componentes de la dicción expresiva [*lexis*] dentro de su *Poética* (cfr. *supra* § 3.2.4). Por el contrario, los estoicos incluyen las dos clases de nombres y los verbos, al igual que la conjunción y el artículo, como partes de la *lexis* y a todos ellos les dan una caracterización que atiende a cuál es su papel funcional en relación con los *lekta* significados por la combinación de esos elementos de *lexis* en un *logos*. Para los estoicos la conjunción y el artículo son partes del discurso, porque, aun cuando no remitan a ninguna categoría ontológica, son portadores de significado, ya que son constituyentes funcionales ineludibles en la conformación de los *lekta*[130]. Frede lleva aun más lejos su

[128] Esta vinculación del análisis lingüístico con la labor propia del filósofo de dilucidar la razón se manifiesta en la unitaria polisemia de *logos* y puede verse reflejada en fragmentos como éstos: "Especulaciones del filósofo … las que Zenón dice: conocer los elementos del raciocinio [*logos*], qué cualidad tiene cada uno de ellos, cómo se armonizan entre sí y cuáles son las consecuencias de los mismos" (Arriano, *Disertaciones de Epicteto* IV 8,12; *EstoicA* fr. 57; *SVF* I 51). "Pues, en primer lugar, la filosofía es ya práctica de la rectitud del discurso racional. De hecho, si nos introducimos en las partes del discurso racional y su construcción, haremos uso experto de él" (*Crisipo* fr. 318; *SVF* II 131).

[129] Cfr. "Right from the start the Stoics had a strong interest in the parts of speech, because of their relevance to the correctness of reason. This interpretation again suggests that the Stoics, at least from Chrysippus on, relied on a very strong correspondence between the elements of *lekta* and the parts of speech" (Frede 1978: 62).

[130] Cfr. "So for the Stoics both conjunctions and articles will be parts of speech, since they have their counterpart in what would make the statement come out true and do not owe their existence merely to our way of speaking about the world" (*ibid*.: 64-65).

defensa de la correspondencia entre los componentes de la expresión y los elementos de los *lekta* como uno de los principios básicos de la teoría gramatical estoica, formulando la sugerencia, que intenta corroborar, de que "it is tempting to think that the Stoics not only assumed that something on the level of the *lekta* corresponded to the parts of speech but that the different parts of speech corresponded to the different elements of *lekta* kind by kind" (*ibid*.: 65).

El desarrollo de estos —y algunos otros— argumentos conduce a Frede a la conclusión de que los maestros del estoicismo antiguo habrían cultivado el análisis gramatical como parte de su filosofía y que esa gramática estoica consistiría en el estudio de las partes del *logos* y en la sintaxis de los *lekta*, desde la premisa, consustancial a la coherencia de toda su doctrina, de la correspondencia entre los componentes de la expresión oracional y los elementos de significado que se combinan en el pensamiento racional[131].

En el extenso capítulo que Ildefonse (1997) dedica al estoicismo antiguo se abordan diferentes aspectos de su doctrina lógica. La minuciosa lectura de Ildefonse se construye a la búsqueda de argumentos que fundamenten su tesis de que la reflexión lingüística de los estoicos se encuadra dentro del "projet apophantique"[132] y que es en relación con ese proyecto apofántico —que bloquea el desarrollo autónomo de la gramática— encaminado a

> l'élaboration d'un énoncé correct, qui restitue dans la diversité de ses modalités de détermination tant la singularité de chaque situation singulière, accessible par

[131] "There is good reason to believe that the Stoics had a notion of grammar and that they came to pursue the study of the parts of speech and syntax as parts of this discipline. Hence there seems to be a fairly straightforward and strong sense in which we may speak of Stoic grammar. It is a discipline pursued by the Stoics as part of their philosophy; partly for historical, but also for systematic reasons, it is so much embedded in their dialectic that we had considerable difficulties finding it and isolating it from its context" (*ibid*.: 74).

[132] "C'est le projet apophantique, […] que l'on va retrouver ici, indissociable d'une manière normative d'aborder l'énoncé et du blocage qu'elle instaure sur la possibilité d'une discipline grammaticale séparée. […] Puisque la tâche apophantique, inséparable d'une méfiance à l'égard de la *lexis*, ou du jeu naturel de la langue, et du risque sofistique qu'elle permet, consiste à informer l'état naturel et intenable de la langue par la cellule normative et critérielle d'un énoncé correct" (Ildefonse 1997: 139-140).

> représentation, que la manière dont elle s'inscrit dans le tissu causal, conjonctif et rationnel de la Providence (*ibid*.: 462),

donde debe ubicarse su análisis exhaustivo de las posibilidades de la lengua; lo que les lleva "à la première élaboration grammaticale, descriptive et complète, sans que celle-ci fût son objet spécifique" (*ibid*.: 462-463).

En la sección de ese capítulo en que se ocupa expresamente de la cuestión de si hay una gramática estoica (§ II.IV) Ildefonse rinde homenaje a las vías abiertas por Frede (1978), comentando algunas de ellas. En este momento la postura de Ildefonse no se aparta de la lección de Frede —más allá de hacer especial hincapié en la necesidad de entender la "gramática estoica" como inseparable de su actividad filosófica y, por tanto, distinta de la gramática que más tarde se desarrollará como disciplina autónoma dentro del contexto histórico de la actividad filológica (cfr. *ibid*.: 140-144). Más adelante, sin embargo, sí que va a surgir cierta discrepancia con una de las líneas argumentales de Frede; una discrepancia que a nosotros nos resulta de sumo interés.

Al abordar el tema del tipo de relación entre las partes de la oración y los elementos constituyentes de los *lekta*, Ildefonse asume que, en su búsqueda de una prosa canónica que pueda dar cuenta de la racionalidad de lo real, los estoicos integran en su lógica la preocupación por la *lexis*; algo que Aristóteles había llevado a la retórica y a la poética. Esto es así, porque los estoicos participan de la creencia de que el análisis lógico del lenguaje requiere de un "anclaje sensible" (cfr. *ibid*.: 244-246). El hecho de que "les analyses stoïciennes, fondées dans la syntaxe des *lekta*, demeurent, à son sens, constamment orientées vers le registre de la *lexis*" (*ibid*.: 243) será, según Ildefonse, un factor importante para la emergencia de una disciplina gramatical autónoma. Esta relación estrecha, normativa, entre expresión y contenido que postulaban los estoicos acabará conduciendo a un nuevo enfoque, que tenderá a diluir la distinción expresión/contenido y a centrar su interés en la expresión (cfr. *ibid*.: 251).

Ildefonse plantea así su modo de entender la relación entre los dos ámbitos en que los estoicos organizaban el estudio del lenguaje: *lexis* y *lekton*. Es entonces cuando recoge la propuesta de Frede de que entre las partes de la oración señaladas en el análisis de la *lexis* y los elementos constitutivos de los *lekta* habría una relación de significación: la correspondencia de una función significativa para cada una de las clases de palabras diferenciadas. Pero Ildefonse no asume esta postura[133]. Su rechazo se construye desde la defensa de que en el estoicismo antiguo se ha comprendido ya que la ambigüedad de las palabras proviene de su aislamiento y que sólo se desvanece en el uso predicativo que se adecua a la sintaxis de los *lekta*. La capacidad significativa que interesa a los estoicos es únicamente aquella que se da en los enunciados. Más allá de su imprecisa capacidad designativa, la función semántica de las palabras sólo es comprensible dentro de los principios gramaticales que rigen la construcción enunciativa. En el terreno del *logos* como signo —recuérdese que para los estoicos sólo el *logos* posee significado— es donde adquiere sentido la total correspondencia entre expresión y contenido:

> Les Stoïciennes à ce titre proposent une théorie réelle de la signification, qui marque l'hétérogénéité entre le signifiant et le signifié et prend alors en compte la réelle dimension de *l'énoncé qui comprend le signifiant et le signifié comme les deux faces d'une même surface* (*ibid*.: 246; curs.mía).

4.2.3.2. LAS BASES PARA UN CAMBIO DE PROGRAMA EN LA INVESTIGACIÓN LINGÜÍSTICA: EL SIGNO GRAMATICAL EN LOS ESTOICOS

Con este apartado queremos concluir nuestro estudio sobre el pensamiento lingüístico de los estoicos, de forma que no sólo se recojan los aspectos que nos parecen más interesantes de su reflexión sino que adquiera sentido su relevancia, y originalidad, en relación con el recorrido historiográfico que hemos realizado a lo largo de todo este trabajo. Aun cuando la aproximación de los estoicos se

[133] Cfr. "Je ne soutiendrai pas la thèse d'une correspondance stricte entre les éléments de l'énoncé […] et les éléments constitutifs des *lekta*. […] De fait, que tout mot soit signifiant n'implique pas pour les Stoïciennes une correspondance terme à terme entre les parties de l'énoncé et les constituants des *lekta*" (*ibid*.: 243, 246).

desarrolla dentro de su quehacer filosófico y responde al propósito de integrarlo dentro de su comprensión racional del universo, centrando su atención en los principios del enunciado correcto —aquél que expresa las relaciones causales de cada situación particular—, lo cierto es que tal caracterización natural del lenguaje lleva aparejada la posibilidad de un cambio importante en el modo de concebir la indagación lingüística. Un cambio que podemos poner en relación con el paso de un "programa" canalizador de la investigación a otro diferente.

El profesor Swiggers ha señalado la existencia de cuatro programas básicos en la historia de la lingüística[134]. En una clasificación, que nos parece atinada, de los grandes sistemas conceptuales en los que se puede organizar la historia de las distintas aproximaciones al estudio del lenguaje, Swiggers (1991; 2004) distingue entre un "programa de *correspondencia*", un "programa *descriptivista*", un "programa *socio-cultural*" y un "programa de *proyección*". A la hora de señalar las principales características del primero de ellos, comenta que en el "programa de correspondencia" se busca (ésta es su "visión" propia) "établir une corrélation entre la langue, la pensée et la réalité. Ce modèle a une conception plutôt 'instrumentaliste' de la langue. […] Dans le programme de correspondance, la description de la langue n'est pas restreinte à l'ossature grammaticale" (Swiggers 1991: 2714). Como representantes típicos de este programa menciona a Platón, a Aristóteles y, también, a los modistas, a los gramáticos-filósofos del XVII y XVIII, a Guillaume y a Chomsky. El segundo de los programas, el "descriptivista", es presentado como aquél en que "les langues sont considérées comme des ensambles de dones formelles qu'on peut «ordonner» de façon systématique. L'idée fondamentale caractérisant ce programme est que les formes linguistiques constituent un champ de recherche autonome, fondée sur un principe d'autofonctionnement et de autosuffisance" (*ibid*.: 2714). Representantes

[134] En Swiggers (1991; 2004: 129-131)) se acude a la noción de "programa" en el sentido de "estructura conceptual canalizadora de una visión global y de intereses específicos" (Swiggers 2004: 129). La caracterización de los programas se hace atendiendo a tres grandes parámetros: "visión", "focalización" y "técnica".

emblemáticos de este programa, con “une longue tradition”, son los gramáticos alejandrinos, los gramáticos romanos y carolingios, etc. hasta llegar a los lingüistas estructuralistas del XX[135].

En nuestra opinión, el estudio del lenguaje por parte de los maestros del estoicismo antiguo no sólo sienta las bases para el paso de un “programa de correspondencia” a un “programa descriptivista”, sino que formula también una serie de distinciones nocionales que no fueron adecuadamente comprendidas, ni suficientemente desarrolladas, en las propuestas descriptivistas que les siguieron. Las aportaciones principales de su pensamientos lingüístico, que posibilitan un cambio de rumbo y abren nuevos horizontes, se articulan en torno a tres grandes vertientes renovadoras, estrechamente interrelacionadas: (1) Su replanteamiento del tema del carácter natural del lenguaje, que facilita un giro en el modo de concebir la adecuación de los signos lingüísticos y la correspondencia entre sus planos. (2) La ubicación del significado dentro del ámbito del enunciado, del *logos*, con el consiguiente abandono de la perspectiva, dominante hasta entonces, que centraba su interés en las palabras aisladas. (3) El cambio en el enfoque y método para analizar el lenguaje, que pasa de una perspectiva eminentemente onomasiológica a una orientación nítidamente semasiológica. Todos estos aspectos convergen, y nos conducen, a su principal innovación: la toma en consideración del signo gramatical. Antes de pasar a comentar estas tres líneas del pensamiento estoico, debemos especificar, sin embargo, qué entendemos por ‘signo gramatical’.

4.2.3.2.1. El signo gramatical. Nuestro modo de entender el signo gramatical, que vemos iniciado en la doctrina estoica, está claramente influido por

[135] Swiggers no incluye expresamente a los estoicos en ninguno de esos “programas”, lo que resulta sintomático de su consideración como un estadio intermedio: interpretación que aparece recogida en algunos otros trabajos suyos. Cfr., por ejemplo: “In providing a solid basis for grammatical categorization, covering all levels, from sounds to syntax and semantics, the Stoics served as the mediating instance between the established domain of philosophy and the emerging discipline of grammaticography” (Swiggers & Wouters 2004: 77).

la teoría semántica de Trujillo. Algunos de los presupuestos iniciales de esta teoría que más nos interesan son los siguientes:

> Se acepte o no la dicotomía *significante* / *significado* (o *expresión* / *contenido*), debemos reconocer que todo texto ha de poseer un solo significado (particular o general), aunque podrá tener uno o varios referentes (e, incluso, infinitos), *o no tener ninguno*. Todo lo que pertenece al texto es intratextual; todo lo que pertenece al referente (y, en ese sentido, a la interpretación) es extratextual. La forma de un texto es su significado, o, dicho de otra manera, el significado es la única forma del texto. […] La forma semántica del texto *no es igual* a la forma de su referente o referentes (Trujillo 1996: 26-27).

El pensamiento lingüístico que Trujillo ha desarrollado a lo largo de los años —destacando sus monografías de 1976, 1988 y, sobre todo, la de 1996— conduce a la necesidad de diferenciar entre código de la lengua, *i. e*. código idiomático, y código simbólico[136]. Trujillo parte, pues, de la exigencia de distinguir "el *uso semántico*, que emana de la naturaleza propia de las palabras o de los textos, del otro *uso simbólico*, que depende de convenciones sociales, ajenas a la esencia misma del idioma (aunque utilizando el idioma como «materia prima»)" (Trujillo 1996: 34-35). Para el profesor de La Laguna el significado idiomático, el de la lengua, es anterior, y de naturaleza diferente, a la función denotativa de su uso simbólico[137]; motivo por el cual, "paradójicamente, y en contra de la evidencia de su empleo mayoritario", sostiene que "lo que se ha llamado más arriba uso simbólico no representa la esencia verdadera de las

[136] Cfr. "En el uso verbal hay que distinguir entre lo idiomático y lo simbólico. Para empezar, «símbolo» es el nombre que representa a un *designatum* real o inventado; material o inmaterial. Pero, a diferencia de la palabra *sensu stricto*, el símbolo *no crea* su objeto, sino que *lo representa*. Cualquier palabra se puede usar como símbolo, *pero no lo es nunca por naturaleza*; mientras que los símbolos pueden y suelen ser cosas distintas de las palabras. Cada palabra es un significado «visible», es decir, que se muestra en forma de significante, aunque ese significante no es ni puede ser la palabra, sino la representación y la forma de ese objeto intuitivo e inmaterial que es la palabra. Y, sin embargo, el significante no es el símbolo del significado, por la sencilla razón de que no está en lugar de ningún objeto, real o imaginario, ni de ningún concepto. El significado, en efecto, no es una síntesis de ninguna realidad exterior a él, sino una forma previa de acuerdo con la cual podemos entender (clasificar, aceptar) un aspecto de lo real" (Trujillo 1996: 34 n.20).

[137] Cfr. "El significado no sólo es anterior a lo denotado, sea esto una cosa concreta o un concepto, *sino de naturaleza diferente*" (*ibid*.: 57).

lenguas, pese a que en él reside su «utilidad» social" (*ibid*.: 36). Con esto Trujillo no está cuestionando la importancia de la función comunicativa del lenguaje sino que su defensa de la prioridad del código idiomático se justifica —además de por su reivindicación del carácter real, no ideal, de las lenguas[138]— por la exigencia metodológica básica de no confundir estos dos niveles de codificación[139] y por el requerimiento teórico de asumir que no podremos comprender el uso instrumental de la lengua para la comunicación acerca del mundo convencionalmente definido, si no atendemos previamente a lo que la lengua es en sí misma como objeto real. Una de las consecuencias derivada de estas exigencias es la necesidad de no confundir el léxico y la gramática y de evitar las tergiversaciones que acarrea el introducir cuestiones léxicas en la gramática[140], porque

> el léxico de una lengua no forma parte de su gramática. El léxico crea y establece lo que Bühler llamaba el campo simbólico […] El léxico es, pues, la parte de la lengua destinada a la creación de lo real. La gramática, por el contrario, no tiene nada que ver con el establecimiento del mundo real, sino sólo con la lengua en sí misma: sus reglas se refieren tanto a las relaciones que se establecen entre las unidades lingüísticas o entre las categorías de unidades, como a las que se establecen dentro del universo de discurso (Trujillo 1996: 112 n. 14)

Aun cuando Trujillo es reacio a remitir sus oportunas distinciones a la excesivamente manoseada noción de signo lingüístico[141], creemos apropiado y

---

[138] Cfr. "*Mi propósito es sólo el de acabar con la creencia en la naturaleza «ideal» de la palabra*. […] Lo que sí quiero establecer es *el principio del carácter no ideal del lenguaje*; es decir, el hecho, sin duda verdadero, de que *a)* las palabras y los textos son objetos tan reales como las demás cosas del universo que nos rodea, y *b)* que ni los textos ni las palabras son, «en sí mismos», sustitutos de cosas diferentes de ellos mismos" (*ibid*.: 59).

[139] Cfr. "Y no quiero decir, con esto, que no importe el código simbólico, es decir, el que gobierna el «mundo definido», sino que una cosa es, por ejemplo, la gramática de una lengua, y otra muy distinta las relaciones entre sus estructuras gramaticales y esa otra codificación externa de la norma. Lo que no se puede hacer, porque es contrario a la razón, es establecer como reglas de la gramática lo que no son más que reglas de la organización cultural del mundo, ya que esto nos llevaría a no entender una cosa ni la otra" (*ibid*.: 109).

[140] Cfr. "La introducción, en la gramática, de cuestiones léxicas ha tergiversado gravamente la comprensión y explicación de los hechos lingüísticos" (*ibid*.: 111).

[141] No sólo por evitar uno de los temas tópicos y tradicionales y "las peregrinas teorías sobre su escurridiza naturaleza" (*ibid*.: 18 n.3), sino por un desacuerdo importante con el modo habitual de concebir el carácter biplanar del signo lingüístico desde Saussure. Para Trujillo "*las palabras no tienen significados*; *son significados*. […] La dicotomía *significante* / *significado* no

provechoso el proyectar al terreno de lo sígnico su delimitación entre "código idiomático" y "código simbólico", propugnando la no identificación entre *lo que es el signo lingüístico en sí mismo, signo gramatical, y su uso como expresión de un símbolo, signo léxico, con el que representamos la realidad para comunicarnos, para poner en común una estructuración cognitiva del mundo culturalmente conformada*[142].

El signo gramatical, tal y como lo concebimos, *no se fundamenta*, pues, *en la correspondencia isomórfica entre dos planos completamente heterogéneos en su naturaleza* (la expresión fónica y el contenido psicológico o referencial) *sino en la completa equivalencia (p ≅ q) entre las dos caras de una misma entidad*: el significante de un signo gramatical consiste en los mecanismos exigidos en una lengua —en una técnica idiomática— como manifestación expresiva de los procedimientos, y reglas, con los que en esa lengua se organiza la construcción de lo que se dice. El signo gramatical en su identidad dual, *i. e*. ese modo de articular lingüísticamente el pensamiento y su manifestación expresiva, se usa habitualmente como expresión simbólica de un signo léxico: como expresión representativa de un contenido con el que estructuramos nuestra experiencia; pero se trata de dos tipos de entidades semióticas claramente diferenciadas.

En relación con el signo gramatical es donde adquiere toda su capacidad ilustrativa la clásica imagen de las dos caras de una hoja. Estamos ante una entidad semiótica en la que prima la equivalencia, que no correspondencia, entre

---

representa una separación que «exista» en el lenguaje, sino una hipótesis explicativa, bastante ingenua por cierto, de los hechos lingüísticos, ya que, en el fondo, lo que en realidad contrapone es el signo (o, quizá mejor, el significante) al referente. Puedo «separar» la palabra *mesa* de esta mesa en que escribo (y eso, además, me lo corrobora el hecho de que, en alemán, sea *Tisch*, o *table*, en francés); lo que no puedo hacer es separar la palabra *mesa* de su significado, que es, necesariamente, *igual a ella*".

[142] Cfr. "Pero las palabras no son necesariamente vacuas, ni simples señales que se ponen en lugar de cosas diferentes de ellas mismas, como sugiere el diccionario académico, según el cual, *signo* es, en efecto, «objeto, fenómeno o acción material que, natural o convencionalmente, representa o sustituye a otro objeto, fenómeno o acción». Se confunde así *lo que el signo es en sí mismo* con las cosas que podemos hacer con él; es decir, el código con el uso; la esencia con la apariencia; el sistema con la norma. Es en el código simbólico donde cada signo o palabra «representa o sustituye a *otro objeto*», y no en el *código primario* o código de la lengua, en el que los signos son, ellos mismos, objetos autónomos" (Trujillo 1996: 121-122).

los dos planos, de modo que *el significado de un signo gramatical no es sino aquello que lingüísticamente se expresa*. *En su descodificación no ha lugar a ningún modo de inferencia interpretativa sino a conocimiento del código, competencia gramatical*.

El signo léxico, en cuanto que originado en el proceso comunicativo, no es, por el contrario, una entidad biplana sino que su funcionamiento implica la concurrencia de tres instancias imprescindibles: *el elemento que representa algo (i.e. el signo gramatical), lo representado (los objetos o experiencias de la realidad culturalmente compartida sobre los que se habla) y los sujetos activos del proceso comunicativo*[143]. Tanto la instancia emisora —con su intencionalidad— como la receptora —con su manejo de principios de interpretación más o menos reglados— son ineludibles en el análisis del funcionamiento de los signo léxicos, dado que éstos no pertenecen al código idiomático sino al proceso comunicativo y

> communication is doing something with the intention of bringing others to make interpretative inferences, inferences which allow their recognition of how one intends to influence them. The ability to communicate is an exploitative use of the ability to interpret. In the course of the exploitative use of the interpretative abilities of others, signs emerge (Keller 1998: 238).

---

[143] Recurrimos a una terminología similar a la que Gutiérrez Ordóñez (1989: 15-16) utiliza en su caracterización genérica del signo: "En todo hecho «significativo» o «semiótico» han de existir tres elementos necesarios, que denominaremos momentáneamente de forma genérica: 1) *el representante* (A), 2) *lo representado* (B) y un *alguien o sujeto de la semiosis* (C) que pone en contacto ambos planos. Los tres elementos son esenciales para que el hecho significativo alcance la consumación". El profesor Gutiérrez Ordóñez, sin embargo, no toma en consideración este tercer elemento necesario cuando da cuenta de las distintas propuestas teóricas sobre el signo lingüístico (cfr. *ibid*.: § 2), ni recurre a ese factor en el momento en que señala las diferencias entre los *signos léxicos, signos morfológicos* (*gramaticales*) y los *signos sintemáticos* (*ibid*.: 87-89). En nuestra opinión, el rasgo que verdaderamente opone a los signos léxicos y a los signos gramaticales radica en que *en los signos léxicos, y sólo en ellos, los sujetos que intervienen en el proceso semiótico son parte consustancial del propio proceso de codificación semiótica*. *No hay signos léxicos fuera del uso*. Las palabras en cuanto que aisladas, al margen del discurso, son sólo eso: palabras, unidades de la lengua; no son signos léxicos. Los rasgos que habitualmente se apuntan como distintivos entre los signos léxicos y los signos gramaticales —la pertenencia de los segundos a conjuntos limitados y cerrados y su carácter obligatorio, frente al carácter abierto y no previsible de los signos léxicos (*ibid*.: 87-89)— no son, en realidad, sino manifestaciones consecuentes con su distinta naturaleza semiótica.

‘Lexical signs emerge’, diríamos nosotros para ser precisos. *La interpretación del vínculo entre la expresión del signo léxico, el representante —el signo gramatical—, y su contenido, lo representado, no obedece, por tanto, a un proceso de descodificación sino de inferencia interpretativa* ($p \supset q$).

Una breve alusión a la posible utilidad de este modo de entender la distinción entre signo gramatical y signo léxico en la explicación de un aspecto bien conocido de la lengua española puede ayudar a clarificar el sentido de esta delimitación. En relación con el género de los nombres es habitual el reconocimiento de la aparente dificultad que emana de comprobar que en una lengua como la castellana ni su “significado” es siempre el mismo ni los procedimientos expresivos parecen ser idénticos. A veces parece significar la oposición entre ‘macho’ y ‘hembra’ mediante el contraste regular entre morfos (*niño-niña*; *gato-gata*), mientras que en otras ocasiones esa misma distinción semántica se manifiesta en diferentes raíces léxicas (*hombre-mujer*; *toro-vaca*). Esos mismos mecanismos expresivos, por otro lado, se utilizan en ocasiones para significar diferencias de tamaño y extensión (*cesto-cesta*, *huerto-huerta*), el contraste entre el árbol y el fruto (*naranjo-naranja*), entre lo individual y lo colectivo (*leño-leña*), entre lo concreto y lo abstracto (*pesa-peso*), o contrastes apenas interpretables en virtud de criterios habituales de nuestra categorización del mundo (*puerto-puerta*). Esta aparente heterogeneidad del género ha llevado a establecer discriminaciones tales como aquellas que diferencian entre “género léxico”, “género morfológico” y “género sintáctico”[144].

Si atendemos a la contraposición entre ‘signo gramatical’ y ‘signo léxico’, lo que debemos constatar es que lo que tradicionalmente se entiende como género nominal es un signo gramatical cuyo significante consiste en las marcas de concordancia establecidas dentro del sintagma nominal —en el caso de lenguas como la castellana— y cuyo significado son esas mismas relaciones de

[144] Trabajos ya clásicos en su diferente modo de afrontar la “heterogeneidad” del género en español son Martínez (1977; 1994: §§ 3.3, 3.4), González Calvo (1979) y Fernández Pérez (1993: 53-57).

concordancia, *i.e.* las conexiones sintácticas exigidas en la construcción del sintagma. Este signo gramatical, el género, es utilizado con cierta frecuencia, pero no mayoritariamente, como expresión de un signo léxico cuyo significado es 'sexo', 'tamaño', etc.

Se trata de dos procesos de codificación semiótica diferentes, lo que quizá ayude a comprender una tendencia en el empleo del género como expresión de contenidos de simbolización léxica que tiene una gran expansión en la actualidad y que causa notables disonancias entre las disposiciones de la "gramática normativa" y los usos preferidos por amplios sectores de hablantes. Nos referimos a la controversia acerca del carácter atribuido al 'masculino' como elemento no marcado de la "oposición gramatical" de género y, por consiguiente, como la forma presente en los casos de neutralización. Hablar de "diputados y diputadas", de "niños y niñas",….es catalogado como un uso improcedente, ya que desaprovecha la economía del sistema gramatical, que permite que mediante una misma forma de expresión podamos dar cuenta tanto de una de las opciones contrapuestas como de lo común a la oposición.

Sin pretender entrar ahora en detalle en esta cuestión —y con el único propósito de ilustrar la capacidad descriptiva de esta distinción—, habría que decir que el género como signo gramatical no se neutraliza, hasta donde nosotros entendemos: la concordancia dentro de los sintagmas nominales es siempre en masculino o en femenino, manifestando las pertinentes relaciones de dependencia sintáctica. Hay casos en los que la expresión morfológica en los sustantivos es idéntica cuando concuerdan en masculino y en femenino —lo que la gramática tradicional llama "nombres comunes": *el*, *la* (*guía*, *artista*, *pianista*, *soprano*, etc.)—, pero esto no obsta para que en el hablar formen parte siempre de un sintagma masculino o femenino, porque *el género, como signo gramatical, es una propiedad del sintagma, no de los lexemas*, cuyo significante es la concordancia. No sabemos de ningún sintagma nominal en que el género se neutralice, en que la oposición entre masculino y femenino se suspenda y en que la concordancia en masculino o femenino sea, por tanto, no pertinente. Cuando se habla de la

neutralización de la categoría de género y del masculino como término no-marcado, en realidad se está aludiendo a uno, y sólo a uno, de los usos simbólicos del género: la utilización del género gramatical como expresión de la significación léxica de sexo; porque no somos tampoco conscientes de que en alguna ocasión se acuda a una forma como *leño* para referir lo común al contraste entre lo individual y lo colectivo, ni que se hable del *naranjo* para designar la "naranjidad".

El empleo del género masculino como expresión de una categoría englobadora de los sexos responde, por consiguiente, a una representación léxica de la realidad, a una convención socio-cultural que se percibe como eficaz y que, por tanto, se ve modificada conforme los usuarios no la interpretan como apropiada para su comprensión del mundo. No se trata de un fenómeno de neutralización, en el sentido con que tal concepto se planteó en el ámbito de la fonología, porque en el léxico no hay oposiciones funcionales sistemáticas que expliquen sus distintas variantes de realización y porque la neutralización fonológica remite a la suspensión de una oposición del sistema en unas situaciones perfectamente determinadas por la lengua, no queda a expensas de la voluntad del hablante[145].

---

[145] Cfr. "En fonología, una oposición puede suspenderse, según reglas estrictas. En semántica, gramatical o léxica, decir que una oposición se ha suspendido sólo significa que dos o más signos se usan, de forma normal o esporádica, para designar lo mismo. […] Pero, ¿qué es «neutralización», sino la suspensión de oposiciones concretas en situaciones perfectamente determinadas, dentro de un sistema lingüístico dado? Es absolutamente disparatado e impensable que dos o más unidades lingüísticas puedan confundirse entre sí al margen de las reglas del idioma, o, lo que es lo mismo, que cada hablante pueda alterar a su arbitrio los valores de las unidades, identificando unas con otras. En español, /m, n, ñ/ se igualan funcionalmente en posición implosiva, *al margen de la voluntad de los hablantes*, pero éstos no pueden en ningún caso identificarlos o igualarlos en cualquier otra posición, *sin que esto acarree cambios en la función comunicativa*" (Trujillo 1988: 16, 67-68). La posición de Trujillo, sin embargo, no es en absoluto representativa de la postura mayoritaria entre los semantistas con formación estructuralista. En el extenso apartado § 3.2.2. de Casas Gómez (1999a: 80-128) puede verse un minucioso recorrido —y su valoración— por los distintos modos en que se ha abordado la proyección al ámbito semántico del concepto de neutralización, y los problemas y confusiones surgidas tanto entre neutralización y sincretismo como las divergencias relativas al tratamiento de la neutralización como fenómeno significativo o designativo (en la n. 37, p. 82, el profesor Casas ofrece un exhaustivo repertorio bibliográfico al respecto). El propio Casas aboga por una caracterización restringida y precisa de la neutralización que permita acudir a ella únicamente para dar cuenta de la suspensión de relaciones sistemáticas entre significados: relaciones de sinonimia, de

El caso del masculino como expresión léxica del sexo está mucho más próximo a lo que en el estudio descriptivo del léxico suele entenderse como relaciones de hiperonimia-hiponimia, y, en particular, a aquellos casos en que el lexema hiperónimo tiene la misma expresión fónica que uno de los hipónimos diferenciados. El uso del signo gramatical de género masculino como expresión de un hiperónimo léxico discurre en paralelo al empleo del lexema *hombre* como hiperónimo de *hombre* y *mujer*. Aun cuando estos hiperónimos han sido catalogados en muchas ocasiones como archilexemas y su funcionamiento se ha explicado en virtud de los procesos de neutralización[146], nosotros creemos confusa tal caracterización, porque conduce a la identificación con lo que sucede en el sistema fonológico y, como ya hemos señalado, el recurso a los hiperónimos en el discurso no responde a reglas del sistema sino a convenciones socio-culturales y

---

hiperonimia-hiponimia y de antonimia —"las únicas relaciones paradigmáticas que están en oposición neutralizable son la sinonimia, la hiperonimia-hiponimia y la antonimia" (*ibid*.: 202). Para el profesor de Cádiz la neutralización se da entre significados y no entre designaciones y, aunque se manifiesta en el discurso, obedece a una propiedad del sistema: "La neutralización es un principio funcional que permite el sistema de la lengua pero que se actualiza en el discurso. De este modo, precisamos que, para que se dé una neutralización, hemos de partir obligatoriamente de una oposición sistemática, ya que la lengua tiene, virtualmente, la propiedad de hacer posible o no que una determinada oposición se suspenda" (*ibid*.: 88). Para nosotros, sin embargo, lo que se cataloga muchas veces como neutralización remite estrictamente a procedimientos de designación léxica, por lo que, compartiendo su modo de definir la neutralización, no nos parece oportuno acudir a un término que sí que tiene capacidad explicativa respecto del sistema fonológico. Nuestra consideración de lo inadecuado de hablar de neutralización en el léxico responde a la premisa de que en este ámbito de codificación simbólica de la realidad no estamos ante signos con un valor funcional de carácter opositivo y previo al uso, sino que los signos léxicos tienen un funcionamiento dinámico y abierto a la interpretación, acorde con el hecho de que surgen, y se explican, únicamente en el seno del discurso, donde representan un modo de categorizar conceptualmente el mundo y nuestras experiencias.

[146] Cfr. "Diremos, entonces, que las oposiciones paradigmáticamente hiperonímicas o hiponímicas pueden quedar neutralizadas en determinados contextos sintagmáticos y/o situacionales, llegando, pues, a funcionar, desde este punto de vista, como oposiciones «sinonímicas»" (Casas Gómez 1999a: 106). Cfr., también, Gutiérrez Ordóñez (1989: 127-129, 133-136). Tanto Gutiérrez Ordóñez (1989: 135) como Casas Gómez (1999a: 111) recogen en relación con el caso concreto de *hombre*/*mujer*, y similares, la opción explicativa de considerar que estamos ante dos signos distintos (*hombre*$_1$, *hombre*$_2$). El significado de *hombre*$_1$ vendría determinado por su oposición a *Dios* y *animal*, mientras que el de *hombre*$_2$ estaría definido por su oposición a *mujer*. Sin cuestionar la validez de tal presentación para la descripción de usos, tampoco nos parece cuestionable que la designación de *hombre*$_1$, que establece una categoría conceptual diferenciada de la de los dioses y los animales, incluye a hombres y mujeres. Estamos, por tanto, ante un fenómeno de hiperonimia, equiparable al que se da cuando empleamos el género masculino como expresión de un hiperónimo léxico.

pragmáticas, más o menos extendidas, acerca de su adecuación y eficacia en la designación simbólica de la realidad. La restricción en el uso del género masculino como expresión del hiperónimo y la proliferación de la solución, mucho menos económica, que explicita los dos hipónimos no pueden ser evaluadas en relación con el sistema de la lengua española, ya que éste no presenta variación al respecto y los sintagmas nominales son siempre masculinos o femeninos. Estamos ante una cuestión relativa al empleo de un signo gramatical como expresión de un signo léxico, que obedece, por tanto, a pautas relacionadas con normas de uso social, que deben ser analizadas atendiendo a los factores de motivación sociológica y contextual que hacen más frecuente la aparición de uno u otro modo de representación léxica (ya sea con el hiperónimo, ya sea mediante los cohipónimos)

4.2.3.2.2. El signo gramatical en los estoicos. Una vez presentado, brevemente, el modo de concebir los signos gramaticales que estamos manejando, vamos a retomar las tres vertientes que establecíamos como básicas en la renovación del estudio lingüístico llevada a cabo por los estoicos y que nos conducen a la conclusión de que dentro de la filosofía estoica se produce la primera toma de conciencia acerca del signo gramatical.

(1) La primera dimensión renovadora en el pensamiento estoico entronca con su reformulación del tópico sobre el posible carácter natural del lenguaje, con el consiguiente replanteamiento de la adecuación entre la expresión y el contenido de los signos. A lo largo de los apartados precedentes hemos señalado ya cómo la doctrina estoica defiende el carácter natural del lenguaje en cuanto que partícipe de los principios (*logoi*) que rigen el funcionamiento de la naturaleza. Su perspectiva no es, sin embargo, coincidente con la sostenida por los impulsores de esta postura en los siglos anteriores.

El debate *physei* / *nomoi* se había planteado hasta entonces en torno a la capacidad de las palabras para significar las cosas tal y como son. En los filósofos presocráticos (cfr. *supra* § 1), como Heráclito y Parménides, la discusión giraba

sobre los principios explicativos de la naturaleza, de los que las palabras no serían sino manifestaciones reveladoras. No había por aquel entonces una clara conciencia de la función simbólica del lenguaje, de modo que, propiamente, no se sometía a análisis la capacidad significativa de las palabras sino que se partía de la identificación, y confusión, entre el plano del lenguaje, el del pensamiento y el de la realidad. La consideración natural del lenguaje por parte de muchos de los presocráticos puede producir, a primera vista, cierta sensación de semejanza con la postura estoica y llevar a una lectura equivocada: en ambos periodos se sostendría el carácter natural del lenguaje y se abogaría por la total equivalencia ($p \cong q$) entre el nombre y lo nombrado. Estamos, sin embargo, ante dos propuestas radicalmente distintas. Con los presocráticos no cabe hablar de una función semántica de equivalencia, porque no han discriminado los elementos entre los que se establece un vínculo semiótico y, por consiguiente, no se han parado a analizar los principios en virtud de los cuales el significante lingüístico equivale a lo significado. Para que podamos hablar de un modelo basado en una función semántica de equivalencia es preciso que éste sea el resultado de dilucidar la técnica de funcionamiento del lenguaje que permite inferir algo, de un modo preciso y fijo, a partir de los signos lingüísticos. *En la filosofía presocrática no está consolidada aún la interpretación de los signos en virtud de una inferencia causal, sino que prima una inferencia analógica, que emparienta los mecanismos de interpretación lingüística con los de la adivinatoria*. Las palabras, consideradas de forma aislada, son reveladoras, antes que significativas, de la Razón de lo que es.

El primer intento de superar este planteamiento y de abordar la posibilidad de dar fundamento a la tesis naturalista en la capacidad significativa del lenguaje lo encontramos en el *Crátilo*. Platón busca la técnica onomástica en la que se pueda justificar la consideración natural del lenguaje como un instrumento semiótico que permita acceder al conocimiento de las cosas significadas mediante una inferencia causal. Toda la extensa sección de ese diálogo consagrada al escrutinio de los análisis etimológicos y de la capacidad imitativa de los sonidos

responde —junto a lo que en ella hay de sátira de los planteamientos habituales en la época— a esa búsqueda de una técnica en el nombrar que posibilite la adopción de un modelo de signo lingüístico basado en la correspondencia y equivalencia entre lo que las palabras dicen y lo que las cosas son. En el *Crátilo* el tema de la *orthotes onomaton* ya aparece expresamente vinculado al carácter natural de las palabras como expresión correcta, adecuada, de la naturaleza eidética de lo que es. Para Platón el lenguaje es objeto de interés únicamente desde una perspectiva "instrumentalista", al servicio de un propósito que atiende a la posible "correspondencia" entre la lengua, el pensamiento y la realidad. Por este motivo, la aproximación platónica al debate *physei* / *nomoi* se circunscribe al tratamiento de las palabras aisladas en cuanto que representación semiótica de las cosas. El debate se restringe exclusivamente al ámbito de los signos léxicos.

En el caso de que se sostuviera —como ha sido la lectura más frecuente en la tradición exegética— que Platón aboga por el carácter natural, *i.e*. adecuado, de los nombres, esto posibilitaría atribuir al fundador de la Academia una consideración natural de los signos léxicos fundada en un modelo de equivalencia entre expresión y contenido. Nuestro estudio del *Crátilo* (cfr. *supra* § 2) nos ha llevado, sin embargo, a una interpretación —en consonancia con la mayoría de las lecturas recientes— que rechaza tal atribución. Platón no concluye el carácter adecuado y natural de los signos léxicos sino que, lejos de aceptar la equivalencia entre lo que se dice y lo que es, advierte de los peligros de confiar en las palabras como herramientas cuyo significado se corresponda con el conocimiento verdadero de la realidad. Su tesis final es la negación de todo fundamento natural en el léxico, por lo que hemos hablado de *convencionalismo negativo* como lección última del diálogo (cfr. *supra* § 3.4).

Una propuesta que sí que respalda un modelo basado en la correspondencia entre expresión y contenido es la de Aristóteles. A lo largo del capítulo 3 de este trabajo hemos intentado precisar las motivaciones y los límites en relación con los cuales debería ser interpretada la postura de Aristóteles que ha conducido, de manos del aristotelismo, a la extrapolación a todo el léxico de una consideración

—que el Estagirita circunscribía al lenguaje científico— según la cual el significado de una palabra equivale a la definición de la esencia de lo que se denota. El optimismo epistemológico y su defensa de que la función comunicativa del lenguaje forma parte de la naturaleza social del hombre (cfr. *supra* §§ 3.2.1, 3.3, 3.4) nos ha llevado a sostener que—coincidiendo con Platón en el diagnóstico final acerca del carácter convencional de las palabras— la teoría semántica de Aristóteles difiere profundamente de la platónica. Mientras que Platón no encuentra ninguna técnica semiótica en la que asentar la capacidad significativa de las palabras, por lo que su asunción de la convencionalidad únicamente conlleva la negación de cualquier motivación natural, Aristóteles sienta las bases para una caracterización positiva de la convencionalidad del lenguaje. Las palabras son símbolos establecidos por los hombres, pero en su uso podemos encontrar principios de motivación racional que propicien el cumplimiento de la función comunicativa del lenguaje.

Puestos a buscar concordancias entre el planteamiento estoico respecto de los signos lingüísticos y las formulaciones anteriores, podría señalarse de principio una cierta continuidad con la propuesta de Aristóteles en su defensa de que el lenguaje nos permite acceder a un conocimiento verdadero del mundo, en virtud de la correspondencia adecuada entre lo que decimos y lo que sucede. Pero la aceptación de que tanto Aristóteles como los filósofos de la Estoa propugnan un modelo de signo fundado en la equivalencia entre expresión y contenido —con sus respectivas limitaciones de alcance— no debe llevarnos a engaño. Estamos ante dos concepciones del lenguaje que difieren nítidamente, al menos, en dos aspectos importantes y que tienen como punto de convergencia un rasgo que no se ha reconocido habitualmente.

El factor de discrepancia más obvio es el que incide en que frente a la consideración aristotélica de las palabras como signos ‘por convención’ los estoicos promoverían el carácter natural del lenguaje. No parece lícito, por tanto, remarcar la coincidencia en estipular la adecuación y correspondencia entre significante y significado, relegando a un segundo plano la discordancia entre un

modelo que postula la equivalencia (p ≅ q) en los signos lingüísticos, concibiéndolos como símbolos convencionales, y otro que plantea tal relación de equivalencia en los signos del lenguaje a partir de la consideración de éste como partícipe de los principios de la naturaleza. Esta aparente divergencia profunda no lo es tanto, sin embargo, si la analizamos a la luz de lo que hemos ido viendo. No estamos ante dos propuestas de correspondencia isomórfica, contrarias respecto de la dicotomía *physei* / *nomoi*, que se planteen acerca de los mismos elementos del lenguaje. El modelo aristotélico de signo convencional en el que hay correspondencia biunívoca entre los planos atiende exclusivamente a una parcela restringida del léxico: el uso terminológico en el lenguaje científico, donde ha de evitarse la homonimia; mientras que la concepción natural de los estoicos no alude, en absoluto, al componente léxico de las lenguas y a su hipotética capacidad para designar adecuadamente las cosas, sino a los procedimientos de construcción gramatical. Si nos ceñimos a la capacidad significativa de las palabras, aisladas de su uso enunciativo, habría que decir que no hay en realidad discrepancia entre Aristóteles y los estoicos sino acuerdo: las palabras fuera del discurso son expresiones convencionales cuya capacidad designativa está lastrada por la ambigüedad y la homonimia; en ellas la falta de motivación, la anomalía, prima sobre la regularidad, la analogía.

Esto nos lleva al segundo aspecto, aquél en que radica la verdadera divergencia entre el modelo aristotélico y el estoico. Más allá de que una postura pueda catalogarse como convencionalista y la otra como naturalista, lo cierto es que una se ocupa de las palabras como elementos de representación léxica, mientras que la otra procura la argumentación del carácter natural del lenguaje fijando su atención en el enunciado (*logos*) y no en las palabras con capacidad simbólico-representacional, *i.e*., los *onomata*. La tesis convencional de Aristóteles remite a la cuestión tradicional de la *orthotes onomaton* y, en su proyección sobre el tipo de discurso que más le interesa —el lenguaje apofántico—, conlleva la interpretación de la predicación verbal como una relación atributiva entre *onomata*. El planteamiento estoico es diferente. Si en lo relativo a las palabras

aisladas, y a su capacidad léxica para representar la realidad, nuestra lectura concluye que su postura no está muy alejada de la aristotélica, lo novedoso de su acercamiento a la polémica *physei* / *nomoi* proviene de su alegato a favor de la correspondencia entre lo enunciado lingüísticamente y lo que sucede ontológicamente, por mor de la adecuación entre cómo se construyen los enunciados y los principios naturales que gobiernan el mundo. Su tesis natural no atiende a la *orthotes onomaton* sino a la *orthotes logōn*.

Esta opción naturalista no puede identificarse, sin embargo, con las propuestas presocráticas. El carácter natural que los estoicos atribuyen al lenguaje no remite a una mera interconexión, y confusión, entre todo lo que existe, dentro de una visión holista de la naturaleza embebida de una perspectiva mítico-religiosa. Su alegato a favor de la conformidad del lenguaje con la naturaleza es el resultado de un análisis tanto de los principios que conforman lo ontológico —en su Física— como de nuestros procesos cognitivos y su expresión lingüística —en la Dialéctica.

Llegamos así al verdadero punto de encuentro, al que aludíamos antes, entre la teoría semántica aristotélica y la estoica. Del mismo modo que el pensamiento lingüístico de Aristóteles lo hemos interpretado como un intento de establecer los fundamentos positivos en el carácter convencional de los símbolos lingüísticos —elucidando los principios racionales que pueden guiar su uso para favorecer la comunicación—, la reflexión estoica sobre el lenguaje se dirige a analizar los cimientos positivos en que se asienta —y permiten justificar— la adecuación natural del discurso. La defensa estoica del carácter natural del lenguaje no supone considerarlo como manifestación reveladora de la naturaleza, al modo de los presocráticos. Ellos no continúan aquella perspectiva antigua en la que las palabras y las cosas se situaban en un mismo plano de existencia, dentro de una visión mágica e intervencionista de la naturaleza, propia de una cultura que daba sus primeros pasos hacia la comprensión de los mecanismos causales que rigen el cosmos. El componente ‘naturalista’ de la doctrina estoica sobre el lenguaje no implica un enfoque prelógico, sino, al contrario, la búsqueda de una

argumentación racional a tal afirmación, porque —en contra de una lectura muy habitual— el alegato a favor de la existencia en el lenguaje de un componente nuclear de carácter natural no es propio, en exclusiva, de una aproximación mítico-religiosa que elude el análisis lingüístico, sino que está presente en gran parte de los modelos teóricos con los que, a lo largo de los siglos, se han querido explicitar científicamente los mecanismos de la actividad verbal: una tradición de análisis positivo del discurso lingüístico que tiene en el estoicismo antiguo su primera elaboración doctrinal[147].

Nos parece, pues, oportuno enfatizar que en el estoicismo antiguo se produce una profunda reformulación de la ya vieja dicotomía *physei* / *nomoi*, que recoge y engarza en una trama novedosa algunos de los hilos con que ésta se había planteado, favoreciendo, así, un nuevo enfoque sobre el lenguaje, que tendrá velada continuidad durante más de dos mil años. Su aproximación al estudio del enunciado lingüístico (*logos*) como expresión transparente del pensamiento recoge el guante del desafío fallido que Platón se había propuesto en el *Crátilo*, cuando buscaba la técnica motivadora de la capacidad del léxico para representar la naturaleza eidética de las cosas. Esa búsqueda de una explicación causal del carácter natural del lenguaje los estoicos la reconducen fuera del dominio léxico y

[147] Esta valoración de la búsqueda de un componente natural en el lenguaje como un *leitmotiv* recurrente en la historia de la reflexión lingüística occidental es claramente deudora de los trabajos del profesor Joseph (1995, 2000). En Joseph (1995) se plantea la conveniencia de reformular la interpretación tradicional de los inicios de la reflexión lingüística occidental como resultado de un proceso de progreso en el conocimiento que implica el paso de la opción *physis* a *nomos*, entendido como consecuencia ineludible de la sustitución de una aproximación mítico-religiosa por un enfoque racional. Joseph apunta, con acierto, que la argumentación tradicional ha presupuesto la vinculación de la teoría natural con la postura precientífica propia de una cultura primitiva, de modo que sólo cuando se consolida la comprensión del lenguaje como una técnica convencional se posibilitaría el desarrollo de su conocimiento científico. El propósito de Joseph (1995) es abogar por una nueva perspectiva que desafíe "the traditional view that the evolution of linguistic rationalism culminates with the 'detached' doctrine of *nomos* 'convention', while the 'connected' view of *physis* 'nature' represents a universal, spontaneous feature of 'primitive' cultures" (*ibid*.: 33). Ese rechazo de la identificación de la búsqueda de lo natural en el lenguaje con las fases previas al progreso de su conocimiento científico (cfr. *ibid*.: 34) le ha llevado a su magnífico estudio de 2000, en el que, partiendo del *Crátilo*, relee algunas de las principales aportaciones en la historia de la lingüística (desde Platón, Aristóteles o Varrón hasta Saussure, Chomsky o Pinker), situándolas dentro de esa constante búsqueda de motivación, de fundamento natural, en el lenguaje.

la abordan en relación con la gramática, con la técnica de construcción de la expresión de un enunciado. El estoicismo hace suya la refutación del relativismo sofista y asume con Aristóteles que la posibilidad de un conocimiento verdadero requiere que éste pueda ser expresado lingüísticamente. La correspondencia entre expresión y contenido se constituye en requisito de un modelo semiótico basado en la equivalencia, como condición necesaria para hacer viable el acceso a la verdad. La aproximación positiva al lenguaje, la exigencia de un análisis de su funcionamiento que haga explícitas las bases de su adecuación significativa, se convierte en la premisa, ya presente en Aristóteles, que da el pistoletazo de salida a los estudios de descripción lingüística. Pero Aristóteles y los estoicos plantearon de un modo distinto esta necesaria caracterización positiva del funcionamiento adecuado del lenguaje. Aristóteles lo hace centrando su atención en las condiciones normativas de uso de las palabras —símbolos convencionales— en las diversas modalidades de discurso, mientras que los maestros estoicos buscan explicitar cómo la construcción del *logos* —elemento expresivo con significado— refleja el proceso de formación del *lekton* —contenido de representación racional de lo que sucede. *Las pesquisas tradicionales acerca de la orthotes onomaton se transforman en manos de los estoicos en reflexión sobre la orthotes logōn*.

Una síntesis de las diversas posturas tratadas respecto de la cuestión *physis* / *nomos* puede verse recogida en una tabla como la siguiente:

Corriente de pensamiento	**Postura**	**Objeto de reflexión**	**Modelo de signo**	**Rasgos principales de la opción adoptada**
PRESOCRÁTICOS	*physis*	*onoma*? →Léxico?	p = q	Las palabras se confunden con las cosas. Son manifestaciones reveladoras de la realidad
SOFISTAS	*nomos*	*onoma*/*logos* →Léxico/pragmática	p ⊃ q	No hay más ser que lo significado. Interpretación contextual de los discursos.
PLATÓN	no *physis* → *nomos*	*onoma*→ léxico	No (p ≅ q)	Fracaso en la búsqueda de una técnica positiva en la *orthotes onomaton*
ARISTÓTELES	*nomos*	*onoma* en el discurso apofántico →léxico	p≅q	Regimentación normativa del uso de las palabras para favorecer la comunicación
ESTOICISMO	*physis*	*logos* →gramática	p≅q	La construcción del *logos* se adecua a la formación del *lekton*

(2) En consonancia con su modo de caracterizar de forma positiva el fundamento natural del hablar ha de situarse la segunda vertiente novedosa de la reflexión filosófica sobre el lenguaje de los estoicos: el enunciado (*logos*) como nivel básico de la significación.

Los primeros pasos hacia el escrutinio de la técnica lingüística, desde Aristóteles, habían centrado su atención en la *lexis*, en cuanto que ámbito donde se integraban, de forma no diferenciada, tanto el análisis gramatical de los elementos como el estudio literario del discurso. Como ha señalado Swiggers (1997: 10-12), para comprender la constitución de un objeto de estudio propio de la gramática en la antigüedad es necesario constatar la importancia de los vínculos entre la gramática y la poética, y cómo la *lexis* se estableció como un dominio

indiferenciado tanto de la gramática como de la poética[148]. El hecho de que las primeras aproximaciones al análisis de los elementos constitutivos de la lengua se llevaran a cabo como parte integrante de un estudio global de la expresión (*lexis*) de los textos literarios ha dejado su impronta en los primeros tratados gramaticales que conocemos, donde se aprecia la incardinación de las propuestas terminológicas y conceptuales acerca de las partes del discurso dentro del estudio empírico de los textos literarios (cfr. el comienzo de la *tekhne grammatike* de Dionisio el Tracio: "La gramática es el conocimiento de lo dicho sobre todo por poetas y prosistas")[149]. Esta atención preferente a la expresión literaria como ámbito de estudio unitario, "celui de la *léxis*, s'ouvrant à la fois à des approches stylistiques, rhétoriques et grammaticales" (Swiggers 1997: 17), no sólo supone un aspecto crucial para comprender, de un modo históricamente contextualizado, la aparición y el desarrollo de los primeros trabajos gramaticales dentro de un propósito, orientado hacia la fijación de las formas más apropiadas tanto en la recitación como en la escritura, en el que la praxis de la actividad pedagógica jugaría un destacado papel. La primacía de la *lexis* como objeto de atención lingüística también determina que en las primeras observaciones gramaticales de nuestra tradición se dejase en un segundo plano el tratamiento de los contenidos significados y, aún más, cualquier intento de abordar la expresión en cuanto que expresión de signo, *i.e.*, como portadora de significado. Como el propio Swiggers ha señalado, "Ce qui, par contre, est nettement écarté de ce champ de la *léxis*, c'est la *dialectique*, qui prend pour objet les aspects logiques (et psychologiques) des contenus propositionnels ou des modalités locutoires" (*ibid*.: 12).

---

[148] "L'étude de la *léxis*, de l'expression (littéraire), est donc un champ où la discussion proprement grammaticale s'intègre à une analyse globale des formes linguistiques" (Swiggers 1997: 12).

[149] Cfr. "C'est l'étude de ce champ unitaire de la *léxis* qui explique l'enracinement discursif de la grammaire telle que celle-ci est définie dans l'introduction de la *Tékhnē grammatikḗ* de Denys le Thrace […] La grammaire a donc pour objet le discours (littéraire); sa structuration ne correspond pas à la structure de la langue, mais aux aspects de discours littéraires, tels qu'on les rencontre dans l'exercice didactique de l'explication (et de l'exécution récitative) des *poiḗmata*" (Swiggers 1997: 15).

Dentro de estas coordenadas históricas, parece conveniente otorgar la debida relevancia a la caracterización de los elementos del lenguaje recogida por Diógenes Laercio (*D.L.* VII 55-57). Según su testimonio del compendio de Diocles de Magnesia, la reflexión estoica sobre el lenguaje, dentro de la dialéctica, partía de la voz, que "es un cuerpo", y diferenciaba entre la *lexis*, "una voz compuesta de letras" y el *logos*, "una voz provista de significado emitida desde el pensamiento". La distinción entre *lexis* y *logos* se explicita al señalar que el *logos* "es siempre significante, mientras que una dicción [*lexis*] puede estar también desprovista de significado". Estamos ante una delimitación que hace del carácter significativo el criterio demarcador entre *lexis* y *logos*.

> Hay diferencia entre voz y dicción, porque voz es también el eco; en cambio, dicción es únicamente lo articulado. Y la dicción se distingue de la proposición, porque la proposición es siempre significante, mientras que una dicción puede estar también desprovista de significado, como, por ejemplo, *blítyri*; en cambio, una proposición, en modo alguno. Y también es distinto el decir [*legein*] algo del proferir algo: pues se profieren voces, en cambio, se habla de asuntos [*pragmata*], que, por tanto, además, resultan ser expresables [*lekta*] (*D.L.* VII 57).

Esta defensa de que únicamente el enunciado, *logos*, es una unidad necesariamente portadora de significado es, por otro lado, plenamente coherente con los principios básicos de su doctrina; de igual modo que su manera de caracterizarlo incardina en su proyecto filosófico los fundamentos naturales del lenguaje. El enunciado (*logos*) es concebido por los estoicos como vehículo de expresión de los *lekta*, lo que le confiere el estatuto de ser el único nivel de la expresión en que se manifiestan fónicamente los contenidos de la representación racional de las cosas que suceden [*pragmata*] y, por tanto, el ámbito básico para abordar la capacidad de las lenguas para significar la naturaleza de forma adecuada. Desde esta premisa hay que valorar la postura estoica de que no todas las voces articuladas [*lexeis*] son significativas. Su interés por la capacidad semántica de las expresiones lingüísticas se centra en la significación predicativa de lo que sucede en una situación particular, por lo que excluyen cualquier identificación mecánica entre ser una voz articulada y poseer significado. Yendo

más allá de su ilustración con ejemplos de expresiones lingüísticas carentes de significado, que se harían célebres, como el de *blyturi*, podría sostenerse, dentro de nuestra lectura de su pensamiento, que el significado léxico de cualquier palabra, aislada de su uso enunciativo, sería ajeno a su consideración del significado en cuanto que sustentado en una representación racional. Esta renuncia a identificar articulación expresiva y significado no fue, sin embargo, continuada en los tratados gramaticales posteriores. Como ha señalado el profesor Baratin (1999), desde los escolios a la gramática de Dionisio el Tracio hasta Prisciano asistimos a los diversos intentos

> à faire coïncider a priori articulation et signification, en ne considérant comme articulé que ce qui signifie quelque chose. […] Cette conception est à mettre en rapport avec la pratique des grammairiens qui, spécialistes de la morphologie, et travaillant donc sur des mots, ont fait très tôt coïncider la *lexis* des Stoïciens avec la notion de mot, c'est-à-dire de séquence phonique en principe porteuse d'une signification. Pour les grammairiens, une séquence vocale comme *blituri* est une abstraction, une catégorie inutile: ayant pour objet les réalisations effectives de la langue, ils ont très tôt opposé *lexis* et *logos* comme étant le *mot* el l'*énoncé*. Le mot signifiant a priori quelque chose, c'était établir un lien de principe entre articulation et signification (Baratin 1999: 118).

El modo estoico de caracterizar la distinción entre *lexis* y *logos* y su ubicación del análisis semántico dentro del dominio expresivo del enunciado (*logos*) se nos presenta así como uno de los aspectos más novedosos y distintivos de su acercamiento al lenguaje, no sólo respecto de lo que conocemos de los planteamientos anteriores sino también en relación al cultivo del análisis gramatical posterior, que centrará su atención en la *lexis*, concebida ya como palabra portadora de significado propio. El enfoque estoico será, sin embargo, de enorme provecho y relevancia en la medida en que explicita la necesidad de centrar la atención de los análisis sobre el significado en aquello que los elementos constitutivos del enunciado —las palabras y sus accidentes— aportan a

la construcción del significado del *logos*[150]. En esta dirección camina el hecho de que, junto al reconocimiento de cinco partes del *logos* —*onoma*, *prosegoria*, *rhema*, *syndesmos*, *arthron*— dentro de la sección de la dialéctica dedicada a la expresión (*D.L.* VII 57-58), los estoicos incidan de forma especial en el análisis de la estructura y tipología de los contenidos [*lekta*] expresados enunciativamente, dentro de la sección consagrada al estudio de los significados (*D.L.* VII 63-65).

Tal y como hemos comentado con anterioridad (cfr. *supra* § 4.2.2.2., pp. 367-377), los filósofos estoicos llevan a cabo un primer análisis semántico del enunciado lingüístico que sitúa como núcleo la predicación. El *kategorema* (predicado) es presentado como *lekton* incompleto y se define como "lo que se dice de alguna cosa […]; o bien un juicio decible incompleto coordinado con un caso recto para dar lugar a una proposición" (*D.L.* VII 64). El núcleo semántico del contenido expresable [*lekton*] en un *logos* es el *kategorema*, porque ahí descansa la capacidad para la descripción eventiva propia de los *lekta*. Pero el examen de la configuración semántica del enunciado se ultima con el reconocimiento de que para que éste sea expresión adecuada de nuestra aprehensión de lo que sucede es necesario que el *lekton* se complete haciendo explícita mediante la *ptosis* la entidad objeto de lo predicado.

El estatuto y el valor de la *ptosis* dentro del pensamiento estoico es uno de los temas más controvertidos en la exégesis del estoicismo antiguo. Se ha debatido si lo concebirían también como *lekton* incompleto, si atendían

[150] Los estoicos abren la puerta a la comprensión del enunciado como construcción de un significado, que resulta de la acumulación de lo aportado por cada una de sus partes. En ese sentido, Baratin (1999) reconoce un movimiento, que se inicia con los estoicos y culmina con Prisciano, dirigido a dotar de valor semántico a los distintos elementos surgidos del análisis de la expresión del *logos*. Señala, así, en relación con Prisciano que "Priscien précise la spécificité de la construction de l'énoncé par rapport aux unités de rang inférieur. Ce qui se construit dans l'énoncé, c'est du sens. […] Ce qui se construit, c'est l'intelligibilité, et l'analyse de la construction doit porter sur la combinaison des traits qui participent à cette intelligibilité; c'est la définition de tout ce qu'un mot présente d'intelligible qui constitue la base de l'analyse de la combinaison de ce mot avec d'autres dans un énoncé. On retrouve ici que l'on a vu au début: il y a à proprement parler, pour Priscien, du sens partout. De ce fait, aux yeux de ce grammairien, chacun des traits, ou *accidentia*, qui caractérisent une forme, la personne, le temps, le mode, le cas, etc…, est interprétée en termes sémantiques: ce sont les composants qui font d'une forme un agrégat d'*intelligibilia*" (*ibid.*: 124-125).

fundamentalmente a su significado o a su carácter de flexión nominal, si sería algo incorpóreo o una entidad corpórea, qué se escondería detrás del modo de denominar los casos reconocidos (recto o nominativo, genitivo, dativo, acusativo), y la justificación de incluir el nominativo, a diferencia de lo propuesto por Aristóteles y los peripatéticos, etc[151]. Alguno de estos temas ya lo hemos tocado, por lo que vamos a centrar nuestra atención ahora en destacar cómo la *ptosis* es un ejemplo especialmente ilustrativo del que es, a nuestro parecer, el principio rector de la aproximación estoica al lenguaje, que conduce a la aparición en escena del signo gramatical, *i.e*., los mecanismos de expresión portadores de un significado que emana de las exigencias en la construcción del discurso significativo.

No parece que pueda ser ya objeto de debate el hecho de que la inclusión por parte de Diógenes Laercio de las alusiones a la *ptosis* dentro de la sección dedicada a resumir las aportaciones estoicas en el estudio de los *lekta* está plenamente justificada. En el estoicismo antiguo se utilizaría el término empleado desde Aristóteles para referir la variación morfológica de las palabras con el propósito de abordar su significado y de restringir su aplicación al ámbito nominal. La discusión se abre acerca de cuál sería el papel semántico que le atribuirían, pero partiendo siempre de que "they are meanings" (Pinborg 1975: 85). Aunque con distintos matices, la interpretación más habitual es la que considera que la *ptosis* significa el objeto de referencia, lo que permitiría integrar su función dentro del cuadro semiótico del estoicismo recogido por Sexto Empírico y ponerla en relación, incluso etimológicamente, con el *tynkhanon*, la entidad corpórea de la que se habla (cfr. Pinborg 1975: 82-83)[152].

[151] Una magnífica síntesis, y valoración, de las distintas posturas adoptadas respecto de estas, y otras, cuestiones relativas a la *ptosis* estoica puede encontrarse en el trabajo clásico de Pinborg (1975: 80-87). Un estudio historiográfico detallado sobre la *ptosis* estoica y una elaborada propuesta interpretativa pueden verse en Ildefonse (1997: §§ II.VI, II.VII)

[152] Una lectura alternativa, original y sugerente, es la formulada por Müller (1943) —*apud* Pinborg (1975: 84-85)—, quien analiza la relación semántica entre *ptosis* y *kategorema* como una relación causa-efecto. Una elaborada reformulación de la propuesta de Müller, integrándola en la teoría física de los estoicos, puede verse en Ildefonse (1997: 173-187).

Entre todas las propuestas de valoración de la *ptosis* estoica la que nos resulta de más interés es la formulada por Frede, fundamentalmente en su trabajo de 1994. El profesor Frede comienza recogiendo la atribución tradicional a los estoicos de la introducción del caso y cómo suele proyectarse sobre su pensamiento la concepción habitual del caso como flexión nominal. Frede (1994: 13-18) pone en cuestión el acostumbrado uso en la antigüedad de la terminología estoica sobre el caso para analizar la expresión de las formas flexivas de los nombres, porque eso supone dejar de lado que los estoicos lo formulaban como constituyente de los *lekta* y que su estudio aparece como parte del estudio de lo significado. La falta de interés de los primeros gramáticos del periodo helenístico por un enfoque semiótico sobre la lengua propiciaría que se expandiera el empleo del aparato terminológico estoico despojándolo de su carácter semántico y circunscribiéndolo a la descripción de las formas expresivas[153]. Una vez rechazada la validez de algunos pasajes textuales que han sido invocados como testimonio de la supuesta consideración estoica del caso como elemento meramente expresivo[154], Frede nos sitúa ante la dificultad de esclarecer qué entenderían por *ptosis*, dado que para ellos los casos no se identificarían con las formas declinadas del nombre. El profesor de Oxford asume para ello que la única fuente de información fiable sobre el modo de concebir el caso por los estoicos proviene del compendio atestiguado por Diógenes Laercio, donde los casos aparecen como

[153] "A good deal of our grammatical concepts and terms were first introduced by the Stoics to analyse and to describe what is signified by expressions, and only then were the terms transferred to describe the analogous features of expressions. But grammarians as a rule, and non-Stoic philosophers invariably, rejected the Stoic assumption of, and theory about, *lekta*, the items supposedly signified by expressions like sentences. Nevertheless they continued to use the Stoic terms to describe the corresponding features at the level of expressions. So it would not at all be surprising if the grammarians equally continued to talk about cases and the different kinds of cases, like the genitive or the accusative, though these notions originally had been introduced by the Stoics to analyse what is signified by expressions" (Frede 1994: 15).

[154] Con ese propósito, Frede (1994: 15-17) recoge y comenta fragmentos de Plutarco, Estobeo y Simplicio, que difícilmente pueden ser valorados como testimonios fieles del pensamiento estoico, porque presuponen la identificación entre caso y nombre.

constituyentes de los *lekta*[155], y que es necesario hacer una interpretación que sea consecuente con su doctrina filosófica. En esa dirección, Frede lleva a cabo un análisis exegético del que concluye que la *ptosis* no puede identificarse en el pensamiento estoico ni con los conceptos ni con los objetos particulares referidos [*tynkhanonta*]; lo que abre un difícil interrogante:

> So what are these cases which are neither words, nor concepts, nor particular objects, but rather, it seems, something somehow signified by words, falling under concepts, and being had by objects? (Frede 1994: 19).

La respuesta que Frede sugiere busca enraizar la *ptosis* con algunos presupuestos de la ontología estoica, que hemos comentado, como es su consideración de los conceptos genéricos como construcciones de la mente y su reconocimiento de un estatuto corpóreo a las cualidades individualizadoras[156]. Frede sostiene que en los nombres propios la *ptosis* remite a esa cualidad individualizadora que hace de una entidad particular un caso, una individualización, de un concepto genérico[157]. Respecto de los nombres comunes la función de la *ptosis* incidiría también en la especificación de lo genérico, en la individualización en un objeto particular de la característica propia de una clase:

> If we consider common nouns, the case here, too, is an essential characteristic or quality which an object has, a particular instance of some general kind. But we may note in passing that this also gives a more precise content to the remark of a

---

[155] "So we are, after all, left with the passages in Diogenes Laertius's account of Stoic logic as the only texts which indubitably and uncontroversially refer to grammatical cases as the Stoics conceive of them" (Frede 1994: 17).

[156] "Presumably the solution of the puzzle is this. Kinds or ideas, whether species or genera in the Platonic or the Aristotelian sense, for the Stoics are mere concepts, constructs of the mind. But, in addition to general concepts, they also assume individual concepts. And so, just as talk about the kind or genus man is understood as talk about the general concept man, so talk about the species Socrates is to be considered as talk about the individual concept (of) Socrates. So we have to distinguish between the individual Socrates, the species or individual concept Socrates, and the genus or general concept man" (Frede 1994: 19).

[157] "We have to keep in mind that a central notion in Stoic metaphysics is the notion of an individual quality, an individual essence, something about, e.g., Socrates which determines him uniquely. […] This means that, at least in the case of proper names like 'Dion' or 'Socrates', individual qualities fit exactly the characterization of cases we have worked out so far. They are distinguished from the word as something signified by it, they fall under a concept associated with the word, but they also are distinguished from the particular objects which somehow have them" (Frede 1994: 20).

> scholiast on Dionysius Thrax (231, 22-23) that a case is called a 'case', because it falls from the common into individuality (*idiētota*), and to another scholiast's remark (*In D. Th*. 550, 26-27) that a case falls from the general into the specific, that is that it 'falls upon the (particular) bodies' (Frede 1994: 20).

La lectura que Frede nos propone enlaza, de este modo, con una de las caracterizaciones más precisas que nos ha llegado desde la antigüedad acerca del sentido que los estoicos otorgarían al caso. Nos referimos al alegato de Ammonio respecto de la controversia sobre "si convenía o no denominar al caso recto 'caso'. O, por el contrario, 'nombre', porque gracias a él se denominan las realidades, y a los otros 'casos del nombre' porque resultan de la transformación del caso recto" (Ammonio *in Int*. 42, 30):

> Aristóteles lidera el segundo parecer, y a él lo siguen todos los del Perípato, mientras que los Estoicos lideran el primer parecer y los siguen los Gramáticos. Los peripatéticos dicen a éstos que a los otros los denominamos con razón 'casos' porque han caído del caso recto, pero al recto, ¿por qué razón se le llama 'caso'?, ¿de dónde cae? (porque es evidente que todo caso debe proceder de algo que está colocado más arriba). *Los Estoicos responden que el caso recto cae del concepto que está en el alma*, pues si queremos dar a conocer el concepto de Sócrates, pronunciamos el nombre 'Sócrates'. Como el estilete dejado caer desde lo alto y clavado derecho se dice que ha caído y que ha tenido una caída recta, del mismo modo también pensamos que el caso recto ha caído del pensamiento, y que es recto por ser el arquetipo de la enunciación en la pronunciación (Ammonio *in Int* 42,30-43,15; curs. mía).

Según este testimonio del maestro de la escuela neoplatónica de Alejandría los estoicos entendían el sentido figurado del caso —latente en la acuñación original de *ptosis*[158]— como caída "del concepto que está en el alma". Si nos atenemos a su teoría ontológica y cognitiva, ese concepto que cae de la mente al discurso no puede ser sino la representación [*phantasia*] de una cualidad individualizadora [*idiōs poion*], dado que todo concepto genérico era para ellos

[158] Sobre las diversas explicaciones de esta acuñación terminológica, que vinculan el caso con la caída en el juego de los dados o la del estilete, cfr. Pinborg (1975: 76-77) e Ildefonse (1997: 162-166).

una ficción [*phantasma*] del alma. Vemos así como el papel semántico de la *ptosis* se vincula ya desde antiguo con la necesaria determinación —de acuerdo con los principios de su doctrina (cfr. *supra* pp. 373-377)— que el significado léxico de un nombre debe experimentar para formar parte de un enunciado asertivo. El caso estoico no significa —como a veces se ha estipulado— el objeto particular referido [*tynkhanon*] por un nombre sino la actualización discursiva de la propiedad individualizadora de los cuerpos que interaccionan y se mezclan en la realidad física que la mente humana aprehende mediante una representación racional y que el lenguaje configura como contenido [*lekton*] expresado en un enunciado [*logos*].

Una lectura como ésta del significado de la *ptosis*, que lo vincula a la actualización discursiva de los significados conceptuales del léxico, no parece demasiado alejada de lo que un autor como Coseriu ha formulado acerca de las operaciones de determinación que funcionan en la "gramática del hablar"[159]. En su trabajo pionero sobre una "lingüística del hablar", Coseriu recoge y reelabora observaciones como las de Bally (1932) acerca de la "actualización" de los significados y la integra como una de las operaciones de la determinación[160]. Su modo de caracterizar la "actualización" nos resulta muy próximo a lo que entendemos como la función semántica atribuida a la *ptosis* en el estoicismo antiguo.

> La operación determinativa fundamental —e idealmente primaria— es, sin duda, la *actualización*. Los nombres que integran el saber lingüístico no son «actuales», sino «virtuales»; no significan «objetos» sino «conceptos». En cuanto perteneciente al

[159] Cfr. "El objeto propio de la «gramática del hablar» sería, pues, la técnica general de la actividad lingüística. Su tarea debería ser la de reconocer y describir las *funciones* específicas del hablar κατ' ἐνέργειαν y de indicar sus posibles instrumentos, que tanto pueden ser verbales como extraverbales" (Coseriu 1955-56: 290).

[160] "Corresponden al ámbito de la «determinación» todas aquellas operaciones que, en el lenguaje como actividad, se cumplen *para decir algo acerca de algo con los signos de la lengua*, o sea, para «actualizar» y dirigir hacia la realidad concreta un signo «virtual» (perteneciente a la «lengua»), o para delimitar, precisar y orientar la referencia de un signo […] La determinación nominal abarca por lo menos cuatro tipos de operaciones, que pueden llamarse convencionalmente: *actualización*, *discriminación*, *delimitación* e *identificación*" (Coseriu 1955-1966: 291-292).

> lenguaje κατά δύναμιν un nombre *nombra* un concepto (que es, precisamente, el significado virtual del nombre mismo) y sólo potencialmente *designa* a todos los objetos que caen bajo ese concepto. Solamente en el hablar un nombre puede *denotar* objetos. Dicho de otro modo, un nombre considerado fuera de la actividad lingüística es siempre nombre de una «esencia», de un «ser», o de una *identidad*, que puede ser identidad perteneciente a varios objetos […] Para transformar el saber lingüístico en hablar —para *decir* algo acerca de algo con los nombres— es, pues, necesario dirigir los signos respectivos hacia los objetos, transformando la designación potencial en designación real (*denotación*). Ahora bien, «actualizar» un nombre es, precisamente, ese orientar un signo conceptual hacia el ámbito de los objetos. O, más estrictamente, la actualización es la operación mediante la que el significado nominal se transfiere de la «esencia» (identidad) a la «existencia» (ipsidad), y por la cual el nombre de un «ser» (por ej. *hombre*) se vuelve denotación de un «ente» (por ejemplo, *el hombre*), de un «existencial» al que la identidad significada se atribuye por el acto mismo de la denotación (Coseriu 1955-1956: 293-294).

Los filósofos estoicos, en su aproximación al lenguaje dentro de la dialéctica, en la búsqueda de una comprensión del funcionamiento del hablar humano que evidencie su capacidad para expresar un conocimiento verdadero de la naturaleza, centran su atención en los contenidos expresables [*lekta*] mediante un enunciado lingüístico. Su análisis de los constituyentes de un *lekton* completo les lleva a reconocer el carácter nuclear de la predicación verbal como expresión lingüística de las combinaciones y relaciones (causales) que se dan en las situaciones particulares objeto de interés de su teoría física. Asimismo, la concordancia con su teoría ontológica les lleva a explicitar que en el discurso lingüístico —tanto interior (mental) como exterior (fónico)— ha de existir un objeto causante de la representación racional. Los significados léxicos de las palabras, que fuera del discurso tienen un carácter conceptual, deben ser "actualizados" para poder funcionar como argumentos en la construcción sintáctica del enunciado[161].

[161] La vinculación del caso con la integración de los elementos léxicos como constituyentes de la estructura sintáctica también está presente en la lingüística chomskyana. En Öztürk (2005) se

El estudio filosófico sobre el lenguaje de los estoicos aboga por una aproximación semiótica al hablar en la que se resalten las correspondencias entre los mecanismos de la expresión y los elementos de contenido de los *lekta*, por lo que no puede resultarnos extraño que acudan al término empleado desde Aristóteles para aludir a la variación morfológica cuando quieren resaltar cuál es el significado propio de los procesos de declinación expresiva[162]. Los estoicos parten de la expresión lingüística para delimitar los significados, por lo que tales contenidos, que lo son en cuanto que expresables [*lekta*], no tienen su fundamento en una categorización ontológica o conceptual sino en las propias características del hablar humano. El signo que interesa a los maestros de la Estoa no es el signo léxico sino el signo gramatical, *i.e.*, los mecanismos de construcción del discurso, con sus dos caras: los significados lingüísticamente configurados y su manifestación expresiva. La *ptosis* es un signo gramatical que expresa fónicamente mediante la flexión nominal (*ptosis*) el significado gramatical de actualización (*ptosis*) de los significados léxicos de los nombres.

---

aborda la cuestión del grado de interacción entre el caso y la referencialidad dentro del marco de la gramática generativa. Partiendo de que el generativismo sostiene que para que una NP —de carácter predicativo —se convierta en argumento sintáctico es preciso que se den dos condiciones (i) la asignación de referencialidad mediante una categoría funcional de determinación y (ii) la asignación de caso que haga visible la NP para la asignación de una función semántica (*theta role*), Öztürk pone en cuestión la teoría dominante, según la cual se trataría de dos condiciones independientes. A partir de un estudio centrado en el turco, y de su comparación con otras lenguas tipológicamente diversas respecto de la presencia o no de artículos y/o caso morfológico, Öztürk defiende que la asignación de caso y de referencialidad (mediante determinación funcional) son las dos condiciones necesarias de un argumento sintáctico y que están estrechamente vinculadas y mutuamente asociadas en la estructura sintáctica. Algo que se manifestaría en lenguas como el turco, en las que "referentiality assignment is dependent on case-assignment" (*ibid.*: 241).

No proponemos con esto una lectura del pensamiento lingüístico estoico acomodable al paradigma generativo —al modo en que, por ejemplo, Egli (1986) interpreta y relee las aportaciones del estoicismo a la sintaxis. Nuestro propósito es ilustrar cómo la intuición estoica del caso como un mecanismo del hablar humano para la integración de los contenidos conceptuales en la construcción del discurso está presente, y ha sido formalizada de modos diversos, en modelos teóricos distintos.

[162] Cfr. "The Stoics do assume that sentences mirror or represent what gets said (the *lekton*) by using these sentences. The Stoics' contribution to grammar largely rests on their systematical efforts to observe and to understand how sentences reflect the underlying *lekta*. And so they also noticed that the fact that cases enter into *lekta* in different ways is reflected by the phenomenon of declension" (Frede 1994: 23).

(3) Llegamos así a la tercera vertiente renovadora en el pensamiento lingüístico estoico, aquélla que nos conduce a defender que en sus reflexiones filosóficas se encuentra la base para superar los enfoques centrados en la correspondencia entre las categorías ontológicas y las lingüísticas, y que posibilita la aparición de los estudios descriptivos de la lengua. Nos referimos al paso desde un método onomasiológico a uno semasiológico[163]. Hasta este momento, las aproximaciones al lenguaje que incluían una perspectiva semiótica habían estado dirigidas a evaluar de qué modo las palabras expresaban las categorías ontológicamente configuradas y sus correlatos mentales. Desde este punto de vista se habían articulado tanto los planteamientos confrontados en el *Crátilo* como la teoría de la representación simbólica esquematizada en los primeros párrafos del *De int*. aristotélico o sus consideraciones sobre las cosas homónimas y sinónimas (*cf. Categorías* I 1a1-1a6). A partir de los testimonios que nos han llegado acerca del análisis estoico del lenguaje, parece justificado afirmar que esto comienza a cambiar en el estoicismo antiguo, cuando la atención empieza a centrarse en el papel significativo de los elementos de expresión lingüística.

Como acabamos de ver, el enunciado (*logos*) se convierte en el ámbito donde los maestros de la Estoa sitúan su análisis del significado lingüístico. No se trata ya de dar cuenta de la adecuación con la que las palabras expresan el ser, la definición ontológica de las cosas, sino de comenzar a sacar a la luz cómo se

[163] Acerca del sentido con el que debe ser entendido el término "semasiología" y de la historia del proceso que ha llevado de su empleo inicial como sinónimo de "semántica" a su particularización como disciplina o método que forma parte, junto con la "onomasiología", de la semántica como disciplina general, cfr. Casas Gómez (1999a: 185-190) y Casas Gómez (1999b). Cfr., también, Swiggers (1983b), donde se abordan la onomasiología y la semasiología concebidas como dos métodos de investigación. Escribe Swiggers, y hacemos nuestras sus palabras: "L'opposition entre la sémasiologie et l'onomasiologie est donc une opposition de perspective: la sémasiologie part de la forme linguistique (combinaison d'un signifiant et d'un signifié), alors que l'onomasiologie a son point de départ dans le concept. […] L'onomasiologie et la sémasiologie sont, avant tout, deux *méthodes* de recherche linguistique, plutôt que deux disciplines;[…] ces deux méthodes s'opposent par la *nature* de la *corrélation établie*: celle-ci est homogène dans le cas de la sémasiologie (qui met en jeux deux entités linguistiques), alors qu'elle est hétérogène dans le cas de l'onomasiologie, qui se base sur des entités extra-linguistiques afin d'analyser les données linguistiques. Les deux méthodes ont donc une base épistémologique différente" (Swiggers 1983: 433, 437).

construye expresivamente la significación de los contenidos que surgen de la representación lingüístico-racional de lo que sucede. El punto de partida pasa a ser la construcción expresiva del *logos*, buscando dar una motivación significativa, acorde a su teoría ontológica, a algunas de sus partes y a los diversos tipos de configuraciones enunciativas. Un primer ejemplo ilustrativo de este cambio de orientación lo hemos visto presente en su modo de acercarse al caso. Su empleo del término *ptosis* para referirse al elemento que completa la predicación supone fijar la atención en el rasgo morfológico característico de la expresión nominal y enfocarlo desde una perspectiva semántica. Los estoicos se valen de un término ya utilizado con anterioridad para aludir a la variación expresiva de las palabras, limitan su dominio al ámbito nominal y le otorgan una función relevante para la concordancia de su teoría semántica con toda su doctrina filosófica. El caso morfológico significa la caída enunciativa, la actualización del significado léxico de los nombres. Lo que se atribuye a la *ptosis* no es ser vehículo de expresión de un contenido configurado en el análisis ontológico o representacional sino que su papel significativo de "actualización" surge del análisis de las funciones semánticas que se integran en un *lekton* completo expresado por un enunciado. La *ptosis*, como parte del *lekton*, es un significado que constituye el correlato semántico de un elemento emanado del análisis de la expresión, *i. e.*, de la *ptosis* como variación expresiva de los nombres. Estamos ante el significado gramatical de un mecanismo de construcción.

La preponderancia de un enfoque semasiológico en la teoría lingüística estoica puede verse refrendado en otros testimonios como, por ejemplo, en su clasificación de las proposiciones no simples: "entre las proposiciones no simples están la hipotética, la parahipotética, la conjuntiva, la disyuntiva, la causal, la comparativa de superioridad o inferioridad" (*D.L.* VII 69). En el compendio que recoge Diógenes Laercio se nos ofrece una caracterización de las proposiciones no simples que acaba orientándose hacia las condiciones que éstas han de cumplir para ser verdaderas: "Una proposición hipotética, por consiguiente, es verdadera si la contradictoria de su conclusión es incompatible con su antecedente […] Es

verdadera la parahipotética que, comenzando por un juicio verdadero, acaba enunciando su consecuencia […]" (*D.L.* VII 73-74). Éste es el objetivo propio, y coherente, del estudio de esta cuestión dentro de la reflexión dialéctica de la que forma parte. Pero lo más llamativo, desde una perspectiva lingüística, se deriva de que dicho análisis lógico viene precedido de una clasificación de los tipos de proposiciones no simples que se establece desde la identificación de las conjunciones [*syndesmoi*] portadoras de significado. Los maestros estoicos, como Crisipo, no formulan una tipificación de las diversas categorías de relación conceptual posibles entre sucesos para elucidar posteriormente sus mecanismos de expresión sino que parten del reconocimiento de los diferentes nexos expresivos entre proposiciones para explicitar su significado.

> De las proposiciones, unas son simples; otras no simples, […] No simples son las que constan de una o varias proposiciones ambiguas […]. Del grupo de las proposiciones no simples forma parte la hipotética, como afirma Crisipo en las *Cuestiones dialécticas* y Diógenes en el *Arte dialéctica*, la que se constituye mediante la conjunción condicional «si». Esa conjunción promete que la segunda parte, de entre dos, sigue a la primera, por ejemplo: «si es de día, hay luz». La parahipotética es, como afirma Crinis en su *Arte dialéctica*, una proposición que, comenzando por una proposición y acabando en una proposición, está conectada a ellas por la conjunción «toda vez que», por ejemplo,: «toda vez que es de día, hay luz». Promete la conjunción que, de dos partes, la segunda sigue a la primera y la primera existe verdaderamente. […] La disyuntiva es aquella cuyas partes están separadas por la conjunción disyuntiva «o bien», como, por ejemplo: «o es de día, o bien es de noche». Promete esta conjunción que una de las dos proposiciones es falsa. La causal es aquella proposición que está coordinada mediante «porque», por ejemplo: «porque es de día, hay luz». Es como si efectivamente, la primera cláusula fuera causa de la segunda (*D.L.* VII 68-72).

No resulta fácil imaginar una evidencia más clarificadora de lo que es un proceder semasiológico. Las clases de proposición no simple se identifican en virtud de los constituyentes propios de su modo de expresar la conexión entre proposiciones: "la hipotética […] se constituye mediante la conjunción condicional «si». […] La parahipotética […] está conectada a ellas por la

conjunción «toda vez que» […]"; y, a continuación, se explica el significado específico de dicho nexo: "Esta conjunción promete que la segunda parte, de entre dos, sigue a la primera […] Promete esta conjunción que una de las dos proposiciones es falsa". Una clase de *lexis* como la conjunción [*syndesmos*], que Aristóteles había incluido entre los elementos constitutivos del enunciado carentes de significado (cfr. *supra* § 3.2.4), aparece dentro de la doctrina filosófica estoica caracterizada como portadora de significado.

Estamos ante un caso plenamente ilustrativo de las diferentes conclusiones derivadas de un enfoque distinto. La aproximación al lenguaje de Aristóteles era básicamente onomasiológica: dar cuenta de cómo la lengua expresa simbólicamente las categorías ontológicas y su representación conceptual. El significado que interesa al estagirita es el significado léxico de las palabras, su capacidad para funcionar como fijaciones simbólicas de la representación (verdadera) de lo que es. Dentro de estas coordenadas, la conjunción es un elemento de expresión que no posee carga simbólica, no representa por sí misma ninguna entidad, carece de significado, es asemántica [*phone asemos*] (Aristóteles, *Poética* XX 1456b). El enfoque con el que los filósofos estoicos observan el lenguaje es fundamentalmente semasiológico, de modo coherente con la sistematicidad de su doctrina. El lenguaje humano forma parte de la naturaleza gobernada por la Razón, lo que se evidencia en sus dos dimensiones, en sus dos caras: la expresión fónica de carácter corpóreo y el contenido incorpóreo [*lekton*]. De acuerdo con los principios de su teoría ontológica, centrada en las entidades corpóreas, la expresión fónica es el punto de partida para su estudio del lenguaje. Se trata de reconocer cuál es el correlato significativo de los elementos de expresión semánticamente motivados: qué contenidos del lenguaje del pensamiento expresan los elementos constitutivos de la expresión enunciativa. La conjunción se nos presenta como expresión de signo, pero no de un signo léxico, que simbolice una categorización previa al lenguaje, sino de un signo gramatical. La conjunción es una clase de elementos expresivos del discurso que significa los distintos modos de conjunción, de conexión, entre proposiciones.

Otro ejemplo de esta metodología semasiológica lo podemos ver en su modo de clasificar los predicados [*kategoremata*]. Acerca de esta cuestión nos han llegado varios testimonios, siendo los dos principales el de Diógenes Laercio y el de Ammonio[164]. El texto de *D.L.* en este pasaje nos ha llegado corrupto, por lo que resulta menos detallado y claro. Lo que ahí podemos leer nos informa de que, según los estoicos,

> unos predicados son rectos [*ortha*], otros supinos [*oudetera*], y otros, ni lo uno ni lo otro. Rectos son los coordinados con uno de los casos oblicuos para generar un predicado, como «oye», «ve», «conversa»; supinos son los que van coordinados con la desinencia pasiva, como, por ejemplo, «soy oído», «soy visto». […] Son reflexivos entre los supinos los que siendo supinos son [empero] verbos de acción, como, por ejemplo, «se corta el pelo»; pues el que se corta el pelo se incluye a sí mismo en la acción (*D.L.* VII 64).

La tipología estoica de los predicados que Ammonio nos transmite, citando a Porfirio, no se corresponde plenamente con la de Diógenes Laercio ni en cuanto al número de tipos de predicados diferenciados ni en su denominación y descripción precisa, pero refleja un mismo procedimiento a la hora de establecer las distintas clases semánticas de predicados. Se parte de diferenciar entre aquellos predicados que están completos combinados con un caso —*i.e.* cuyos verbos requieren un único argumento— y los que no —*i.e.* que requieren de más de un argumento. A este criterio se añade el de cuál sea el caso regido por el verbo: recto u oblicuo.

> En relación con esto también expone Porfirio que la clasificación estoica acerca de los términos predicados en las premisas es la siguiente: “el predicado se predica o de un nombre o de un caso, y en los dos supuestos, o es completo como predicado y autosuficiente junto con el sujeto para constituir una declaración, o es incompleto y necesita de algún añadido para constituir un predicado completo. En el supuesto de que el predicado forme una declaración junto con un nombre, se denomina entre los Estoicos ‘predicado’ y *symbama* [‘predicado de un suceso’] (pues las dos cosas

[164] Cfr. Fernández Garrido (1998: 132 n. 384), donde se recogen otras fuentes de referencia, aparte de las de Diógenes Laercio y Ammonio.

> significan lo mismo), como ‘pasea’; por ejemplo, “Sócrates pasea”. En el supuesto de que el predicado forme una declaración junto con un caso, se denomina *parasymbama*, siendo muy próximo al predicado y es como ‘predicado accesorio’, como es el caso de “Hay motivo de arrepentimiento”; por ejemplo “Para Sócrates hay motivo de arrepentimiento”. Porque la expresión ‘es motivo de arrepentimiento’ es *symbama*, pero sin embargo ‘hay motivo de arrepentimiento’ es *parasymbama* porque no puede, junto con un nombre, construir una declaración; por ejemplo, *“Sócrates hay motivo de arrepentimiento” (pues esto no es ninguna declaración). […] Y por otra parte, en el supuesto de que el predicado de un nombre necesite el añadido de un caso nominal para formar una declaración, se denomina ‘menor que un predicado’, como es el caso de ‘ama’ y de ‘aprecia’, por ejemplo “Platón ama” (porque añadiendo a esto alguien, como ‘Dión’, forma una declaración determinada: “Platón ama a Dión”). Si el predicado de un caso necesita constituirse con otro caso oblicuo para formar una declaración, se denomina ‘menor que un *parasymbama*’, como es el caso de ‘hay preocupación’, por ejemplo “En Sócrates hay preocupación por Alcibíades. Y a todo esto llaman verbos” (Ammonio, *in Int*. 44,20-45,5).

En el texto de Porfirio que recoge Ammonio se nos ofrece una descripción de los tipos de predicado diferenciados por los estoicos en la que se aprecia la influencia aristotélica en algunos aspectos de la terminología; por ejemplo, en la consideración del nominativo no como caso sino como “nombre” y en la conclusión final de que “a todo esto llaman verbos [*rhemata*]”, cuando en propiedad se trata de una clasificación de predicados, *i.e*. de significados. Dejando a un lado estas interferencias aristotélicas, el pasaje de Ammonio presenta un acercamiento a la tipología estoica de predicados equiparable en lo sustancial a la que nos ha llegado por otras fuentes. Parece suficientemente atestiguado que los filósofos del estoicismo antiguo debieron abordar de un modo sistemático el intento de agrupar las distintas estructuras de predicación verbal y que lo hicieron como parte de su análisis del *kategorema*, *i.e*., del *lekton* incompleto que funciona como núcleo de lo expresable enunciativamente. Se trata, por tanto, de una clasificación relativa al plano del contenido, pero que los estoicos afrontan desde un enfoque claramente semasiológico. Sus tipos de predicado no remiten a una categorización de contenidos conceptuales ni de clases de situaciones extralingüísticas expresadas verbalmente sino que responden a la delimitación de

contenidos estrictamente lingüísticos. En primer lugar manejan el criterio de la completitud del predicado y para ello no recurren a posibles deficiencias desde una perspectiva nocional o de expectativas habituales en el suceso extralingüístico que se predica sino a la posibilidad, o no, de formar junto con un sujeto una "declaración", un *lekton* axiomático. El segundo criterio para discriminar las cuatro clases de predicado es el de la rección de caso nominativo u oblicuo. Los parámetros en que se basa la delimitación entre *kategorema* (o *symbama*), *parasymbama*, 'menor que un *kategorema*' y 'menor que un *parasymbama*' son los mismos que encontramos en el fragmento corrompido de Diógenes Laercio.

Su comprensión de la diferencia entre las estructuras predicativas se asienta en factores que apuntan hacia lo que los estudios gramaticales posteriores han formalizado como "voz", "diátesis", "transitividad" o "telicidad"[165], pero no nos parece oportuno ahora leer en estos términos los testimonios sobre los estoicos. Su aproximación no es de propósito gramatical sino lógico; y es dentro de esta perspectiva donde los estoicos hacen aflorar un acercamiento semiótico al lenguaje que parte de la expresión, con lo que se va a favorecer la autonomización posterior de las descripciones gramaticales. El presupuesto estoico de la *orthotes logōn* conduce su análisis lingüístico a la búsqueda de una motivación semántica en los diferentes elementos y modos de combinación que se dan en aquellos enunciados que expresan el tipo de *lekton* más próximo a sus intereses lógicos: la proposición [*axioma*]. Para que su reivindicación del fundamento natural, *i.e.* lógico, del lenguaje pueda sostenerse es preciso que haya correspondencia entre lo que se dice y sus mecanismos expresivos. Desde esta perspectiva resulta coherente el enfoque semasiológico presente en muchas de las observaciones lingüísticas que de ellos nos han llegado. Si los predicados, de modo necesario, se

[165] En Pinborg (1975: 89-90) puede verse una elaboración de la que podría ser la "tipología de predicados" estoica, aunando la información procedente de las diversas fuentes y siguiendo la interpretación de Müller (1943). Se da cuenta ahí de la caracterización gramatical que podemos ver detrás de las clases de predicados señaladas por los estoicos. Una buena síntesis de la clasificación estoica transmitida por Ammonio y de su identificación con construcciones sintácticas puede verse en Fernández Garrido (1998: 134 n.391).

forman a veces con casos rectos y en otras ocasiones con casos oblicuos, ¿cuál es la repercusión en el significado proposicional del *lekton* axiomático de tal diferencia en su construcción gramatical? El *logos* es expresión del *lekton*, por consiguiente esos requerimientos en su articulación expresiva manifiestan diferencias en el contenido expresado. Se comprende entonces por qué —como ya señaló Pinborg (1975: 89)— "the meaning distinctions are judged by the presence or absence of certain linguistic forms"[166].

La más crucial de las aportaciones lingüísticas de los filósofos estoicos se nos revela así como intuición del signo gramatical, lo que va a posibilitar la superación del programa de investigación sobre el lenguaje centrado en la correspondencia entre el plano ontológico, el lógico y el lingüístico. El pensamiento sobre el lenguaje del estoicismo antiguo se nos aparece como puente que une dos orillas. Por un lado es cierto que —como ha argumentado con brillantez Ildefonse (1997)— los estoicos participan del "proyecto apofántico" que bloquea el desarrollo autónomo de la gramática. A los maestros de la Estoa no parece que les interese tanto la descripción de las formas lingüísticas como la labor del dialéctico necesaria para explicar las correspondencias, no aparentes, entre lo que se dice, lo que se piensa y lo que sucede. El trayecto emprendido por los estoicos parte de la misma indagación acerca de la capacidad del lenguaje para expresar un conocimiento verdadero de la realidad que hemos visto presente en todas las corrientes y autores de la antigüedad tratados en este trabajo. El punto de partida es el mismo —la adecuación, *orthotes*, del lenguaje— que había guiado a los filósofos anteriores —la correspondencia entre los planos de la realidad, la mente y el lenguaje; una vez que éstos se habían deslindado en el proceso que culmina con Platón—; pero el cambio de perspectiva de los estoicos desde la *orthotes onomaton* a la *orthotes logōn* va acompañado de profundas

[166] El propio Pinborg plantea, en relación con la pertinencia de algunas distinciones estoicas entre predicados, que "It might be asked if the distinction between *kategoremata* and *parakategoremata* is a relevant distinction of meaning. It might be another case of the Stoics being seduced by a distinction in the linguistic expression to establish different categories of meaning" (Pinborg 1975: 90).

transformaciones en la teoría ontológica, que repercuten en un giro en el modo de concebir el lenguaje.

La correspondencia no puede buscarse ya en el ámbito de las palabras aisladas y en su supuesta capacidad para expresar la esencia de las cosas sino en el dominio del enunciado predicativo, *i.e*. el *logos*, que no se entiende ya como equiparable a una estructura atributiva entre nombres sino como manifestación expresiva de los contenidos (*lekta*) resultantes de la representación racional por parte de los hombres de aquello que sucede en la combinación entre cualidades individuales. La adecuación no se da respecto de los contenidos surgidos de la categorización ontológica y de los géneros conceptuales —*i.e*. en el léxico— sino en relación con los significados que se expresan lingüísticamente, los *lekta* —*i.e*. en la gramática. Esta innovación nocional de los estoicos exige, desde su definición, una perspectiva semiótica y el sustrato materialista de su ontología, centrada en lo corpóreo, propicia un enfoque semasiológico. Este último aspecto, que dota a los filósofos estoicos de una perspicacia inusual hasta entonces para discernir los mecanismos de expresión semánticamente motivados, llamaría la atención respecto de muchos comportamientos regulares de variación expresiva que habrían pasado inadvertidos. Los autores de los primeros tratados gramaticales desde finales del siglo II a.C. se valdrían así de los hallazgos estoicos, recogiendo muchas de sus distinciones y acuñaciones terminológicas y reconociendo su autoridad en el estudio del lenguaje[167], pero los despojarían del

[167] En Lallot (2004) se da cuenta en unas tablas de las alusiones explícitas a los filósofos que se encuentran en el corpus de los *Grammatici Graeci*. En el estudio del profesor Lallot se manifiesta gráficamente cómo los maestros del Pórtico representan la tradición filosófica más profusamente aludida en los primeros tratados gramaticales griegos y en sus escolios. El análisis temático de esas referencias y de la imagen que los textos gramaticales ofrecen sobre los filósofos conduce a observaciones interesantes. Junto a menciones relativas a la autoridad de los filósofos respecto de algunas definiciones básicas y acerca de temas importantes como los criterios para la división o la determinación de las partes del discurso, nos encontramos con que en muchos momentos las alusiones se limitan a aspectos de terminología y se centran, a veces, en cuestiones secundarias y anecdóticas. La obra de Apolonio Díscolo llama la atención en ese sentido porque sólo en su caso se comprueba que "les points à propos desquels Apollonius mentionne la position du Portique sont toujours des points capitaux" (Lallot 2004: 124).

carácter semiótico y del enfoque semasiológico con los que habían surgido dentro de la reflexión filosófica de los estoicos acerca de la *orthotes logōn*.

4.3. LA GRAMÁTICA EN VARRÓN Y LA HUELLA ESTOICA

Dentro de su reflexión filosófica, los estoicos asentaron las bases de un nuevo modo de acercarse al lenguaje. Con vistas a argumentar su presupuesto de que el lenguaje forma parte de la racionalidad del mundo, los maestros de la Estoa fundamentaron su carácter natural de un modo diferente al habitual hasta entonces. Su objetivo no es tanto el de profundizar en el análisis descriptivo de la lengua como el de explicitar de qué modo los enunciados lingüísticos expresan adecuadamente el tipo de relaciones que rigen la interacción de los cuerpos en el mundo físico. Para ello, excluyen de su ámbito de indagación dialéctica la capacidad designativa de las palabras aisladas —*i.e.* el léxico— y centran su atención en el enunciado significativo, *logos*, allí donde consideran que son expresados los contenidos de la representación racional, los *lekta*. En este dominio restringido, los estoicos encuentran evidencias del fundamento natural del lenguaje, que se manifiesta en la correspondencia y proporcionalidad entre los mecanismos expresivos y su significado. No se trata ya de un supuesto isomorfismo y equivalencia entre las palabras y la representación mental de las categorías ontológicas sino de la adecuación natural entre el *logos* proferido y el *logos* del pensamiento. El análisis de los elementos de la expresión lingüística permite clarificar las partes que intervienen en la construcción de una predicación completa y adecuada. El caso morfológico significa el caso (actualización) de los conceptos léxicos, los diversos nexos conjuntivos expresan las diferentes relaciones entre los *lekta* en las proposiciones complejas, la desigual estructura sintáctica en la expresión de los predicados da cuenta de la diferente estructura argumental de las diversas situaciones significadas, etc.

Pero estas lecciones extraídas por los estoicos en su análisis filosófico del lenguaje no fueron proyectadas de modo coherente y sistemático en las *teknai* gramaticales del periodo helenístico. Si dejamos a un lado a un autor tardío como Apolonio el Díscolo (s. II d.C.), la presencia del pensamiento estoico en los

primeros gramáticos alejandrinos no parece sobrepasar el nivel de la referencia dispensadora de autoridad y prestigio y el de la utilización de algunas de sus distinciones y acuñaciones terminológicas, pero sustrayéndoles la dimensión semiótica y limitando su alcance al ámbito descriptivo de la expresión. Algunas de sus intuiciones más relevantes —como es la de distinguir entre la palabra en cuanto que elemento léxico y como constituyente de una construcción gramatical— no serían desarrolladas hasta bien avanzada la edad media, cuando se inicia la reflexión sobre los *modi essendi* y los *modi significandi* que culmina en la tradición de los "modistas" y su discriminación entre la *dictio* y la *pars orationis*; si bien esta delimitación medieval entre lo léxico y lo gramatical está preñada de la interferencia de la ontología de raíz aristotélica en el modo de caracterizar morfológicamente las *partes orationis*.

En un autor mucho más cercano en el tiempo a los maestros de la Estoa sí es posible encontrar, sin embargo, la influencia profunda del estoicismo antiguo en la comprensión de la relevancia que tiene su modo de concebir el carácter natural del lenguaje para la delimitación del ámbito apropiado de la labor del gramático. La huella estoica en Varrón va más allá de las secciones dedicadas a la etimología o del papel concedido a la anomalía y nos parece que está en la base de una de sus aportaciones más trascendentes: la búsqueda de los fundamentos de la gramática como un dominio limitado en la investigación lingüística[168]. A estas alturas de este trabajo no vamos a meternos de lleno en el desarrollo de esta propuesta interpretativa —algo que esperamos poder hacer en otro momento—, pero sí que queremos concluir nuestra tesis doctoral apuntando, simplemente, algunos aspectos del pensamiento lingüístico de Varrón que nos permitan culminar nuestro recorrido historiográfico por los diversos modos de concebir los signos lingüísticos en la antigüedad con la primera formulación explícita del signo gramatical como una clase específica de signo caracterizada por la regularidad en sus dos planos y la proporcionalidad de su vínculo.

[168] Cfr. Swiggers (1997: 76): "Mais le mérite de Varron est qu'il s'interroge sur les fondements de la grammaire".

Varrón (s. II-I a.c), *vir Romanorum eruditissimus*, es autor de una inmensa obra literaria y académica que aborda distintos temas, entre la que destacan sus trabajos de investigación lingüística, principalmente su *De lingua latina*. De los veinticinco libros que compondrían esa magna obra sólo seis (V-X) nos han llegado casi completos, pero son suficientes para poder calibrar la grandeza de su empresa. En *DLL* VIII 1 se nos ofrece un esquema de sus objetivos y de su estructura en tres partes: una primera dedicada a estudiar "de qué modo se han puesto los nombres a las cosas, la segunda a de qué manera a partir de éstos han llegado a sus variantes las palabras transformadas y la tercera a cómo éstas, unidas entre sí según un principio lógico, expresan una idea". Puede decirse que el recorrido que Varrón se propone se inicia con el estudio de la imposición voluntaria que configura el léxico primitivo de una lengua y sigue con la explicación de los procesos de *declinatio* que posibilitan los procesos de variación morfológica para llegar al análisis de los procedimientos sintácticos con los que se construye un enunciado. Desgraciadamente, no tenemos acceso directo a los libros dedicados a la sintaxis, pero la simple formulación del comienzo del libro VIII que acabamos de recoger nos da pistas acerca de la muy probable presencia de la doctrina estoica en su modo de concebir la sintaxis: combinación de las palabras, siguiendo un principio lógico, para expresar una idea.

De los libros que han llegado a nosotros, el libro X representa sin duda el pensamiento más original de Varrón. Si el libro VIII está dedicado a recoger los argumentos utilizados a favor de la necesidad de que la anomalía "fuera tenida como guía" (*DLL* X 1) y en el IX se aducen los razonamientos contrarios, aquéllos que se han esgrimido "como prueba de que más bien convenía que se le confiase el mando a la semejanza" (*DLL* X 1), en el libro X él se propone dar su propia respuesta a esa controversia[169]. La idea central del *DLL*, que preside la

[169] "Si en la transformación de las palabras la doctrina del habla debía seguir la desemejanza o la semejanza, muchos lo han indagado, siendo llamado por éstos analogía el sistema que se origina de la semejanza y siendo denominada anomalía la parte restante. Y de este asunto en el primer libro he dicho lo que se decía como prueba de que era preciso que la desemejanza fuera tenida como guía, y en el segundo, al contrario, lo que se decía como prueba de

concepción varroniana del lenguaje, se sustenta en la defensa de que en la lengua hay aspectos irregulares, el ámbito de la anomalía, y aspectos sistemáticos, donde rige la analogía. La anomalía es la que rige los procesos de imposición de los nombres, la constitución del léxico, mientras que en las transformaciones que experimentan estos elementos primitivos encontramos procesos irregulares, que responden a la voluntad de los hablantes, pero predominan los procedimientos sistemáticos, que no son aprendidos memorísticamente ni obedecen a la voluntad sino a la naturaleza de las lenguas. Como es bien sabido, éste es el criterio que lleva a Varrón a diferenciar entre la *declinatio voluntaria* y la *declinatio naturalis*[170]. Veamos algunos fragmentos que ilustran cómo se argumenta esta idea central del *DLL*:

> Dos son en total los principios de las palabras: la imposición [*impositio*] y la transformación [*declinatio*]. Lo uno es como la fuente; lo otro, como el arroyo. Se quiso que los nombres impuestos fuesen los menos posibles, a fin de poder aprenderlos más rápidamente, y los transformados los más posibles, a fin de que todos dijesen más fácilmente los que hacían falta para sus necesidades. Para aquel tipo que está el primero, hace falta la enumeración. En efecto, de otra manera que no sea con el aprendizaje, éste no llega a nosotros. Para el otro tipo, el que está el último, hace falta el arte y para ésta unas pocas reglas, que son breves. En efecto, el sistema por el que hayas aprendido a hacer transformaciones en un solo vocablo, podrías utilizarlo en un número ilimitado de nombres (*DLL* VIII 5-6).
>
> Al considerar por una parte unos que en el habla es preciso seguir las palabras que han sido obtenidas por transformación semejantemente de palabras semejantes, lo que han denominado *analogíai*, y al considerar otros que esto se ha de desdeñar y se ha de seguir más bien la desemejanza que hay en el uso común, lo que han llamado *anōmalía*. Aunque, según juzgo yo, nosotros hemos de seguir lo uno y lo otro,

---

que más bien convenía que se le confiase el mando a la semejanza. Y, dado que nadie ha expuesto los fundamentos de estos asuntos como ha debido ni ha aclarado su orden y su naturaleza como el asunto lo pide, yo mismo expondré el modelo de este asunto" (*DLL* X 1).

[170] "La segunda división se refiere a estas palabras que pueden transformarse, a que unas lo hacen debido a la voluntad y otras a la naturaleza. Denomino voluntad a cuando uno cualquiera a partir de un nombre pone a otra realidad un nombre, como *Romulus* a *Roma*; doy la denominación de naturaleza a cuando nosotros en conjunto no preguntamos al que ha puesto el nombre de qué modo quiere él que, una vez aceptado, se transforme, sino que nosotros mismos lo transformamos, como *huis Romae*, *hanc Romam*, *hac Roma*. De estas dos clases, *la transformación voluntaria tiene su punto de referencia en el uso común y la natural en el sistema*" (*DLL* X 15; curs. mía).

> porque en la transformación voluntaria existe la anomalía y en la natural mayormente la analogía (*DLL* VIII 23-24).
>
> Yo considero que las formas por transformación de las palabras son tanto voluntarias como naturales: voluntarias, con las que los hombres han puesto ciertos nombres a las cosas, como de *Romulus*, *Roma* […]; naturales, cuando a partir de los nombres impuestos hay los que se modifican según tiempos o según casos, como de *Romulus*, *Romuli* y *Romulum*, y de *dico*, *dicebam* y *dixeram*. Y así en las transformaciones voluntarias hay irregularidad y en las naturales regularidad (*DLL* IX 34-35).
>
> Doy la denominación de voluntad [*voluntas*] a la imposición de los nombres y la de naturaleza a la transformación de los nombres, a donde se llega sin enseñanza. […] La imposición está en nuestro dominio; nosotros, en el de la naturaleza. En efecto, del modo en que cada uno quiere, pone un nombre, pero, en cambio, lo transforma del modo en que quiere la naturaleza (*DLL* X 51, 53).
>
> Debemos seguir sobre todo el principio de que en esto el fundamento es la naturaleza, porque, dentro de las transformaciones, aquí es más accesible el sistema. En efecto, es fácil advertir que la falta puede acaecer más en la imposición, que se da generalmente en caso recto singular, porque hombres sin conocimientos y dispersos ponen los nombres a las cosas en cualquier dirección en la que los invita el capricho. La naturaleza, generalmente, por propio impulso se mantiene inalterada, a no ser que alguien la deforme por un uso ignorante (*DLL* X 60).

Varrón ubica el dominio de la analogía en la *declinatio naturalis*, en la flexión, porque es ahí donde las variaciones lingüísticas que experimentan los elementos léxicos suceden "según una relación proporcional" (*DLL* X 9). El libro X se presenta así como el estudio acerca de las cuatro cuestiones básicas para comprender la transformación de las palabras: lo relativo a la semejanza (*similitudo*); lo concerniente a la relación sistemática (*ratio*) que los griegos llamaban *logos*; qué se entiende por relación proporcional (gr. *anà lógon*, lat. *pro portione*); y qué es el uso (*consuetudo*)[171].

[171] "Hablaré de las cuatro cosas que comprende la transformación de las palabras: qué es lo semejante y lo desemejante, qué la relación que llaman *lógos*, qué lo proporcional a lo que dan la denominación de *anà lógon* y qué el uso común" (*DLL* X 2).

Son muchos los aspectos en los que el pensamiento lingüístico de Varrón revela una comprensión del funcionamiento de las lenguas distinta a la que se manifiesta en los primeros tratados gramaticales alejandrinos y en la tradición de la *ars grammatica* latina, más orientados todos ellos a la labor pedagógica[172]. Algunos de esos enfoques novedosos nos lo presentan como un verdadero adelantado de la concepción estructuralista de los aspectos sistemáticos de la lengua, pero lo que aquí queremos resaltar, para poner término a este trabajo, es su comprensión de que si el gramático quiere estudiar los mecanismos regulares de la lengua, debe centrar su atención en las relaciones de semejanza y proporcionalidad que se dan entre los contenidos lingüísticamente configurados y sus mecanismos de expresión, *i.e.*, en el signo gramatical. Son muchos los ejemplos que ilustran cómo su manera de entender las relaciones propias de la analogía en las lenguas no se basa en las apariencias fónicas o en los significados léxicos[173] sino en la relaciones de semejanza y proporcionalidad presentes tanto en la materia gramatical (*materia*, *res*)[174] —*i.e.* el conjunto de categorías y rasgos

[172] Cfr. Taylor (1988) y Taylor (1990), donde se compara la obra de Varrón con la *tekhne* atribuida a Dionisio de Tracia y con la *ars grammatica* de Remmius Palaemon. En Taylor (1996: 10) puede verse una síntesis de las principales aportaciones de Varrón.

[173] Cfr., por ejemplo: "Así pues, *damos la denominación de masculinas no a las palabras que designan a un ser masculino, sino a las que anteponemos hic e hi, y así la de femeninas a aquellas con las que podemos emplear haec o hae*" (*DLL* IX 41; curs. mía); "Así pues, el que se haya de ver atentamente en las palabras qué partes es preciso que tengan semejantes las que se dice que tienen semejanza y de cuántos modos, es, como resultará evidente más abajo, un punto muy resbaladizo. En efecto, ¿qué puede parecer al que no ponga atención más semejante que las dos palabras *suis* y *suis*? Pero no lo son, porque la una significa «coser» y la otra «cerdo». Así pues, admitimos que son semejantes en la forma sonora y en las sílabas, y vemos que son desemejantes en cuanto partes de la oración, porque la una tiene tiempos y la otra casos, dos cosas que diferencian, en el mayor grado que cabe, las analogías. De la misma forma, palabras más próximas entre sí por su tipo dan lugar a menudo a un error semejante, como que parezca que *nemus* y *lepus* son semejantes, puesto que una y otra tienen idéntico el caso recto. Pero no son semejantes, porque les hacen falta determinadas semejanzas, entre las que está el que estén en el mismo género, lo que no sucede en ellas, pues *lepus* está en género masculino y *nemus* pertenece al neutro. En efecto, se dice *hic lepus* y *hoc nemus*" (*DLL* X 7-8).

[174] Taylor (1974) interpreta los términos *materia* y *res* (que aparecen en *DLL* X 11-12 y en *DLL* X 63-68) como sinónimos dentro de la teoría de Varrón. Con ellos estaría aludiendo a la materia gramatical, a "the mass or bundle of grammatical categories and features (case, gender, number, tense, mood, etc.) which serve to characterize any given inflected word" (Taylor 1974: 118-119).

gramaticales que caracterizan la flexión de una palabra— como en su expresión fónica (*figura, vox*).

Varrón hace explícita su consideración de que existen distintos tipos de semejanza y que es necesario comprenderlos para poder situar adecuadamente el terreno de las relaciones proporcionales que caracterizan la analogía.

> Por esto, el que busque si la transformación de las palabras sucede según una relación proporcional, ha de ver perfectamente qué tipos de semejanza existen en este asunto y qué formas tienen. […] Y yo juzgo que los principios fundamentales de ésta con arreglo a los que es preciso que se juzguen las semejanzas, son de dos únicos tipos, de los que uno está basado en la materia de las palabras y el otro, por decirlo así en el aspecto formal de la materia que se da por la transformación. Pues un principio debe ser que una palabra sea semejante a una palabra allí de donde se obtengan transformaciones; el otro, que la transformación de una palabra en una palabra respecto a la cual se haga la comparación, sea del mismo modo. […] En el momento en que se dé lo uno y lo otro (tanto una palabra semejante a una palabra, como una transformación semejante a una transformación), diré en fin que es semejante una palabra y *que tiene una semejanza doble y completa [similitudo duplex et perfecta], lo que pide la analogía* (*DLL* X 11-12; curs. mía)[175].

Vemos cómo Varrón delimita con claridad cuál es el ámbito de la analogía y cuáles son sus requisitos: la *similitudo duplex et perfecta*. De este modo nos lanza una advertencia similar a la que casi dos mil años después formuló Hjelmslev al decir que "el mayor peligro de la gramática es querer explicarlo todo. La gramática tiene la bien definida tarea de explicar lo que desde el punto de vista del sistema es esencial" (Hjelmslev 1935: 126). Como ha señalado el profesor Taylor, una de las lecciones básicas que nos ofrece el *DLL* es que "It is therefore necessary for the grammarian, in Varro's opinion, to determine what goes in the

[175] "Pero, ya que, cuando hay analogía, hay tres posibilidades (una que radica en las cosas [*res*], otra que lo hace en las formas sonoras y una tercera que lo hace en lo uno y en lo otro; las dos primeras simples, y la tercera, doble) se ha de observar qué relación tienen éstas entre sí. […] El tercer tipo es aquel doble [*duplex*] que he dicho, en el que tanto las cosas como las formas sonoras se expresan semejantemente según una relación proporcional, como *bonus* y *malus*, *boni* y *mali*, […] De la misma manera que, efectivamente, ésta es, en fin, la completa [*perfecta*] en el lenguaje, aquellas dos simples son analogías incompletas" (Varrón *DLL* X 63, 68).

grammar as opposed to what goes in the lexicon and to get on with the task of describing and explaining language accordingly" (Taylor 1996: 15).

Esta delimitación de lo gramatical por parte de Varrón creemos que está plenamente enraizada en la intuición estoica del signo gramatical. Su contraposición entre la *declinatio naturalis* frente a la *impositio* y la *declinatio voluntaria* como fruto del contraste entre los procedimientos semióticos regidos por la *ratio* frente a aquéllos en los que prima la *voluntas* y la *consuetudo* circunscribe el ámbito de la analogía al estudio de las relaciones de semejanza entre los contenidos lingüísticamente motivados (*i.e*. gramaticales) y sus mecanismos de expresión. *El signo gramatical configura los límites del carácter natural del lenguaje*, porque, tal y como los estoicos habían intuido desde su prisma filosófico, es ahí donde el lenguaje manifiesta su imbricación con los principios activos de la naturaleza, cuyo funcionamiento no está a expensas de la voluntad histórica y cultural de los hombres.

Llegamos así al final de un trabajo en el que hemos visto cómo el modo de concebir el carácter semiótico de las lenguas ha cambiado profundamente en los siete siglos previos al comienzo de la era cristiana. Partíamos de un periodo en el que la condición sígnica de las palabras se confundía con la de los signos adivinatorios, de modo que no se identificaba una función semántica en los elementos del léxico sino que éstos se interpretaban como instancias reveladoras de un mensaje oscuro. Hemos asistido a cómo, paulatinamente, se va tomando conciencia del carácter simbólico-representacional de los nombres, lo que propicia la controversia acerca de si las palabras significan la naturaleza de las cosas de forma adecuada o si, por el contrario, estas expresiones impuestas convencionalmente reflejan representaciones subjetivas, la mayoría de las veces erradas. En la antigüedad la reflexión sobre los fundamentos semióticos del lenguaje está íntimamente relacionada con este debate *physis* vs. *nomos*. Durante mucho tiempo esta dicotomía se planteó dentro de un contexto histórico en el que la aceptación o la confrontación de las propuestas sofistas sirvió como motor para una discusión que, en el ámbito del lenguaje, giraba exclusivamente acerca de la

adecuación significativa de los elementos léxicos, *i.e.*, de las palabras que remiten a alguna categoría ontológica o conceptual. Los acercamientos de Platón y de Aristóteles hemos visto cómo difieren en sus conclusiones acerca de la viabilidad del lenguaje como instrumento para expresar el conocimiento verdadero, pero se mueven en las mismas coordenadas: el enfoque onomasiológico de los elementos léxicos, la *orthotes onomaton*. En nuestra opinión, la doctrina filosófica del estoicismo antiguo, con su teoría física centrada en lo corpóreo y en las cualidades individualizadoras, constituye un momento decisivo para la irrupción de un modo diferente de acercarse a la dimensión semiótica del lenguaje. Los signos cuya adecuación les interesa ya no son las palabras aisladas y su capacidad designativa sino los signos en cuanto que partes del enunciado lingüístico; y su modo de abordarlos ya no es el de analizar su grado de correspondencia con los contenidos categorizados previamente sino el enfoque semasiológico de los elementos constitutivos de la expresión enunciativa. Sólo así será posible que en el siglo I a. C. un erudito como Varrón alcance a formular un modelo de signo natural, *i.e.* motivado, en el que la relación de semejanza, de equivalencia, no se plantea ya entre las cosas significadas —o las categorizaciones conceptuales de las mismas— y su expresión sino entre la proporcionalidad, *i.e.* sistematicidad, de los mecanismos de expresión y la proporcionalidad, *i.e.* sistematicidad, de los contenidos funcionales en la construcción del discurso; es decir, en el signo gramatical.

CONCLUSIÓN

Hemos llegado al final de nuestro recorrido historiográfico por un periodo que abarca desde el siglo VII a.C. hasta el I a.C buscando sacar a la luz la evolución en el modo de entender la capacidad significativa del lenguaje dentro de la cultura occidental. Las particularidades de este periodo, iniciador de una tradición, han conllevado que el objeto de nuestro estudio no nos ofrezca modelos teóricos sobre el lenguaje explícitamente elaborados en su metodología y en sus propósitos. Nos hemos enfrentado a una época en la que —utilizando las distinciones que señala García Marcos (1996: 190-191)—, al comienzo, no asistimos sino al "«saber implícito» que transporta el mito" y en la que, paulatinamente, se van sentando las bases que posibilitan "el «saber explícito» aportado por gramáticas, retóricas o poéticas, de un lado, y, de otro por los diferentes modos en que han sido descritas las lenguas". A lo largo de estos siglos no es posible encontrar un "saber especulativo" centrado en el lenguaje, entendiendo por tal la elaboración de modelos teóricos de orientación explicativa. Si exceptuamos el caso de Varrón, el resto de los autores y tradiciones que hemos abordado se caracterizan por haberse enfrentado al lenguaje como un ámbito de proyección de los principios básicos de sus teorías, fundamentalmente, filosóficas. Esto no impide, sin embargo, que las líneas de reflexión que así se plantearon hayan jugado un papel determinante tanto para el desarrollo de los primeros estudios descriptivos como para las ulteriores modelizaciones teóricas.

Con vistas a elucidar el cambio en el modo de concebir los vínculos semióticos del lenguaje, hemos adoptado una presentación secuencial de las diferentes propuestas a lo largo de los cuatro capítulos de esta tesis. El objetivo, no obstante, no ha sido nunca hacer una "crónica" detallada de autores y obras, sino intentar entender las motivaciones de esta evolución histórica de manera que puedan ser extraídas lecciones pertinentes para la valoración de los diversos modos en que estas mismas cuestiones son enfrentadas en la lingüística más reciente. Nos gustaría creer que el resultado de esta investigación historiográfica podría ser descrito —siguiendo los parámetros señalados en el importante trabajo de Swiggers, Desmet & Jooken (1998: 31-32)— como un estudio expositivo secuencial con un ámbito temporal delimitado, respecto del cual se ha hecho una valoración crítica de diversas reflexiones semióticas, con algunas de las características propias de la "historiografía estructural" (*ibid*.: 31): dar cuenta de la "arquitectura" de las propuestas tratadas, de los vínculos entre las ideas sobre el lenguaje y las distintas perspectivas filosóficas, y de las relaciones existentes no sólo entre los autores y tradiciones estudiados sino también respecto de otras aproximaciones más alejadas en el tiempo.

Como ya indicábamos en la introducción, este proyecto de tesis doctoral es fruto del decantamiento hacia la historiografía de la antigüedad clásica de lo que en un inicio pretendía ser un estudio sobre las diferentes formas de concebir la distinción léxico/gramática en la lingüística del XX desde una perspectiva semiótica. Si en la primera mitad del siglo XX la reflexión acerca de la naturaleza del signo lingüístico fue un tópico de enorme presencia en la investigación académica —cfr., por ejemplo, Spang-Hanssen (1954)—, la irrupción y la hegemonía del modelo generativo, durante gran parte de su segunda mitad, alejó del primer plano la cuestión de los fundamentos de la capacidad significativa. Aun cuando las últimas versiones del marco generativo se encaminan, dentro del programa minimalista, a simplificar los principios y condiciones de la gramática

universal buscando concentrar su atención en los "dos niveles de interfaz"[1], lo cierto es que su aproximación al lenguaje como facultad psico-biológica, y la desconsideración de su función comunicativa, acarreó que la semiosis lingüística quedara, en gran medida, fuera de plano. En la últimas décadas, sin embargo, dentro de la propia lingüística norteamericana han surgido escuelas que se ofrecen como alternativas a la corriente chomskyana y que se presentan como "sign-based theories" (cfr. Contini-Morava & Goldberg 1995 o Davis, Gorup & Stern 2006). Estos modelos teóricos —entre los que destaca la "gramática cognitiva" de Langacker y la *Columbia School*— se caracterizan por su "descubrimiento" y reivindicación de la teoría del signo lingüístico de Saussure y por hacer suya la defensa de que "the basic unit of *langue* is the linguistic sign, consisting of a *signifiant* arbitrarily linked with an (invariant) *signifié*" (Contini-Morava 1995: 14)[2]. Vemos así cómo los modelos teóricos responsables de que el signo lingüístico vuelva a estar de moda en la lingüística académica retoman una concepción del signo como entidad de carácter biplano en la que funciona una relación de correspondencia biunívoca entre los valores sistemáticos de ambos planos.

Uno de los aspectos en que estos modelos teóricos que hacen del signo su unidad básica se apartan expresamente de la propuesta saussureana radica en su reivindicación de la necesidad de diferenciar entre "lexical and grammatical meaning" (cfr. Contini-Morava 1995: § 4.2). Entre las distintas escuelas que integran esta corriente funcionalista "sign-based" de la lingüística actual existen

---

[1] Cfr. "Una suposición más específica es que el sistema cognitivo interactúa únicamente con dos sistemas «externos»: el sistema articulatorio-perceptual A-P y el sistema conceptual-intensional C-I. Por consiguiente, hay dos *niveles de interfaz*, Forma Fonética (FF) en el interfaz A-P y Forma Lógica (FL) en el interfaz C-I. Esta propiedad de «doble interfaz» es una forma de expresar la descripción tradicional del lenguaje como un sonido con significado que puede rastrearse al menos hasta Aristóteles" (Chosmky 1995: 11).

[2] Cfr. "Form and meaning in sign based theory cannot be detached from each other and treated as separate «components» of grammar. They are mutually defining: one cannot even identify linguistic forms without at least a provisional hypothesis as to their meanings, and vice versa. *Thus the main distinguishing characteristic of sign based grammatical theory is the principle of one-form–one-meaning. This principle, like the linguistic sign itself, follows from the function of language as a communicative instrument*" (Contini-Morava 1995: 8; curs. mía).

discrepancias respecto de la forma más apropiada de explicar esta diferencia (cfr. Contini-Morava & Tobin 2000), pero todas ellas parten de la asunción de que estamos ante un único modelo de signo, que tiene sus particularidades de funcionamiento según las características del significado que se exprese. Encontramos así planteamientos como el de la 'Gramática cognitiva' de Langacker que, asumiendo el modelo de prototipos, defiende que las diferencias entre los símbolos léxicos prototípicos y los gramaticales no es cualitativa o estructural sino de grado, por lo que "the grammatical structure is claimed to be symbolic in character: it consists in the conventional symbolization of semantic structure and forms a continuum with lexicon" (Langacker 1987: 76)[3]. Otros autores, dentro de la *Columbia School*, distinguen entre signos léxicos y gramaticales como dos especies de una única clase de signo, atendiendo a rasgos como la exhaustividad con la que los signos gramaticales categorizan una sustancia semántica común o su relación de "satélite" respecto de los signos léxicos (cfr. Diver 1995). Todos estas propuestas convergen, en cualquier caso, en la premisa de que "the semiotic or sign-oriented definition of language underlying these theories revolves around the linguistic sign as its unit of analysis. The sign itself is presented as a dyad: a Janus-like duality inseparably composed of a signal and an invariant meaning" (Contini-Morava & Tobin 2000: XV), y en la creencia de que la reivindicación del signo lingüístico, así concebido, como unidad básica del análisis lingüístico "can and do span the opposition between the lexicon and the grammar" (Contini-Morava & Tobin 2000: XVII).

La defensa de un único modelo de semiosis en el lenguaje humano y su fundamento en una relación de correspondencia entre estructuras semánticas y

[3] Cfr. "It is usual to exclude from the domain of grammatical description —by assigning it to the lexicon— any established expression whose semantic value diverges from the predictions of regular compositional rules. For a novel expression whose interpretation is too specific to be predicted in full detail by general rules, the analyst relies on the putative distinction between semantics and pragmatics, holding the grammar responsible only for the obviously compositional aspects of its meaning. […] I do not believe that either the distinction between grammar and lexicon or that between semantics and pragmatics can ultimately be maintained" (Langacker 1987: 449).

estructuras fonológicas (cfr. Langacker 1987: § 2.3.2), que funciona igual en el léxico y en la gramática, creemos que ignora algunas de las lecciones que se pueden extraer de nuestro estudio historiográfico. Debemos partir de comprender que la visión habitual que sitúa en la antigüedad clásica el inicio de una tradición que concibe el signo lingüístico como asociación simbólica entre una expresión fónica y un contenido, mediante la cual referimos los objetos de la realidad, se asienta en una valoración inadecuada del contexto en el que surge dicha formulación.

Para entenderla de forma apropiada es necesario asumir que en aquel momento histórico la reflexión sobre los signos lingüísticos se planteaba en relación con la cuestión de la *orthotes onomaton*, como desarrollo y proyección al ámbito del lenguaje de la controversia *physis* vs. *nomos*. El objeto de debate no era el origen de las palabras sino su adecuación como instrumentos que posibiliten un conocimiento verdadero. Con anterioridad a Platón apenas tenemos testimonios que evidencien la atribución al lenguaje de una función semántica. Lo que en aquellos momentos prevalecía era la consideración de las palabras como signos en los que la naturaleza de las cosas se manifiesta enigmáticamente. La opción naturalista no implicaba entonces una relación semiótica de correspondencia sino de identificación analógica. En ese contexto histórico la propuesta sofista supone la subversión de cualquier modo de explicar la naturaleza en cuanto que gobernada por principios rectores universales y eternos. Dejando a un lado algún pasaje en que parecería que Protágoras estuviera intuyendo que en las lenguas hay aspectos naturalmente reglados, la enseñanza sofista desliga el interés por el lenguaje de preocupaciones epistemológicas y dirige su atención hacia la eficacia comunicativa.

En este trasfondo histórico es en el que hay que situar el desafío que Platón propone en el *Crátilo*. Dado que no es aceptable creer que todo lo que decimos es verdadero, es necesario buscar una técnica en el nombrar cuyo funcionamiento garantice la capacidad de las palabras para decir lo que es. La opción naturalista ya no remite —ni lo debería hacer posteriormente— a ningún modo de

intervención de la naturaleza en el funcionamiento del lenguaje sino a la hipótesis de que existen principios de motivación causal que explican el funcionamiento regular, sistemático, de las palabras. Platón intenta en el *Crátilo* encontrar esa técnica, esos principios reguladores, circunscribiendo su enfoque a un componente del lenguaje y a una sola de sus funciones. Lo que se analiza en el *Crátilo* es la corrección —la adecuación a unos principios— de los nombres, entendiendo por tal los elementos de expresión que por sí mismos poseen la capacidad de significar las entidades extralingüísticas. La opción naturalista se somete a escrutinio en relación, únicamente, con el componente léxico y con su función categorizadora y representacional. La conclusión de Platón es negativa a este respecto: en los signos léxicos no hay ningún principio regular de motivación causal de su funcionamiento, no participan de la naturaleza propia de un nombre ideal, por lo que su uso comunicativo no responde a ninguna técnica sino a la costumbre.

Platón ha situado la reflexión semiótica sobre el lenguaje en un terreno bien delimitado: los signos léxicos y su capacidad para representar de forma adecuada la realidad; y Aristóteles no va a alterar ni el objeto de interés ni la conclusión platónica acerca del fundamento social en el funcionamiento del hablar, pero sí que va a establecer un giro importante respecto de la actitud adoptada frente al lenguaje. Mientras que Platón manifiesta su desdén hacia el lenguaje —guiado por su preocupación por desacreditar el relativismo epistemológico de los sofistas— y no busca ninguna caracterización positiva de su funcionamiento comunicativo basado en la convención, Aristóteles —impulsado por su optimismo epistemológico— intenta establecer una regimentación de las condiciones que han de estar presentes en las distintas modalidades de uso comunicativo para que el hablar pueda ser entendido como una técnica adecuada en el manejo de símbolos convencionales. Lo que Aristóteles pretende analizar es lo que de reglado hay en el lenguaje humano que posibilita una comunicación satisfactoria, asumiendo como premisa que se trata de la facultad natural en el hombre para su vida en sociedad. Dentro de este contexto de pensamiento hay que valorar el célebre

pasaje inicial del *De int*. —en el que se formula la versión inaugural del modelo de correspondencia entre los planos del signo— como la presentación de las condiciones exigibles en el uso del lenguaje dentro de la modalidad de discurso que se estudia en sus obras lógicas: el *logos apofántico*. La teoría semántica de Aristóteles limita su alcance a la prescripción de las condiciones de uso de los elementos léxicos en el lenguaje asertivo propio de la ciencia. Se trata de garantizar que la homonimia, habitual en el uso ordinario del léxico, esté ausente del lenguaje apofántico.

Será necesario que surja una nueva escuela filosófica, que modifica algunos de los presupuestos ontológicos más asentados, para que se produzca un giro en la manera de abordar la polémica *physis* vs. *nomos* en su proyección sobre el lenguaje. En el estoicismo antiguo ya no se plantea la adecuación onomástica de las palabras sino la *orthotes logōn*. Asumiendo el carácter convencional y ambiguo del proceso de imposición de nombres, los maestros de la Estoa buscan sustentar el fundamento natural del lenguaje mostrando las relaciones de correspondencia entre los mecanismos de expresión y sus contenidos lingüísticos. Desaparece así el enfoque onomasiológico centrado en el léxico, que había sido dominante hasta entonces, y aparece un enfoque semasiológico que analiza los principios racionales que rigen la construcción gramatical del enunciado. El carácter natural del lenguaje, *i.e*. regularmente motivado, y el modelo de correspondencia sistemática y proporcional entre los planos del signo se circunscribe entonces al dominio de la gramática, al terreno de la analogía. Como bien entendió Varrón, allí donde priman los aspectos de voluntad y los factores históricos y culturales no cabe pretender imponer el corsé de sistematicidad propio de aquellos signos en que se da una *similitudo duplex et perfecta*.

Concluimos, por tanto, que los intentos modernos de argumentar un único modelo de signo, basado en la correspondencia entre los planos, deben buscar otra tradición en la que asentarse, porque en la antigüedad clásica ninguno de los grandes filósofos defendió tal propuesta como válida para todos los elementos significativos del lenguaje en cualquiera de sus usos. Y cuando se arguyó la

adecuación natural entre los planos no circunscrita a una modalidad de uso sino a un componente de las lenguas, ésta se restringió a la técnica gramatical propia de la naturaleza del hablar: a ese comportamiento regular y sistemático de las palabras como constituyentes del enunciado lingüístico que ‘limita la arbitrariedad de los signos’.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES DE TEXTOS MANEJADAS Y CITADAS

AMMONIUS: *Ammonii in Aristotelis de Interpretatione Commentarius*. Ed. A. Busse. Berlín: CAG 4.5, 1895 [Cito por la traducción de Regla Fernández Garrido en *La reflexión lingüística en el último neoplatonismo. Ammon. in Int. 1-77,25 Busse*, Huelva: Servicio de Publicaciones, 1998].

ARISTÓTELES: *Acerca del alma* [De anima]. (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos, 1978.

ARISTÓTELES: *Analíticos Primeros*. (Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín en *Tratados de Lógica [Órganon]*, vol. II) Madrid: Gredos, 1988.

ARISTÓTELES: *Categorías*. (Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín en *Tratados de Lógica [Órganon]*, vol. I) Madrid: Gredos, 1982.

ARISTÓTELES: *Investigación sobre los animales*. (Introducción de Carlos García Gual; traducción y notas de Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos, 1992.

ARISTÓTELES: *Metafísica*. (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES: *Poética*. (Introducción, versión y notas de Juan David García Bacca). México: UNAM, 2000^2, 1ª ed. 1946.

ARISTÓTELES: *Política*. (Introducción, traducción y notas de Julián Marías y M. Araujo) Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.

ARISTÓTELES: *Retórica*. (Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero) Madrid: Gredos, 1990.

ARISTÓTELES: *Sobre la interpretación*. [De Int.]. (Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín en *Tratados de Lógica [Órganon]*, vol. II) Madrid: Gredos, 1988.

ARISTÓTELES: *Sobre las refutaciones sofísticas*. (Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín en *Tratados de Lógica [Órganon]*, vol. I) Madrid: Gredos, 1982.

BOECIO: ANICII MANLII SEVERINI BOETII COMMENTARII IN LIBRUM ARISTOTELIS ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, RECENSUIT CAROLUS MEISER. SECUNDAM EDITIONEM, Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1880. [Cito por la reimpresión *Commentaries on Aristotle's De interpretatione*: ANICII MANLII SEVERINI BOETII COMMENTARII IN

LIBRUM ARISTOTELIS ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ. Vol. II. New York / London: Garland Publishing, 1987].

C*risipo* = CRISIPO DE SOLOS: *Testimonios y fragmentos. 2 vols.* (Introducción, selección de textos, traducción y notas de F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras). Madrid: Gredos, 2006.

DIONISIO TRACIO: *Gramática. Comentarios antiguos* [Tekhne Grammatike]. (Introducción, traducción y notas de Vicente Bécares Botas). Madrid: Gredos, 2002.

D. L. = DIÓGENES LAERCIO: *Los filósofos estoicos*. (Introducción, traducción y notas por Antonio López Eire). Barcelona: Promociones y Publicaciones universitarias, 1990.

DK = DIELS, Hermann & Walther KRANZ (1951-1952[6]): *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 vols.). Berlín: Weidmannsche; 1ª ed. 1903.

EPICURO: *Obras completas*. (Edición y traducción de José Vara). Madrid: Cátedra, 1996.

EstoicA = Los estoicos Antiguos (Introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti). Madrid: Gredos, 1996.

FP = Los filósofos presocráticos, 3 vols. (Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan *et al*.). Madrid: Gredos, 1978-1980.

GL = KEIL, Henrich (ed.) (1855-1880): *Grammatici latini*. 8 vols. Leipzig: B.G. Teubner. Reimpresión, Hildesheim: Olms, 1981.

HIPÓCRATES: *Tratados médicos*. (Edición bilingüe con estudio introductorio, traducción y notas a cargo de Josep Alsina). Barcelona: Anthropos, 2001.

L&S = LONG, A. A. & D.N. SEDLEY (1987): *The Hellenistic Philosophers, 2 Vols.* Cambridge: University Press.

PLATÓN: *Carta VII* (Introducción, traducción y notas de Juan Zaragoza Botella y Pilar Gómez Cardó). En *Diálogos* VII: *dudosos, apócrifos, cartas.* Madrid: Gredos, 1992.

PLATÓN: *Crátilo* (Introducción, traducción y notas de J. L. Calvo). En *Diálogos* II. Madrid: Gredos, 1983.

PLATÓN: *Fedro* (Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, Martínez Hernández y Emilio Lledó). En *Diálogos* III. Madrid: Gredos, 1986.

PLATÓN: *Menón* (Introducción, traducción y notas de J. L. Calvo). En *Diálogos* II. Madrid: Gredos, 1983.

PLATÓN: *Protágoras* (Introducción, traducción y notas de Emilio Lledó, Julio Calonge Ruiz y Carlos García Gual). En *Diálogos* I. Madrid: Gredos, 1981.

PLATÓN: *República* (Introducción, traducción y notas de C Eggens Lan). En *Diálogos* IV. Madrid: Gredos, 1986.

PLATÓN: *Sofista* (Introducción, traducción y notas de N. L. Cordero). En *Diálogos* V. Madrid: Gredos, 1988.

PLATÓN: *Teeteto* (Introducción, traducción y notas de A. Vallejo Campos). En *Diálogos* V. Madrid: Gredos, 1988.

PLATÓN: *Timeo* (Introducción, traducción y notas de Mª Ángeles Durán y Francisco Lisi). En *Diálogos* VI. Madrid: Gredos, 1992.

PORFIRIO: *Isagoge* (Introducción, traducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva). En *Categorías. De Interpretatione. Isagoge*. Madrid: Tecnos, 1999.

PROCLUS: *Procli Diadochi In Platonis Cratylum Commentaria*. Ed. G. Pasquali. Leipzig, 1908 [Cito por la traducción de Joaquín Ritoré Ponce en *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío. Traducción y análisis de los escolios XVI, XVII y LI del Comentario al Crátilo de Proclo*. Cádiz: Servicio de Publicaciones, 1992].

SÁNCHEZ DE LAS BROZAS, F. (1587): *Minerva* o *De Causis Linguae Latinae*. (Edición bilingüe de Sánchez Salor y Chaparro Gómez). Cáceres: Institución Cultural "El Brocense". Universidad de Extremadura, 1995.

SÉNECA: *Epístolas morales a Lucilio*, 2 vols. (Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá). Madrid: Gredos, 1986.

SEXTO EMPÍRICO: *Esbozos pirrónicos* (Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego). Madrid: Gredos, 1993.

SEXTO EMPÍRICO: *Contra los profesores. Libros I-VI*. (Introducción, traducción y notas de Jorge Verruga Cavero). Madrid: Gredos, 1997.

SOF = Sofistas. Testimonios y Fragmentos (Introducción, traducción y notas de A. Melero Bellido). Madrid: Gredos, 1996.

SVF = ARNIM, H. von (1903-1905): *Stoicorum veterum fragmenta* (4 vols.). Leipzig.

VARRÓN: *La lengua latina*, 2 vols. (Introducción, traducción y notas de Luis Alfonso Hernández Miguel). Madrid: Gredos, 1998.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACERO, J. José (1998): "Introducción: concepciones del lenguaje", en Acero (ed.) (1998: 11-25).

ACERO, J. José (ed.) (1998): *Filosofía del lenguaje I. Semántica*. Madrid: Trotta / CSIC.

ACERO, J. José; Eduardo BUSTOS & Daniel QUESADA (1989[3]): *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.

ALLAN, Keith (2004): "Aristotle's footprints in the linguist's garden", *Language Sciences* 26, 317-342.

ALLEN, William S. (1948): "Ancient Ideas on the Origin and Development of Language", *Transactions of the Philological Society*, 35-60.

ALSINA, Josep (2001): "Introducción" en Hipócrates: *Tratados médicos*. Barcelona: Anthropos.

ANDERSON, Stephen R. (1985): "Inflectional morphology", en Shopen (ed.) (1985: 150-201).

ANGELET, C. *et al*. (eds.) (1983): *Langue, dialecte, literature. Études romanes à la mémoire de Hugo Plomteux*. Leuven: Presses Universitaires.

APEL, Karl-Otto (1976): "The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of a First Philosophy (Towards a Critical Reconstruction of the History of Philosophy in the Light of Language Philosophy)", en Parret (ed.) (1976: 32-61).

ARENS, Hans (1969[2]): *Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart*. Freiburg / München: Karl Alber; 1ª ed. 1955. [Cito por la trad. al español de J.Mª Díaz-Regañón López: *La lingüística: Sus textos y su evolución desde la antigüedad hasta nuestros días*. 2 vols. Madrid: Gredos, 1975].

ARENS, Hans (1984): *Aristotle's theory of language and its tradition: texts from 500 to 1750*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

ASHER, Robert E. (ed. in chief) (1994): *The Encyclopedia of Language and Linguistics*. Oxford: Pergamon.

ATHERTON, Catherine (1993): *The Stoics on ambiguity*. Cambridge: Univ. Press.

AUBENQUE, Pierre (1962): *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France. [Cito por la trad. al español: *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus, 1981].

AUROUX, Sylvain (1980): "L'histoire de la linguistique", *Langue Française* 48, 7-15.

AUROUX, Sylvain (1987): "Histoire des sciences et entropie des systèmes scientifiques", en Schmitter (ed.) (1987: 20-42)

AUROUX, Sylvain (dir.) (1989-2000): *Histoire des idées linguistiques*, 3 vols. Liège-Bruxelles: P. Mardaga. (*Tome 1*: *La naissance des métalangages en Orient et Occident*, 1989. *Tome 2*: *Le développement de la grammaire occidentale*, 1992. *Tome 3*: *L'hégémonie du comparatisme*, 2000).

AUROUX, Sylvain; E.F. Konrad KOERNER; Hans-Josef NIEDEREHE & Kees VERSTEEGH (eds.) (2000): *History of the Language Sciences: An internacional Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present*. Vol. I. Berlin/N. York: Mouton de Gruyter.

AVRAMIDES, Anita (1989): *Meaning and Mind: An Explanation of a Gricean Account of Meaning*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

AVRAMIDES, Anita (1997): "Intention and convention", en Hale & Wright (eds.) (1997: 60-86).

AYER, Alfred J. (1946): *Language, truth and logic*. London: Victor Gollancz Ltd. [Cito por la trad. al español de Marcial Suárez: *Lenguaje, verdad y lógica.* Barcelona: Martínez Roca, 1971].

BAHNER, Werner; Joachim SCHILDT & Dieter VIEHWEGER (eds.) (1991): *Proceedings of the Fourteenth International Congress of Linguists, Berlin/GDR, August 10-August 15, 1987*. Berlin: Akademie-Verlag.

BALLY, Charles (1932): *Linguistique générale et linguistique française*. Francke: Berna.

BARATIN, Marc (1989): *La naissance de la syntaxe à Rome*. Paris: Editions de Minuit.

BARATIN, Marc (1996): "Stoicism", en Stammerjohan (ed. in chief) (1996: 888-890).

BARATIN, Marc (1999): "Remarques sur l'*absence de signification* chez les grammairiens latins", en Baratin & Moussy (ed.) (1999: 117-126).

BARATIN, Marc & Françoise DESBORDES (1981): *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique*. Paris: Klincksieck.

BARATIN, Marc & Françoise DESBORDES (1986): "La 'troisième partie' de l'ars grammatica, en Taylor (ed.) (1986a: 215-240).

BARATIN, Marc & Claude MOUSSY (ed.) (1999): *Conceptions latines du sens et de la signification*. Paris: Presses de la Université de Paris-Sorbonne.

BARWICK, Karl (1922): *Remmius Palaemon und die römische ars grammatica*. Leipzig: Dieterich. Reimpr., Hildesheim: Georg Olms, 1967.

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

BELARDI, Walter (1999): "Forma, semantica ed etimo dei termini greci per 'segno', 'indizio', 'simbolo' e 'sintomo'", en Bianchi (ed.) (1999: 1-22).

BENVENISTE, Émile (1966): *Problèmes de linguistique générale. Vol. I*. Paris: Éditions Gallimard. [Cito por la trad. al español: *Problemas de lingüística general, vol. I*. México D.F./Madrid: Siglo XXI editores, 1991[16]].

BERNABÉ, Alberto (1998): "Lingüística antes de la lingüística. Génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia Antigua", *Revista Española de Lingüística* 28/2, 307-331.

BEUCHOT, Mauricio (1981): *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México: UNAM.

BEUCHOT, Mauricio (2004): *La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

BIANCHI, Massimo (ed.) (1999): *Signum. IX Colloquio internazionale Lessico Intelletuale Europeo*. Firenze: Leo S. Olschki editore.

BLANK, David (2000): "The organization of grammar in ancient Greece", en Auroux, Koerner, Niederehe, Versteegh (eds.) (2000: 400-417).

BRANDT, P. Aage (1993): "De la linguistique structuralle à la linguistique cognitive. Avec Hjelmslev", en Rasmussen (ed.) (1993: 9-25).

BREAL, Michel (1897): *Essai de sémantique. Science des significations*. Paris: Hachette [Cito por la ed. de 1924 en Paris: Hachette].

BURIDANT, Claude (1998): "Les paramètres de l'étymologie médiévale", en Buridant (coord.) (1998: 11-56).

BURIDANT, Claude (coord.) (1998): *L'etymologie, de l'Antiquité à la Renaissance*. *Lexique* 14. Presses Universitaires du Septentrion.

BUTTS, Robert E. & Jaakko HINTIKKA (eds.) (1977): *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel.

CALVO, José L. (1983): "Introducción a *Crátilo*", en Platón: *Diálogos, vol. II*. Madrid: Gredos.

CALLANAN, Christopher K. (1987): *Die Sprachbeschreibung bei Aristophanes von Byzanz*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

CAPUTO, Cosimo (2003): "Glossematica e semiotica", *Janus. Quaderni del Circolo Glossematico* 3, 95-120.

CASADO VELARDE, Manuel *et al*. (eds.) (1996): *Scripta philologica in memoriam Manuel Taboada Cid*. A Coruña: Ediciones Universidade da Coruña.

CASAS GÓMEZ, Miguel (1999a): *Las relaciones léxicas*. Tübingen: Niemeyer.

CASAS GÓMEZ, Miguel (1999b): "De la Semasiología a la semántica: breve panorama historiográfico", en Fernández Rodríguez, García Gondar & Vázquez Veiga (eds.) (1999: 195-206).

ČERNY, Jiřý (1996): *Dějiny lingvistiky*. Olomouc: Ed. Votobia. [Cito por la trad. española del autor: *Historia de la lingüística*. Cáceres: Universidad de Extremadura].

CHIESA, Curzio (1986): "Symbole et signe dans le *De Interpretatione*". *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité* (Cahiers de Philosophie Ancienne, 5; Cahiers du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage, 6 & 7), 203-218. Bruxelles: Ousia.

CHIESA, Curzio (1991): *Sémiosis-signes-symboles: introduction aux théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*. Berne: Peter Lang.

CHIESA, Curzio (1992): "Le probème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon â Porphyre", *Histoire Epistémologie Langage* 14, 15-30.

CHOMSKY, Noam (1995): *The Minimalist Program*. Massachusetts: MIT Press. [Cito por la trad. esp. de Juan Romero Morales: *El programa minimalista*. Madrid: Alianza Editorial, 1999].

CLERICO, Geneviève (1992): "Lectures du Cratyle, 1960-1990", *Historiographia Linguistica* XIX: 2/3, 333-359.

CONTINI-MORAVA, Ellen (1995): "Introduction: On linguistic sign theory", en Contini-Morava & Goldberg (eds.) (1995: 1-39).

CONTINI-MORAVA, Ellen & Yishai TOBIN (2000): "Introduction", en Contini-Morava & Tobin (eds.) (2000: IX-XXXII).

CONTINI-MORAVA, Ellen & Barbara Sussman GOLDBERG (eds.) (1995): *Meaning as Explanation. Advances in Linguistic Sign Theory*. Berlin/N.York: Mouton de Gruyter.

CONTINI-MORAVA, Ellen & Yishai TOBIN (eds.) (2000): *Between Grammar and Lexicon*. Amsterdam: John Benjamins.

CORCORAN, John (ed.) (1974): *Ancient Logic and its modern interpretations*. Dordrecht: Reidel.

CORNFORD, Francis M. (1952): *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Univ. Press [Cito por la trad. al español: *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor, 1987].

CORTINA, Adela & Jesús CONILL (1999): "Pragmática trascendental", en Dascal (ed.) (1999: 137-166).

CORRALES ZUMBADO, Cristóbal; Josefa DORTA *et al*. (eds.) (2004): *Nuevas aportaciones a la historiografía lingüística. Actas del IV Congreso Internacional de la SEHL (La Laguna, octubre de 2003)*. Madrid: Arco Libros.

COSERIU, Eugenio (1955-1956): "Determinación y entorno. Dos problemas de una lingüística del hablar", *Romanistisches Jahrbuch* VII, 29-54. [Cito por la edición en Coseriu (1973[3]): *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid: Gredos; 1ª ed. 1962].

COSERIU, Eugenio (1966): "Structure lexicale et enseignement du vocabulaire", *Actes du premier colloque international de linguistique appliquée (Nancy 1964)*, Nancy, 175-217. [Cito por la trad. esp. de Marcos Martínez Hernández: "Introducción al estudio estructural del léxico", *Principios de semántica estructural*. Madrid: Gredos, 1981[2]].

COSERIU, Eugenio (1967): "L'arbitraire du signe. Zur Spätgeschichte eines aristotelischen Begriffes", *Archiv für das Studium der neueren Sprachen unde Literaturen*, 204, 81-112. [Cito por la versión española de M. Martínez Hernández: "Sobre la historia tardía de un concepto aristotélico", *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*. Madrid: Gredos, 1977].

COSERIU, Eugenio (1968): "Der Mensch und seine Sprache", en H. Haag & F.P. Möhrers (eds.): *Ursprung und Wessen des Menschen*, Tübingen: Universität, 67-79. [Cito por la trad. esp. de M. Martínez Hernández:: "El hombre y su lenguaje", *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*. Madrid: Gredos, 1991[2,] 1ª ed. 1977].

COSERIU, Eugenio (1973): "Semantik und Grammatik", *Neue Grammatiktheorien und ihre Anwendung auf das heutige Deutsch*. Dusseldorf, 77-89. [Cito por la trad.

española de M. Martínez Hernández: "Semántica y gramática", *Gramática, semántica, universales: Estudios de lingüística funcional*. Madrid: Gredos, 1987[2]].

COSERIU, Eugenio (1977): *Principios de semántica estructural*. Madrid: Gredos; 2ª ed. 1981.

COSERIU, Eugenio (1981): "Los conceptos de 'dialecto', 'nivel' y 'estilo de lengua' y el sentido propio de la dialectología", *Lingüística Española Actual III*, 1-32.

DASCAL, Marcelo (ed.) (1999): *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*. Madrid: Trotta/CSIC.

DAVIDSON, Donald (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press: Oxford.

DAVIS, Joseph; Radmila J. GORUP & Nancy STERN (eds.) (2006): *Advances in Functional Linguistics. Columbia School beyond its origins*. Amsterdam: John Benjamins.

DE MAURO, Tullio (1966): *Introduzione alla Semantica*. Bari: Laterza. [Cito por la trad. al francés de L.-J. Calvet: *Une introduction a la sémantique*. Paris: Payot, 1969].

DE MAURO, Tullio (1982): *Minisemantica. Dei linguaggi non verbali e delle lingue*. Roma-Bari: Laterza. [Cito por la trad. española de Joaquín Álvarez Barrientos: *Minisemántica. Sobre los lenguajes no verbales y sobre las lenguas*. Madrid: Gredos, 1986].

DEMONET, Marie-Luce (1998): "Renaissances étymologiques", en Buridant (coord.) (1998: 57-67).

DE PALO, Marina (1999): "Il «segno linguistico» da Bréal a Saussure", *Studi filosofici* XXII, 231-260.

DE PALO, Marina (2001): *La conquista del senso. La semantica tra Bréal e Saussure*. Roma: Carocci.

DESBORDES, Françoise (1989): "Les idées sur le langage avant la constitution des disciplines spécifiques", en Auroux (dir.) (1989-2000: I 149-161).

DESBORDES, Françoise (1998): "La pratique étymologique des Latins et son rapport à l'histoire", en Buridant (coord.) (1998: 69-79).

DI CESARE, Donatella (1980): *La semantica nella filosofia greca*. Roma: Bulzoni.

DI CESARE, Donatella (1981): "Il problema logico-funzionale del linguaggio in Aristotele", en Geckeler, Schlieben, Trabant & Weydt (eds.) (1981: 21-29).

DIVER, William (1995): "Theory", en Contini-Morava & Goldberg (eds.) (1995: 43-114).

DUMMETT, Michael (1993): *The seas of language*. Oxford: Clarendon Press.

ECO, Umberto (1975): *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani. [Cito por la trad. al español: *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, 1977].

ECO, Umberto (1984): *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino: Giulio Einaudi [Cito por la trad. al español: *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Lumen, 1990].

ECO; Umberto (1989): "Denotation", en Eco & Marmo (eds.) (1989: 43-77).

ECO, Umberto (1997): "History and Historiography of semiotics", en Posner, Robering & Sébeok (eds.) (1997: 730-746).

ECO, Umberto & Constantino MARMO (eds.) (1989): *On the Medieval Theory of Signs*. Amsterdam: John Benjamins.

EGE, Niels (1949): "Le signe linguistique est arbitraire", *Recherches structurales. Travaux du Cercle linguistique de Copenhague* V, 11-29.

EGLI, Urs (1986): "Soic syntax and semantics" en Taylor (ed.) (1986a: 281-306).

FEHLING, Detlev (1956-1957): "Varro und die grammatische Lehre von der Analogie und der Flexion", *Glotta* 35, 214-270 y 36, 48-100.

FERNÁNDEZ GARRIDO, Regla (1998): *La reflexión lingüística en el último neoplatonismo*. Huelva: Servicio de Publicaciones.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Jesús *et al*. (eds.) (1999): *Lingüística para el siglo XXI*, 2 vols. Salamanca: Ediciones Universidad.

FERNÁNDEZ PÉREZ, Milagros (1991): "Sobre el concepto de *morfema* y el ámbito de la *Morfología*", *Verba* 18, 27-68.

FERNÁNDEZ PÉREZ, Milagros (1993): *Las categorías gramaticales (morfológicas) en español*. Santiago de Compostela: Servicio de publicacións da universidade.

FERNÁNDEZ PÉREZ, Milagros (1996): "El campo de la Lingüística Aplicada", en M. Fernández Pérez (coord.) (1996: 11-45).

FERNÁNDEZ PÉREZ, Milagros (1998): "El papel de la teoría y de la aplicación en la construcción de disciplinas lingüísticas. El caso de la 'Lingüística clínica' y áreas conexas", *Revista Española de Lingüística* 28/2, 389-419.

FERNÁNDEZ PÉREZ, Milagros (1999): *Introducción a la lingüística. Dimensiones del lenguaje y vías para su estudio*. Barcelona: Ariel.

FERNÁNDEZ PÉREZ, Milagros (coord.) (1996): *Avances en Lingüística Aplicada*. Santiago de Compostela: Servicio de publicacións da universidade.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Mauro, Francisco GARCÍA GONDAR & Nancy VÁZQUEZ VEIGA (eds.) (1999): *Actas del I Congreso Internacional de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística (A Coruña, 18-21 de febrero de 1997)*. Madrid: Arco Libros.

FORMIGARI, Lia (2004): *A History of language philosophies*. Amsterdam: John Benjamins.

FREDE, Michael (1977): "The origins of Traditional Grammar", en Butts & Hintikka (eds.) (1977: 51-79).

FREDE, Michael (1978); "Principles of Stoic Grammar", en Rist (ed.) (1978: 27-75).

FREDE, Michael (1994): "The stoic notion of grammatical case", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 13-24.

FREGE, Glottob (1891): "Function und Begriff", Conferencia pronunciada en la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales de Jena. [Cito por la trad. española de Ulises Moulines: "Función y concepto", en Frege: *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Ariel, 1984].

FREGE, Glottob (1892a): "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100, 25-50. [Cito por la trad. española de Ulises Moulines: "Sobre sentido y referencia", en Frege: *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Ariel, 1984].

FREGE, Glottob (1892b): "Über Begriff und Gegenstand", Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie 16, 192-205. [Cito por la trad. española de Ulises Moulines: "Sobre concepto y objeto", en Frege: *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Ariel, 1984].

FREGE, Glottob (1904): "Was ist eine Funktion?", *Fetschrift L. Boltzmann*, Geburtstag, 656-666. [Cito por la trad. española de Ulises Moulines: "¿Qué es una función?", en Frege: *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Ariel, 1984].

FREGE, Glottob (1969): *Nachgelassene Schriften*. (Ed. por Hermes, Kambartel & Kaulbach). Hamburg: Meiner. [Cito por la trad. Española de Ulises Moulines: "Consideraciones sobre sentido y referencia", en Frege: *Estudios sobre semántica*. Barcelona: Ariel, 1984].

GAMBARARA, Daniele (1984): *Alle fonti della filosofia del linguaggio: lingua e nomi nella cultura grega arcaica*. Roma: Bulzoni.

GAMBARARA, Daniele (1989): "L'origine des noms et du langage dans la Grèce ancienne", en Auroux (dir.) (1989-2000: I 78-97).

GARCIA BACCA, Juan David (2000): "Introducción" en Aristóteles: *Poética*. México: UNAM, 2000[2], 1ª ed. 1946.

GARCÍA-CARPINTERO, Manuel (1996): *Las palabras, las ideas y las cosas. Una representación de la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Ariel.

GARCÍA-CARPINTERO, Manuel (1998): "Verificacionismo y realismo", en Acero (ed.) (1998: 169-205).

GARCÍA GONDAR, Francisco (1996): "Nuevos planteamientos historiográficos acerca de la constitución de la gramática en la Antigüedad", en Casado Velarde *et al*. (eds.) (1996: vol. I , 89-108).

GARCÍA MARCOS, Francisco J. (1996): "Propuestas para un modelo integral de historiografía lingüística", en Luque Durán & Pamies Bertrán (eds.) (1996: 188-194).

GARCÍA SUÁREZ, Alfonso (1997): *Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Tecnos.

GECKELER, Horst, B. SCHLIEBEN, J. TRABANT & H. WEYDT (eds.) (1981): *Logos Semantikós. Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu*, vol. I. Madrid: Gredos.

GONZÁLEZ CALVO, J. Manuel (1979): "El género: ¿una categoría morfológica?", *Anuario de estudios filológicos* 2, 51-73.

GONZÁLEZ PEREIRA, Miguel (1999): "Signo léxico/signo gramatical: ¿dos clases de un mismo tipo de unidad?", en Fernández González, Fernández Juncal, Marcos Sánchez, Prieto de los Mozos & Santos Río (eds.) (1999, II: 861-868).

GONZÁLEZ PEREIRA, Miguel (2004): "Distintos modos de concebir lo sígnico y la mezcla saussureana", en Corrales Zumbado *et al*. (eds.) (2004: 719-730).

GONZÁLEZ PEREIRA, Miguel (2006): "Acercamiento a los distintos modos de significación en Vygotsky", en M. Villayandre (ed.): (2006: 810-834).

GONZÁLEZ PEREIRA, Miguel & Francisco J. ALBERTUZ CARNEIRO (2000): "Morfología", en Ramallo, Rei-Doval & Rodríguez Yáñez (eds.) (2000: 585-627).

GRAESER, Andreas (1978): "The Stoic Theory of Meaning", en Rist (ed.) (1978: 77-100).

GUTHRIE, William K.C. (1969): *A History of Greek Philosophy*, vol III: *The Fifth-Century. Enlightenment*. Cambridge: University Press. [Cito por la trad. al español: *Historia de la filosofía griega*, vol III: *Siglo V. Ilustración*. Madrid: Gredos, 1988].

GUTHRIE, William K.C. (1975): *A History of Greek Philosophy*, vol. IV: *Plato: the Man and his Dialogues. Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press. [Cito por la trad. al español: *Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos, 1990].

GUTHRIE, William K.C. (1978): *A History of Greek Philosophy*, vol. *V: The later Plato and the Academy*. Cambridge: Univ. Press [Cito por la trad. al español: *Historia de la filosofía griega*, vol. *V: Platón. Segunda época y la Academia*. Madrid: Gredos, 1992].

GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, Salvador (1981): *Lingüística y Semántica (Aproximación funcional)*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, Salvador (1989): *Introducción a la semántica funcional*. Madrid: Síntesis.

HALE, Bob & Crispin WRIGHT (eds.) (1997): *A Companion to the philosophy of language*. Oxford: Blackwell.

HARRIS, Roy & Talbot J. TAYLOR (1989): *Landmarks in Linguistic Thought. The Western Tradition from Socrates to Saussure*. London/N.York: Routledge.

HAβLER, Gerda & Gesina VOLKMANN (eds.) (2004): *History of Linguistics in Texts and Concepts*. 2 vols. Nodus Publikationen: Münster.

HEIDSIECK, François (1986): "Observations concernant *legein* et *logos* chez Héraclite", en *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité* (Cahiers de Philosophie Ancienne, 5; Cahiers du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage, 6 & 7), 47-56. Bruxelles: Ousia.

HJELMSLEV, Louis (1928): *Principes de grammaire générale*. Kobenhavn: Bianco Lunos Bogtrykkeri. [Cito por la trad. española de Félix Piñero Torre: *Principios de gramática general*. Madrid: Gredos, 1976].

HJELMSLEV, Louis (1935): *La catégorie des cas. Étude de grammaire générale*. *Acta Jutlandica* VII, 1. [Cito por la trad. española de Félix Piñero Torre: *La categoría de los casos. Estudio de gramática general*. Madrid: Gredos, 1978].

HJELMSLEV, Louis (1943): *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*. Festskrift udg. af Københavns Universitet. [Cito por la versión española de José Luis Díaz de Liaño: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1974, 2ª ed.].

HOUSEHOLDER, Fred W. (1995a): "Plato and his Predecessors", en Koerner & Asher (eds.) (1995: 90-93).

HOUSEHOLDER, Fred W. (1995b): "Aristotle and the Stoics on language", en Koerner & Asher (eds.) (1995: 93-99).

HUMBOLDT, Wilhelm von (1827): "Über den Dualis" [Cito por la trad. esp. de A. Sánchez Pascual: "Sobre el dual", en Humboldt: *Escritos sobre el lenguaje*. (Edición y traducción de A. Sánchez Pascual). Barcelona: Península, 1991].

HUMBOLDT, Wilhelm von (1836): "Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts" [Cito por la trad. esp. de Ana Agud Humbodlt: *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Anthropos, 1990].

ILDEFONSE, Frédérique (1997): *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

ILDEFONSE, Frédérique (2000): *Les Stoïciens I: Zénon, Cléanthe, Chrysippe*. Paris: Les Belles Lettres.

ITKONEN, Essa (1991): *Universal History of Linguistics. India, China, Arabia, Europe*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

JAEGER, Werner W. (1923): *Aristoteles. Grundlegund einer Geschichte seiner Entwicklung*. [Cito por la trad. española de José Gaos: *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica, 1946].

JANKOWSKY, Kurt R. (ed.) (1995): *History of Linguistics 1993. Papers from the Sixth International Conference on the History of the Language Sciences (ICHoLS VI)*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

JOLY, Henry (1986): "Platon entre le maître d'école et le fabriquant des mots: Remarques sur les 'grammata'", *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité* (Cahiers de Philosophie Ancienne, 5; Cahiers du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage, 6 & 7), 105-136. Bruxelles: Ousia.

JOSEPH, John E. (1990): "The Abandonment of nómos in Greek Linguistic Tought", *Historiographia Linguistica* 17, 1-13.

JOSEPH, John E. (1995): "On Replotting the Beginnings of Western Language Theory", en Jankowsky (ed.) (1995: 27-35).

JOSEPH, John E. (2000): *Limiting the Arbitrary. Linguistic Naturalism and its Opposites in Plato's Cratylus and Modern Theories of Language*. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins.

KAHN, Charles H. (1966): "The Greek verb 'to be' and the concept of being", *Foundations of Language* 2, 245-265.

KAHN, Charles H. (1973): "Language and ontology in the Cratylus", *Exegesis and Argument*, 152-176.

KAHN, Charles H. (1986): "Les mots et les formes dans le *Cratyle* de Platon", *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité* (Cahiers de Philosophie Ancienne, 5; Cahiers du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage, 6 & 7), 91-103. Bruxelles: Ousia.

KARCEVSKIJ, Serge (1929): "Du dualisme asymétrique du signe linguistique", *Travaux du Cercle Linguistique de Prague* 1, 88-93.

KELLER, Rudi (1998). *A Theory of Linguistic Signs*. Oxford: University Press.

KERFERD, G. B. (1981): *The Sophistic Movement*. Cambridge: University Press.

KOERNER, E. F. Konrad (1972): "Linguistic historiography till 1970. A state-of-the-art report", *Language* 48/2, 428-445.

KOERNER, E. F. Konrad (1973): "Purpose and scope of *Historiographia Linguistica*. Editorial", *Historiographia Linguistica* 1/1, 1-10.

KOERNER, E. F. Konrad (1976): "The importance of linguistic historiography and the place of history in linguistic science", *Foundations of Language* 14/4, 541-547.

KOERNER, E. F. Konrad & Robert E. ASHER (eds.) (1995): *Concise history of the language sciences: From the summerians to the cognitivists*. Oxford/ N. York: Pergamon, Elsevier Science.

KRETZMANN, Norman (1971): "Plato on the Correctness of Names", *American Philosophical Quarterly* 8, 126-138.

KRETZMANN, Norman (1974): "Aristotle on spoken sound significant by convention", en Corcoran (ed.) (1974: 3-21).

LALLOT, Jean (2004): "Les philosophes des grammairiens. Les allusions aux philosophes dans les textes grammaticaux grecs de la tradition alexandrine", en Petrilli & Gambarara (eds.) (2004: 111-127).

LANGACKER, Ronald W. (1987): *Foundations of cognitive grammar, vol. I: Theoretical Prerequisites*. Stanford: University Press.

LAW, Vivien (2003): *The History of Linguistics in Europe. From Plato to 1600*. Cambridge: Univ. Press.

LEPSCHY, Giulio (ed.) (1994): *History of Linguistics*, vol. II: *Classical and Medieval Linguistics*. London: Longman.

LESHER, James H. (1999): "Early interest in knowledge", en Long (ed.) (1999: 225-249)

LESZL, Walter (1996): "I messaggi degli dei e i segni della natura", en Manetti (ed.) (1996: 43-85).

LEWIS, David (1969): *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

LIBERA, Alain de (1996): *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Seuil.

LIBERA, Alain de & Irène ROSIER (1992): "La pensée linguistique médiévale", en Auroux (dir.) (1989-2000: II Chap. 2).

LOCKE, John (1690): *An Essay Concerning Human Understanding*. [Cito por la trad. al español de Edmundo O'Gorman: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999[2], 1ª ed. 1956)]

LONG, Anthony A. (1971): "Language and thought in Stoicism", en Long (ed.) (1971: 75-113).

LONG, Anthony A. (1974): *Hellenistic Philosophy: Stoics, epicureans, sceptics*. London: Duckworth. [Cito por la trad. al esp. de P. Jordán de Urries y Pablo Azara: *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Revista de Occidente, 1977).

LONG, Anthony A. (1996): "Stoic psychology and the elucidation of language", en Manetti (ed.) (1996: 109-131).

LONG, Anthony A. (1999): "The scope of early Greek philosophy", en Long (ed.) (1999: 1-21).

LONG, Anthony A. (ed.) (1971): *Problems in Stoicism*. London: The Athlone Press.

LONG, Anthony A. (ed.) (1999): *Early Greek philosophy*. Cambridge: Univ. Press.

LÓPEZ EIRE, Antonio (1990): "Introducción" en *D. L.*: *Los filósofos estoicos*. Barcelona: PPU.

LORENZ, K. & J. MITTELSTRASS (1967): "On Rational Philosophy of Language: The Programme in Plato's *Cratylus* reconsidered", *Mind* 76, 1-20.

LUQUE DURÁN, Juan de D. (1997): "Formalismo, funcionalismo y tipología lingüística (consecuencias de la cesura chomskyana en la lingüística)", en Luque Durán & Pamies (eds.) (1997: 1-47).

LUQUE DURÁN, Juan de Dios & Antonio PAMIES BERTRÁN (eds.) (1996): *Primer Simposio de Historiografía Lingüística*. Granada: Método ediciones.

LUQUE DURÁN, Juan de Dios & Antonio PAMIES BERTRÁN (eds.) (1997): *Panorama de la lingüística actual*. Granada: Universidad.

LYONS, John (1977): *Semantics*. Cambridge: Univ. Press. [Cito por la trad. española de R. Cerdà: *Semántica*. Barcelona: Teide, 1980].

LYONS, John (1995): *Linguistic Semantics: An Introduction*. Cambridge: Univ. Press.

LLEDÓ, Emilio (1977): "Al otro lado de la lingüística", en *Homenaje al professor Emilio Alarcos Llorach*. Oviedo: Universidad de Oviedo. [Cito por la reimpresión en Lledó, E. (1996): *Lenguaje e historia*. Madrid: Taurus bolsillo].

LLOYD, A. C. (1971): "Grammar and Metaphysics in the Stoa", en Long (ed.) (1971: 58-74).

MANETTI, Giovanni (1987): *Le teorie del segno nell'antichità classica*. Milano: Fabbri, Bompiani [Cito por la trad. al inglés: *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. Bloomington: Indiana University Press, 1993].

MANETTI, Giovanni (1996): "The concept of sign from ancient to modern semiotics", en Manetti (ed.) (1996: 11-40).

MANETTI, Giovanni (1997): "Sign conceptions in grammar, rhetoric, and poetics in Ancient Greece and Rome", en Posner & Sebeok (eds.) (1997: 876-892).

MANETTI, Giovanni (ed.) (1988): *Signs of Antiquity & Antiquity of Signs*. = *Versus* 50-51.

MANETTI, Giovanni (ed.) (1996): *Knowledge through signs. Ancient semiotic theories and practices*. University of San Marino: Brepols.

MANSFELD, J. (1999): "Sources", en Long (ed.) (1999: 22-44).

MARMO, Constantino (1989): "Ontology and semantics in the logic of Duns Scotus", en Eco & Marmo (eds.) (1989: 143-193).

MARTÍ SÁNCHEZ, M. (1998): *En torno a la cientificidad de la lingüística: Aspectos diacrónicos y sincrónicos*. Alcalá: Servicio de Publicaciones de la Universidad.

MARTÍNEZ, J. Antonio (1977): "Los elementos de la gramática y el género en castellano", en *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach I*, Universidad de Oviedo, 165-192.

MARTÍNEZ, J. Antonio (1994): *Propuesta de gramática funcional*. Madrid: Istmo.

MATES, Benson (1953): *Stoic Logic*. University of California Press. [Cito por la trad. al español de Miguel García Baró: *Lógica de los estoicos*. Madrid: Tecnos, 1985]

MATTHEWS, Peter H. (1994): "Greek and Latin Linguistics", en Lepschy (ed.) (1994: 1-133).

MELERO BELLIDO, Antonio (1996): "Introducción", en *SOF* (1996: 7-67).

MODRAK, Deborah K. W. (2001): *Aristotle's theory of language and meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

MORENO CABRERA, Juan C. (2000): *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*. Madrid: Alianza Editorial.

MÜLLER, Hans E. (1943): *Prinzipien der stoischen Grammatik*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde einer Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Rostock.

NIETZSCHE, Friedrich (1874): *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. [Cito por la trad. esp. de Dionisio Garzón: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid: EDAF, 2000].

ÖZTÜRK, Balkız (2005): *Case, Referentiality and Phrase Structure*. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins.

PALMER, Michael D. (1989): *Names, Reference and Correctness in Plato's Cratylus*. New York: Peter Lang.

PARRET, Hermann (ed.) (1976): *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*. Berlin/N.York: Walter de Gruyter.

PANIKKAR, Raimon (1972[2]): *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*. Madrid: CSIC [1ª ed. 1950].

PELLIZER, Ezio (1997): "Sign conceptions in pre-classical Greece", en Posner, Robering & Sebeok (eds.) (1997: 831-836).

PETRILLI, Raffaella & Daniele GAMBARARA (eds.) (2004): *Actualité des anciens sur la théorie du langage*. Münster: Nodus Publikationen.

PFEIFFER, Rudolf (1968): *History of Classical Scholarship. Vol. I: From the beginnings to the end of the hellenistic age*. Oxford: Universtity Press [Cito por la trad. al esp.

de Justo Vicuña y Mª Rosa Lafuente: *Historia de la filología clásica. Vol. I: Desde los comienzos hasta el final de la época helenística*. Madrid: Gredos, 1981].

PINBORG, Jan (1975): "Classical Antiquity: Greece", en Th. A. Sebeok (ed.): *Historiography of Linguistics*. The Hague: Mouton (=*Current Trends in Linguistics* 13,1).

PINBORG, Jan (1984): *Medieval semantics: selected studies on medieval logic and grammar*. (Ed. by Sten Ebbessen). London: Variorum Reprints.

PLANK, F. (1994): "Inflection and Derivation", en Asher (ed.) (1994: 1671-1678).

POSNER, Roland, Klaus ROBERING & Thomas A. SEBEOK (eds.) (1997): *Semiotics. A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations*. Berlin: Walter de Gruyter.

RAMALLO, Fernando, Gabriel REI-DOVAL & Xoan P. RODRÍGUEZ YÁÑEZ (eds.) (2000): *Manual de Ciencias da Linguaxe*. Vigo: Edicións Xerais.

RASMUSSEN, M. (ed.) (1993): *Louis Hjelmslev et la sémiotique contemporaine. TCLC* XXIV. Copenhague.

REID, Wallis (2006): "Columbia School and Saussure's *langue*", en Davis *et al*. (eds.) (2006: 17-39).

RIST, John M. (1971): "Categories and their Uses", en Long (ed.) (1971: 38-57).

RIST, John M. (ed.) (1978): *The Stoics*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

RITORÉ PONCE, Joaquín (1992): *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío*. Cádiz: Servicio de Publicaciones.

ROBINS, Robert Henry (1951): *Ancient and mediaeval grammatical theory in Europe with particular reference to modern linguistic doctrine*. London: Bell.

ROBINS, Robert Henry (1976[2]): *A short history of linguistics*. London: Longman. [1ª ed. 1967]. [Cito por la trad. al español: *Breve historia de la lingüística*. Madrid: Paraninfo, 1987].

ROBINSON, Richard (1956): "A Criticism of Plato's *Cratylus*". *Philosophical Review* 65, 324-341.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1971): "Lengua, ontología y lógica en los Sofistas y Platón", *Revista de Occidente* 96, 340-365 [Cito por su reimpresión en Rodríguez Adrados: *Estudios de semántica y sintaxis*. Barcelona: Planeta, 1975].

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1973): "El sistema de Heráclito. Estudio a partir del léxico", *Emérita* 41, 1-43.

RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco (1981): "La teoría del signo en Gorgias de Leontinos", en Geckeler, Schlieben, Trabant & Weydt (eds.) (1981: 9-19).

ROJO, Guillermo (1979): "La function sintáctica como forma de significante", *Verba* 6, 107-151.

ROJO, Guillermo (1982): "En torno al concepto de articulación", *Verba* 9, 5-40.

ROSIER, Irène (ed.) (1988): *L'heritage des grammairiens latins de l'Antiquité aux lumières. Actes du Colloque de Chantilly (2-4 sept. 1987)*. Paris: Peeters.

SANDBACH, F. H. (1971a): "Phantasia Katalēptikē", en Long (ed.) (1971: 9-21).

SANDBACH, F. H. (1971b): "Ennoia and Prolēpsis", en Long (ed.) (1971: 22-37).

SAPIR, Edward (1921): *Language. An Introduction to the Study of Speech*. N. York: Harcourt [Cito por la trad. al español: *El lenguaje. Introducción al estudio del habla*. México / Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1954[2]].

SAUSSURE, Ferdinand de (1916): *Cours de linguistique générale*. (Publié par Charles Bally et Albert Sechehaye, avec la collaboration de Albert Riedlinger). Lausanne/Paris: Payot. [Cito por la trad. española de Amado Alonso, en la ed. crítica preparada por Tullio de Mauro: *Curso de lingüística general*, Madrid: Alianza Universidad Textos, 1987).

SCALISE, Sergio (1988): "Inflection and derivation", *Linguistics* 26/4, 561-581.

SCHENKEVELD, Dirk M. (1990): "Developments in the study of ancient linguistics", *Mnemosyne* 43 (= *Studies in the history of ancient linguistics* 4), 289-306.

SCHMITTER, Peter (ed.) (1987): *Zur theorie und Methode der Geschichtsschreibung der Linguistik. Analicen und Reflexionen*. Tübingen: G. Narr.

SCHMITTER, Peter & Marijke van der WAL (eds.) (1998): *Metahistoriography. Theoretical and Methodological Aspects of the Historiography of Linguistics*. Münster: Nodus Publikationen.

SEDLEY, David (1996): "Aristotle's *De Interpretatione* and ancient semantics", en Manetti, ed. (1996: 87-108).

SEDLEY, David (1998): "The Etymologies in Plato's *Cratylus*", *Journal of Hellenic Studies* 118, 140-154.

SHOPEN, Timothy (ed.) (1985): *Language Typology and Syntactic Description. III. Grammatical Categories and the Lexicon*. Cambridge: University Press.

SIEBENBORN, Elmar (1976): *Die Lehre von der Sprachrichtigkeit und ihren Kriterien: Studien zur antiken normativen Grammatik*. Amsterdam: Grüner.

SIMONE, Raffaele. (1975): "Théorie et histoire de la linguistique", *Historiographia Linguistica* 2/3, 353-378.

SLUITER, Ineke (2000): "Language and thought in Stoic philosophy", en Auroux, Koerner, Niederehe & Versteegh (eds.) (2000: 375-384).

SPANG-HANSSEN, Henning (1954): *Recent theories on Nature of the language sign*. *TCLC* IX. Copenhague.

STAMMERJOHANN, Harro (ed. in chief) (1996): *Lexicon Grammaticorum: who's who in the history of world linguistics*. Tübingen: Max Niemeyer.

STEINTHAL, Heymann (1890-1891[2]): *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderen Rücksicht auf die Logik*, 2 vols. Berlin: F. Dümmler [1ª ed. 1863] (Reimpr. de la 2ª ed., Hildesheim: Georg Olms, 1961).

SWIGGERS, Pierre (1983a): "La methodologie de l'historiographie de la linguistique", *Folia Linguistica Historica*, IV/1, 55-81.

SWIGGERS, Pierre (1983b): "Sémasiologie et onomasiologie: opposition, recouvrement et complémentarité", en Angelet *et al*. (eds.) (1983: 431-438).

SWIGGERS, Pierre (1991): "L'historiographie des sciences du langage: intérêts et programmes", en Bahner, Schildt & Viehweger (eds.) (1991: 2713-2716).

SWIGGERS, Pierre (1997): *Histoire de la pensée linguistique. Analyse du langage et réflexion linguistique dans la culture occidentale, de l'Antiquité au XIX[e] siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.

SWIGGERS, Pierre (2004): "Modelos, métodos y problemas en la historiografía de la lingüística", en Corrales Zumbado, Dorta *et al*. (eds.) (2004: 113-145).

SWIGGERS, Pierre, Piet DESMET & Lieve JOOKEN (1998): "Metahistoriography Meets (Linguistic) Historiography", en Schmitter & van der Wal (eds.) (1998: 29-59).

SWIGGERS, Pierre & Alfons WOUTERS (2002): "Grammatical theory in Aristotle's *Poetics*, Chapter XX", en Swiggers & Wouters (ed.) (2002: 101-120).

SWIGGERS, Pierre & Alfons WOUTERS (2004): "The Concept of 'Grammar' in Aintiquity", en Haβler & Volkmann (eds.) (2004: I 73-85).

SWIGGERS, Pierre & Alfons WOUTERS (eds.) (2002): *Grammatical Theory and Philosophy of Language in Antiquity*. Orbis/Supplementa 19. Louvain: Peeters.

TABARRONI, Andrea (1988): "On Articulation and Animal Language in Ancient Linguistic Theory", en Manetti, ed. (1988: 103-121).

TAYLOR, Daniel J. (1974): *Declinatio. A Study of the linguistic theory of Marcus Terentius Varro*. Amsterdam: John Benjamins.

TAYLOR, Daniel J. (ed.) (1986a): *Historiographia Linguistica* 13/2-3 = *The History of Linguistics in the Classical Period*. Amsterdam: John Benjamins, 1987.

TAYLOR, Daniel J. (1986b): "Rethinking the History of Language Science in Classical Antiquity", en Taylor (ed.) (1986a: 175-190).

TAYLOR, Daniel J. (1988): "Varro and the origins of latin linguistic theory", en Rosier (ed.) (1988: 37-48).

TAYLOR, Daniel J. (1990): "Dionysius Thrax vs. Marcus Varro", *Historiographia Linguistica* XVII 1/2 15-27.

TAYLOR, Daniel J. (1995) "Classical Linguistics: An overview", en Koerner & Asher (eds.) (1995: 83-90).

TAYLOR, Daniel J. (1996): *Varro. De lingua Latina X*. Amsterdam: John Benjamins.

THORNTON, Anna M. (1986): "*Logos*-phrase et *logos*-texte chez Platon et Aristote", *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité* (Cahiers de Philosophie Ancienne, 5; Cahiers du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage, 6 & 7), 165-179. Bruxelles: Ousia.

TODOROV, Tzvetan (1977): *Théories du symbole*. Paris: Seuil. [Cito por la trad. al esp. de Francisco Rivera: *Teorías del símbolo*. Caracas: Monte Ávila; 1991[2], 1ª ed. 1977].

TRUJILLO, Ramón (1976): *Elementos de semántica lingüística*. Madrid: Cátedra.

TRUJILLO, Ramón (1988): *Introducción a la semántica española*. Madrid: Arco/Libros.

TRUJILLO, Ramón (1996): *Principios de semántica textual. Los fundamentos semánticos del análisis lingüístico*. Madrid: Arco/Libros.

VALLEJO CAMPOS, Álvaro (1988): "Introducción" en Platón: *Teeteto*. *Diálogos* V. Madrid: Gredos.

VENDLER, Zeno (1967): *Linguistics in Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press.

VERBEKE, Gérard (1996): "Meaning and role of the expressibile (λεκτόν) in Stoic logic", en Manetti (ed.) (1996: 133-154).

VILLAYANDRE, Milka (ed.) (2006): *Actas del XXXV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística (León, diciembre de 2005)*. Publicación electrónica en http://www3.unileon.es/dp//dfh/SEL/actas.htm .

WEINGARTNER, R. H. (1970): "Making Sense of *Cratylus*", *Phronesis* 15, 5-25.

WHITAKER, C. W. A. (1996): *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and dialectic*. Oxford: Clarendon Press.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus*. [Cito por la trad. esp. de J. Muñoz e Isidoro Reguera: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1987].

WITTGENSTEIN, Ludwig (1953): *Philosophische Untersuchungen*. [Cito por la trad. esp. de A. García Suárez y U. Moulines: *Investigaciones filosóficas*. México / Barcelona: UNAM / Crítica, 1988].

WOODRUFF, Paul (1999): "Rhetoric and relativism: Protagoras and Gorgias", en Long (ed.) (1999: 290-310).

WURZEL, Wolfgang U. (1984): *Flexionsmorphologie und Natürlichkeit*. Berlin: Akademie-Verlag. [Cito por la trad. inglesa: *Inflectional Morphology and Naturalness*: Dordrecht: Kluwer, 1989].

View publication stats