

Publicado en:

ARETÉ, Vol. III, #1, Lima, 1991.

LENGUAJE Y PENSAMIENTO ARISTOTELES Y EL "MODELO DE LA MELODIA"

Pablo Quintanilla

Summary:

"Language and thought: Aristotle and the model of melody"

Pablo Quintanilla, Ph.D.

This paper is a commentary on *Peri Hermeneias* 16^a 4-9 and on other passages of the Aristotelian corpus concerning the relations between language and thought, and their implications in the problem of linguistic representation of the world. In the first section the author argues, in contrast with Max Black's interpretation, that the Aristotelian distinction between, on the one hand, oral and written language and, on the other, the affections of the soul, is not real but nominal, which leads to discuss the problem of Aristotle's realism. In the final section of the paper, the author analyzes the relations between *symbola*, *semeia*, and *homoiomata*, in the mentioned passage of *Peri Hermeneias*. Such relations suggest that the linguistic representation of the world is not to be understood as a mere reflection but as an act of interpretation and, in consequence, of attribution of meaning, which constitutes the apophantic nature of logos.

Una de las características más importantes de la filosofía reciente en el haber convenido el fenómeno del lenguaje en objeto privilegiado de reflexión y punto de partida de múltiples investigaciones. Esto ha suscitado en algunos la conciencia de

un cambio de paradigma que, en cuanto superación de la noción de sujeto, ha dado lugar a la filosofía del análisis conceptual. En este contexto, la crítica que se ejerce contra la filosofía de la subjetividad pretende sustituir el a priori universal de la razón por estructuras lingüísticas históricas que, sin embargo, no son contingentes porque son condición de posibilidad de toda reflexión sobre el mundo.

Pero este "giro lingüístico" no sólo ha modificado la formulación de los problemas sino también nuestra forma de interpretar los problemas filosóficos del pasado. El interés por la actitud con que los filósofos clásicos afrontaban el tema del lenguaje, actitud no siempre explícita en sus textos sino en la mayor parte de los casos meramente presupuesta, ha conducido a formas alternativas de reconstruir la historia de la filosofía. Al mismo tiempo, estas reconstrucciones iluminan la manera como nosotros mismos hemos llegado a abordar el tema del lenguaje.

En la presente contribución voy a presentar, para las relaciones entre lenguaje y pensamiento, dos modelos de interpretación propuestos por Max Black¹ voy a discutir la pertinencia con que éste ubica a Aristóteles en uno de ellos. Después intentaré mostrar algunas de las consecuencias que esto tiene para comprender a Aristóteles en el contexto de la problemática de la representación.

Black propone que una buena manera de entender cómo una cosa está relacionada con otra es recurriendo a sus interacciones causales². Así, puede uno preguntarse si es posible que el pensamiento sea anterior al lenguaje como una causa a su efecto. Otra forma de abordar el problema es preguntarse por las relaciones lógicas entre ambas nociones. "Así entendida nuestra pregunta se parecerá al interrogante por las relaciones entre un mapa y el terreno representado"³. De esto se desprende la pregunta de si es posible algún tipo de pensamiento privado independiente de toda forma de transmitirlo. Black propone dos modelos explicativos. El primero supone la independencia y anterioridad del pensamiento respecto de su manifestación lingüística. Así, uno podría tener ideas imposibles de ser expresadas

¹ Black, Max, *The labyrinth of language*. Enciclopedia Británica, Inc. Publicado en los Estados Unidos por Frederick A. Praeger, 1968. Tr. castellana de Roberto Vemengo, Caracas, Monte Avila, 1969.

² *Ibid.* p. 102 de la edición castellana.

³ *Ibid.*

en palabras por las limitaciones naturales del lenguaje⁴. A éste llama Black *el modelo del ropaje*. El segundo modelo considera que "hablar sobre un pensamiento no es más que hablar, desde otro ángulo, de una cierta clase de compuestos verbales"⁵. "La relación entre un pensamiento y su expresión verbal es semejante a la existencia entre una melodía y su encarnación en sonidos reales:: la misma melodía, transpuesta a otras tonalidades o interpretada en diferentes instrumentos, mantiene su identidad; la idea, en cambio, de una melodía separada de toda representación acústica es un absurdo. Podemos llamar a éste *el modelo de la melodía*"⁶.

Aunque Black considera preferible el modelo de la melodía, afirma que un representante notable del modelo del ropaje es Aristóteles⁷. Así pues, cree que Aristóteles entiende el lenguaje como un medio entre el pensamiento y la realidad, con lo cual lo convierte en un usuario ingenuo del lenguaje. Black fundamenta su tesis en *Peri Hermeneias* 16 a 4-9. Efectivamente, si uno lee ese texto de manera aislada puede formarse esa impresión, pero si uno lo confronta con otros textos del corpus seguramente encontrará interpretaciones diferentes. En lo que sigue voy a citar y discutir el texto en cuestión.

Las palabras habladas son símbolos de las afecciones del alma, y las palabras escritas lo son de las palabras habladas. Así como la escritura no es la misma para todos (los hombres), tampoco lo son las lenguas. Pero las afecciones del alma, de las cuales las palabras habladas son signos inmediatos, son las mismas para todos así como las cosas de las cuales las afecciones son imágenes.⁸

4 Esto implicaría la existencia de un tipo de pensamiento privado y prelingüístico, tema sobre el que regresaremos mas adelante.

5 Black, op. cit, p.5

6 Ibid.

7 Ibid. p. 122.

8

Peri Hermeneias, 1, 16^a 4-9.

Hay tres traducciones del *Peri Hermeneias* al castellano. La de Patricio de Azcárate, Madrid, 1874, reeditada por la colección Austra, ed. Espasa Calpe; la de F. Gallach Palés, Madrid, 1931-4 y la de F. Samaranch, Madrid, 1964. Ninguna de las tres es absolutamente fiable por lo que la traducción que he citado es mía, así como todas las demas traducciones del *Peri Hermeneias*.

Curiosamente, la interpretación que propone Black se asocia a aquella que proviene de Santo Tomás en la que se distingue entre las palabras (voces) y los pensamientos (intellectus) que sirven de intermediarios para acceder a las cosas.

Según el filósofo las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. Por donde se ve que las palabras se refieren a las cosas de que son signos por intermedio de los conceptos intelectuales, y, por tanto, en la medida en que podamos conocer una cosa, en la misma podremos imponerle un nombre.⁹

En la interpretación de Tomás la distinción entre voces e intellectus (que sería su versión de _____, versión muy discutible, además) es real y no nominal, es decir, el pensamiento es anterior e independiente de las palabras que lo expresan. La palabra es "manifestatio interioris verbi quod mente concipimus"¹⁰. Así pues, el pensamiento es causa eficiente y final del lenguaje¹¹. Las interpretaciones de Black y Tomás tienen en común suponer que para Aristóteles la distinción entre lenguaje y pensamiento es real y no nominal. Una distinción real se da entre dos objetos que si bien coexisten podrían existir separados. La distinción nominal, por el contrario, se da entre dos objetos que no pudiendo existir separados son sólo separados por la mente¹². Según voy a intentar mostrar en el presente artículo la distinción aristotélica habría sido más bien nominal, con lo cual habría que interpretarlo desde el modelo de la melodía¹³.

9 "Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari".

Surruna Theologiae, 1, q. 13 a. 1. Resp. Tr. de Raimundo Suarez, Madrid, B.A.C., 1964.

La postulación de que las palabras son convencionales respecto de los pensamientos, que es una de las tesis centrales de este texto del *Peri Hermeneias*, se encuentra recogida por Santo Tomás en su comentario a este texto. V. *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, L.I, 1, 4. n. 81. Ed. por Raimundi Spiazzi, Turin, Marietti, 1955.

10 *Quaestiones Disputatae, De Veritate*, q. 9 a 4. Ed. por Raimundi Spiazzi, Turrin Marietti, 1953.

11 *De Veritate*, q. 4 a 1.

12 La pertinencia de emplear estas nociones para Aristóteles proviene de mostrar textos en lo que él mismo pregunta por el carácter real o nominal de ciertas distinciones propuestas. Por ejemplo: "Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa -ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero si en cuanto a la definición- ha de examinarse cuál es su carácter diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de entender." *De Anima*, 429^a 10-13. Todas las citas del *De Anima* pertenecen a la traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1988.

13 En cierto sentido, la distinción real entre lenguaje y pensamiento -que hace explícita Tomás- prepara el terreno para la concepción moderna de la subjetividad. La modernidad concibió el lenguaje como mera forma o vehículo del pensamiento, así la epistemología se convirtió en la actividad filosófica privilegiada, siendo las reflexiones sobre el lenguaje esporádicas o casi inexistentes. En lo concerniente a la tradición racionalista el sujeto cartesiano es entendido como una instancia prelingüística en tanto es una intuición anterior a su formulación en lenguaje. Por ese motivo el genio maligno puede hacernos dudar de las verdades de las ciencias formales e incluso de la gramática de nuestra lengua, pero no del cogito. Si el 'yo pienso' se enunciara en una lengua presupondría o bien una comunidad de hablantes, es decir un mundo, con lo cual todo el proyecto de la *Meditaciones Metafóricas* resultaría innecesario, o un lenguaje privado. En la tradición empirista a las ideas simples se obtienen por percepción directa, con lo cual son anteriores e independientes a las palabras. Cf. Locke, *Essay concerning human understanding*, libro III, cap II, secc. 2 y ss.

La dificultad para entender correctamente el texto citado del *Peri Hermeneias* parece residir en descubrir si Aristóteles distinguía, y si de manera nominal o real, entre la oración declarativa, que puede ser llamada con propiedad enunciado, y el contenido propositivo o pensamiento que sería transmitido por el enunciado. Pero antes de entrar a la discusión definiré técnicamente la terminología que será empleada para abordar unívocamente el problema.

ORACION: Toda cadena gramatical sintácticamente aceptable. INSTANCIA DE ORACION: La parte material de la oración. Por ejemplo las manchas de tinta en el papel o los sonidos emitidos por la boca. ENUNCIADO: Oración declarativa que porta verdad PROPOSICION: El pensamiento expresado por el enunciado. Se suele definir la proposición como el significado de un conjunto de enunciados sinónimos. IMAGEN MENTAL: Lo que el sujeto que emite la oración tiene en mente cuando la emite la oración tiene en mente cuando la mente¹⁴. Así por ejemplo, si Juan y Pedro dicen "el mar esta en calma" la imagen mental que cada uno de ellos tiene 'mar' y 'alma' es probablemente distinta pero la proposición es la misma.

Para Aristóteles la parte mínima de lenguaje capaz de describir un sector o aspecto del mundo es el enunciado, entendiéndolo como la postulación de un vínculo entre un objeto y otro, o entre un objeto y una propiedad¹⁵. El verbo por si solo no indica nada¹⁶ y el nombre no describe una parte del mundo, la señala intemporalmente y por convención¹⁷. El nombre propio 'Sócrates', por ejemplo, cumple las funciones de un deíctico pues lógicamente equivale a 'eso'. En cambio, decir 'Sócrates es músico' o 'los caballos son veloces' describe con verdad o falsedad aspectos del mundo. Así pues, para Aristóteles el lugar de la representación

la posibilidad de tener pensamientos inexpressables en lenguaje pertenece, sin embargo, a una tradición muy anterior. Podemos sospechar que se encuentra en Parménides, en la imposibilidad de predicar del no ser, que es ya una forma de predicar de él, y en la *Carta Septima* de Platón, pero son mucha mas claridad en San Agustín. En el libro XI de las *Confesiones* Agustín formula enunciados que él sabe son contradictorios ("no hubo un tiempo en que no había tiempo", "tú eres *antes* del tiempo" *conf.* XI, 13,16 Subrayados míos), pero cree que el pensamiento contenido en estos enunciados no es contradictorio, con lo cual uno puede tener un pensamiento claro incapaz de ser expresado verbalmente por las limitaciones mismas del lenguaje. Es decir, el lenguaje serviría -entre otras cosas- para mostrarnos sus propios limites (como es el caso del primer Wittgenstein, donde esta pretensión termina evidenciando su sinsentido), lo cual resulta muy sospechoso porque supone que el lenguaje podría alzarse sobre si mismo, como un discurso trascendental para observar sus propias fronteras.

14 Desde Frege también suele recibir la denominación de 'representación mental' (traducción de *Vorstellung*), que no emplearé para no confundirla con el problema general de la representación, que es el de las relaciones entre lenguaje y mundo.

15 Per. Her. 17^a 20-22

16 Per. Her. 16b 6-25

17 Per. Her. 16^a 19-23

es el enunciado, no en tanto que vehículo de un pensamiento que reproduce acontecimientos de la realidad, sino como una elaboración que postula la existencia de acontecimientos, sean estos intersubjetivos como 'el gato está sobre la mesa' o subjetivos como 'me duele la cabeza'. Lejos de ser el enunciado la manera como se transmite el pensamiento es, en tanto discurso, el despliegue mismo del pensamiento.

Aceptando que sólo los enunciados portan verdad¹⁸ podemos suponer que Aristóteles fue consciente de la distinción entre oración e instancia de oración, de otra manera no se explica que le haya parecido importante distinguir entre las palabras habladas () y las palabras escritas () en Peri Hermeneias 16 a 4. Pero ésta no es una distinción importante, más consecuencias tiene la distinción entre enunciado y proposición que, al presuponer la distinción entre lenguaje y pensamiento, suscita múltiples problemas de interpretación. Según Martha Kneal Aristóteles no hizo tal distinción, confusión que es culpable del callejón sin salida que constituye el problema de los futuros contingentes tratado en el capítulo 9 del Peri Hermeneias¹⁹. Cuando Aristóteles dice que el juicio²⁰ es el lugar de la verdad y la falsedad no se sabe si quiere decir el juicio como enunciación o el pensamiento contenido en él. uno podría suponer -con kant- que Aristóteles no hizo tal distinción, pero entonces habría que explicar de qué naturaleza es la distinción entre

.Casi toda la dificultad radica en entender correctamente qué quiso decir Aristóteles con la primera de estas expresiones²¹. Si la palabra hablada es una instancia de oración, ¿qué son estas afecciones del alma? ¿Proposiciones, imágenes mentales? ¿O son delimitaciones tan distintas a las nuestras que es imposible explicar el texto en nuestros conceptos? Evidentemente las delimitaciones

18 Per. Her. 17^a 1-9

19 Kneal, Martha y William, El desarrollo de la Lógica. Madrid, Tecnos, 1980 pp. 42-52. Martha es autora de la parte correspondiente a la lógica antigua.

20 Usaré juicio como término neutral entre enunciado y proposición para no tomar una posición desde el principio. Para expresar esta noción Aristóteles empleo por lo menos tres términos distintos: . El primero es usado con menos frecuencia -casi exclusivamente en los *Analíticos* y *los Tópicos*- y en el sentido de premisa de un silogismo. El segundo es de uso más frecuente y significa afirmación, por oposición a que significa negación. El tercero es usado en el *De Anima* en un sentido más personal y significa opinión, creencia, convicción o asentimiento. En el *Peri Hermeneias* usa para oración significativa no necesariamente declarativa (17^a 1-9) y para enunciado.

21 A continuación, en 16^a 8-9, dice "de esto ya hablamos en el *De Anima*", sin embargo tal referencia no existe. Eso hace suponer que Maier tiene razón en proponer que esa afirmación viene después de 16^a 14 (después de) y alude a *De Anima* 430^a 26-28, refiriéndose a la intelección de los indivisibles y no a la naturaleza de las afecciones. Maier, *Archives für Geschichte der Philosophie*, XVIII. Referencia de Maier cit. por Ross, Aristóteles, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957, p.23.

de Aristóteles son diferentes a las nuestras, pero en el presente caso hemos intentado definir los términos con suficiente sutileza como para que se produzca alguna de las siguientes posibilidades o bien la delimitación aristotélica dice más que la nuestra, en cuyo caso podremos decir prácticamente lo mismo y sin pérdida de significado utilizando más de una delimitación nuestra, o bien la aristotélica dice menos que la nuestra, en cuyo caso deberemos inventar una nueva delimitación o afirmar la que ya tenemos. Por supuesto hay una tercera posibilidad, que en este caso es la correcta: que la delimitación de Aristóteles recoja los matices de más de una de nuestras delimitaciones. El trabajo consistirá entonces en precisar los contornos de la delimitación aristotélica.

Ackrill en su comentario²² se muestra insatisfecho con el texto del *Peri Hermeneias* que está en discusión.

This account of the relation of things in the world, affections in the soul, and spoken and written language is all too brief and far from satisfactory. What precisely are "affections in the soul"? Later they are called thoughts. Do they include sense-impressions? Are they or do they involve images? [...] Again, what is it for a spoken sound to be a "symbol" of something in the mind? And are written marks symbols of spoken sounds in the same sense in which these are symbols of thoughts? Is it necessary -or only natural- to regard speech as primary and writing as secondary? There are grave weaknesses in Aristotle's theory of meaning.

Una primera objeción que podríamos hacer a Ackrill es el traducir y como sinónimos, que no lo son, como intentaré mostrar más adelante. En todo caso, si Ackrill tiene razón en que Aristóteles usa intercambiamente 'afecciones del alma' y 'pensamientos' (), podemos suponer que son el contenido de los enunciados, pero eso implicaría que son las afecciones las portadoras de verdad y no los juicios. De otro lado, las afecciones del alma son producto de la experiencia sensible de modo que, podemos sospechar, son también imágenes mentales.

Quizá resulte esclarecedor abordar las relaciones entre las afecciones y la experiencia sensible (). En *De Generatione et Corruptione* afirma

Aristóteles que la sensación en una afección () que altera el alma por medio del cuerpo²³. El juicio no versa estrictamente sobre datos de los sentidos, pues eso es la percepción, sino sobre una imagen (), y esto es función del alma intelectual. La imagen es la permanencia () de la percepción sensible²⁴, pero la imagen en si misma no implica enunciación porque la enunciación es asociación o separación de imágenes que remiten a objetos sensibles²⁵. ¿Qué es pues el pensamiento y como se relaciona con la sensación? Pensar es "padecer () bajo la acción de lo inteligible"²⁶, con lo cual el intelecto recibe la forma más no la materia²⁷. Así pues las afecciones incluyen pensamiento pero también emociones, sentimientos e imágenes mentales. Más adelante distinguiremos la actividad dianoética del alma respecto de las otras afecciones. Dice Aristóteles que el intelecto ha de ser respecto de lo inteligible (la forma) lo que la sensación respecto de lo sensible²⁸. Así como el ojo se "llena de color" el intelecto se hace forma²⁹, es decir, actualiza una potencia, es en este sentido que el intelecto es para potencialidad³⁰.

Solo habría, en la filosofía aristotélica, una posibilidad de pensamiento independiente del lenguaje y esta sería que el alma tuviese una parte separable que obviamente, no pensaría en una lengua. En efecto, en el libro III, capítulo 5 del *De Anima*³¹ propone la separación e inmortalidad de lo que luego Alejandro de Afrodisia denominaría el intelecto agente. Es indudable que Aristóteles distinguió, aunque de manera implícita, entre intelecto agente y paciente, lo que es discutible es si esa distinción es real o nominal. En *De Anima* 403 a 10-15 Aristóteles discute y luego rechaza que haya una parte del alma que sobreviva al cuerpo, lo cual corroboraría la tesis de Jaeger de que los pasajes donde postula la inmortalidad de una parte del alma son vestigios platónicos en el resto de la obra³².

²² Aristotle's *Categories and De Interpretatione*, Clarendon Aristotle series, Oxford, 1979. p. 113.

²³ Cf. I, 4, 319b 8-14 v. Tamb. *De Somno et Vigilia*, I, 454^a 9-10.

²⁴ Cf. An. Post. II, 19, 99b 36-37

²⁵ "La imaginación () es, as u vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento (). Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin esta no es posible la actividad de enjuiciar ()." *De An.* 427b 14-16, v. Tamb. 431^a 14-15; 432^a 10-11.

²⁶ De An. 429^a 13-15

²⁷ Cf. De An. 429^a 16 y ss.

²⁸ Ibid.

²⁹ Cf. *De Somno et Vigilia*, 454^a 21-24.

³⁰ Cf. De An 429^a 21-24

³¹ Cf. De An. 430^a 23-25

³² Jaeger, Werner, *Aristoteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, F.C.E., 1984, cap. III

Una razón sistemática por la cual Aristóteles no podría haber postulado, en su madurez, la separabilidad del alma es que el tratado del *De Anima* pretende ser una explicación naturalista del fenómeno de la vida y el pensamiento. Así, afirma en 403 a 5 y ss. que sólo tendría sentido la hipótesis de la inmortalidad si el pensamiento, como una de las funciones del alma, no tuviese órgano propio y fuese pensamiento puro, pero esta posibilidad es inmediatamente rechazada porque el alma requiere de la participación de los sentidos para actualizarse en el pensamiento. Así pues, en la mayor parte del *De Anima* habría abandonado la separabilidad e inmortalidad que había sostenido en el perdido diálogo *Eudemo* y cuyos argumentos provendrían en gran parte del *Fedón* de Platón. El problema que Aristóteles plantea desde el *Eudemo* es si el alma es una sustancia o no, problema que responde afirmativamente en ese diálogo. Evidentemente en esa época no pudo haber definido la sustancia como un compuesto hylemórfico. En el *De Anima* al proponer la doctrina hylemórfica abandona la sustancialidad del alma con lo cual está a un paso de aceptar -aunque no llega a hacerlo- que el alma es una cualidad de la materia, es decir, una armonía de ella, que es precisamente lo que Platón intenta refutar en el *Fedón*³³.

Se ha objetado que el pensamiento de Dios es independiente de lenguaje. En efecto, pero precisamente porque no es pensamiento discursivo () sino intuición para (). Todo pensamiento al ser discursivo transcurre en el tiempo, nada más lejos del Dios aristotélico en su inmovilidad.

Finalmente, Aristóteles rechaza explícitamente la posibilidad de un pensamiento prelingüístico basado en contenidos innatos, ya que incluso las categorías son aprendidas empíricamente cuando uno aprende la lengua³⁴.

Mi intención era mostrar qué la distinción entre pensamiento y lenguaje no puede ser real sino nominal, de manera análoga a las distinciones entre alma y cuerpo, o forma y materia, en el caso de las sustancias sensibles. Ahora bien, las meras afecciones no constituyen juicio (), es necesario que haya

³³ Cf. *De An.* 41 2b 18: "Si el ojo fuese un animal su alma sería la vista"

³⁴ Cf. *An. Post.* 99b 28-32. Sobre esto volveremos más adelante.

imágenes para que haya juicio y estas sólo son posibles si hay sensaciones³⁵, pues si las afecciones constituyesen pensamiento los animales pensarían. Lo específico del alma intelectual es ser discursiva, es decir, razonar (), enunciar (). Es evidente que sólo se enuncia en una lengua, así debe ser igualmente claro que el pensamiento sólo es posible en el lenguaje. Aristóteles va incluso más lejos y afirma que de las afecciones las emociones tienen un doble aspecto un plano exclusivamente corporal, cuya naturaleza debe ser explicada por el físico y un plano racional cuya naturaleza debe ser explicada por el dialéctico³⁶. Estas afecciones son inherentes a la materia³⁷, así pues, si bien hay afecciones prelingüísticas como en el caso de los animales y el alma irracional, estas no pueden constituir pensamiento³⁸. uno podría suponer que al distinguir entre la universalidad de las afecciones y la multiplicidad de las lenguas³⁹ Aristóteles está planteando la posibilidad de un pensamiento universal prelingüístico, a la manera de *Descartes*, por ejemplo. Esto no parece correcto, sin embargo, porque la universalidad de las afecciones está dada por la objetividad de las sustancias de las cuales proceden y la comunidad de los órganos de la percepción, mientras que la multiplicidad de las lenguas es arbitraria.

La posición que hemos adoptado en torno a las relaciones entre lenguaje y pensamiento tiene consecuencias respecto al tema de la representación. Como para Aristóteles el intelecto es potencia que se actualiza en el enunciado, la relación entre intelecto y lengua es de actualidad⁴⁰. Ahora es el momento de preguntarnos cuáles son las relaciones entre el lenguaje y el mundo. Alguna vertiente de la tradición suele interpretar la teoría aristotélica de la representación como realista. Según esta interpretación el enunciado copia mecánicamente la realidad, la refleja isomórficamente, pues hay una relación estructural entre lo reflejado y lo que

³⁵ Cf. *De An.* 427b 14-16 y 431^a 17

³⁶ Cf. *De An.* 403^a 29-403b 3.

³⁷ Cf. *De An.* 403b 25.

³⁸ Cf. *Met.* 980b 27-28. Esta reflexión conduce, como una cuestión vinculada pero independiente, a la pregunta por la relación entre la conceptualización lingüística y las afecciones, es decir, si nuestro haz de afecciones puede, en principio, ser recogido por cualquier sistema lingüístico con la misma eficiencia, o los individuos tienen afecciones menos intensas cuando carecen de nombres para ellas. En efecto, empleamos metáforas para referir y expresar todas aquellas afecciones para las cuales nuestro lenguaje carece de nombres. Pero eso Aristóteles reconoce en la *Poética* del empleo de la metáfora como signo de lucidez y perspicacia para expresar lo que no puede ser expresado sino mediante comparaciones, imágenes e incluso usos infrecuentes de las expresiones: "... pero lo más importante con mucho es dominar la metáfora. Esto es, en efecto, lo único que no se puede tomar de otro, y es indicio de talento; pues hacer buenas metáforas es percibir la semejanza". 1459^a 5-9. Tr. de Valentín Gracia Yebra, Madrid, Gredos, 1979.

³⁹ Cf. *Per. Her.* 16^a 6-8.

⁴⁰ Cf. *De An.* 429^a 20-24.

refleja⁴¹. Aristóteles rechaza, sin embargo, esta posibilidad al afirmar que el mundo () está compuesto exclusivamente por sustancias primeras, con lo cual las relaciones entre ellas no constituirían parte del mundo sino vendrían determinadas por el pensamiento.

Puesto que la complexión y separación se dan en el pensamiento () y no en las cosas ().

.....pues el pensamiento añade o quita la quiddidad o la cualidad o la cantidad o alguna otra cosa.....⁴²

Pero a veces también había como si el mundo se compusiese de hechos -que incluyen relaciones entre sustancias- que deben ser reflejados por los enunciados, sobre todo cuando expone la doctrina acerca de la verdad que después fue denominada "verdad por adecuación"⁴³, y que es probablemente una simplificación de la concepción aristotélica.

Parte del problema es entender qué significa que el enunciado *represente* la realidad y, sobre todo, qué entiende Aristóteles por 'realidad'. Una manera de abordar el problema es distinguiendo en la ontología aristotélica dos niveles. En un primer sentido el mundo es un conjunto de entidades y, por tanto, la ontología aristotélica es sustancialista. En un segundo sentido, el mundo consta de sustancias relacionadas entre si por el pensamiento. en este segundo sentido el mundo incluye las creencias establecidas acerca de los objetos⁴⁴. Esas convicciones -que de alguna manera son parte de la realidad- se plasman inevitablemente en el lenguaje. Por eso aunque lo que existe de manera privilegiada es la sustancia, los atributos expresados por los predicados, que se agrupan en las diversas categorías (y la relación es una de ellas), existen de manera derivada respecto de la sustancia, y en

⁴¹ Así por ejemplo Ross asume de manera confusa esta interpretación: "El *De Interpretatione* expresa una franca concepción representativa del conocimiento. Las afecciones del alma son imágenes de las cosas". Y nos remite a 16^a 7. Ross, op. cit. p. 45. Más adelante dice: "Conforme con esta manera de ver, al juicio no se lo representa como la aprehensión de conexiones que existen en la realidad, sino con el establecimiento de conexiones. (o, en el caso de juicios negativos, de divisiones) entre estas afecciones del alma que también son llamadas conceptos". Pero Ross no aclara de qué manera se producen estas conexiones.

⁴² *Met.* 1027b 30-39. Tr. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1970.

⁴³ Cf. *Met.* 1003^a 33-1003b 6; 1011 b 26-27, 1051^a 33-1051b 9.

⁴⁴ ".....en efecto, lo que todo el mundo cree decimos que es así, y el que rechaza esta convicción no encontrará otra más convincente." *Ética Nicomaquea*, 1173 a 1-3. Tr. Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1985. Cf. *Met.* 993^a 30-993b 5. Cf. tamb Bernard Williams, "Filosofía", en: Finley (ed), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, Critica, 1983. "Y cuando dice (Aristóteles) que la propia teoría debería casar con la phainomena, "la apariencia", sobreentendiendo aquí no solo la observación empírica ni lo que los oradores competentes estarían dispuestos a decir, sino también, por lo menos presuntivamente, las opiniones existentes con bien cimentada base teórica".

ese sentido son también parte de la realidad. Esto es discutido por Aristóteles en *Categorías* 8^a 1-8b 25, donde concluye que la relación no es una entidad más, aunque expresa sus dudas al respecto⁴⁵. Así, si bien el enunciado refleja objetos que existen independientemente de él, en un primer sentido no refleja hechos -a la manera del primer Wittgenstein, por ejemplo-, sino es el pensamiento en el enunciado que conecta los objetos entre si de acuerdo con las categorías. A su vez, las categorías son adquiridas empíricamente desde los diversos accidentes que somos capaces de delimitar a partir de las sustancias primeras. Pero, por supuesto, las combinaciones y nexos que el pensamiento constituye entre los objetos deben ser posibles de los objetos mismos. Esto sugiere leer las teorías acerca de la verdad contenidas en el corpus como algo más que mera correspondencia, aunque ese proyecto excede los límites de la presente contribución.

Como las palabras y lenguas son arbitrarias respecto del pensamiento, las palabras no copian las afecciones, son símbolos () y signos () de ellas. A su vez, las afecciones son imágenes () de las cosas del mundo. En lo que sigue voy a analizar las relaciones entre símbolo, signo e imagen según el texto del *Peri Hermeneias* que estamos discutiendo. En objeto de polémica si Aristóteles distinguió explícitamente entre y . lo que si parece claro es que distinguió las nociones de signo convencional y signo natural. Voy a servirme de la terminología de Charles Morris y de la de Charles Sanders Peirce para justificar esta afirmación⁴⁶. Para Peirce un signo (sing) es "algo que está para alguien en lugar de algo en algún respecto o capacidad"⁴⁷. Morris distingue entre signos que son símbolos y signos que son señales. Los primeros son convencionales y constituyen, de manera privilegiada, el lenguaje, los segundos son naturales. Ahora bien, Aristóteles reconoció el carácter simbólico convencional del lenguaje, evidenciado por la multiplicidad de lenguajes. Emplea de manera asociada y : "el nombres es un sonido que tiene significado por convención"⁴⁸, las

⁴⁵ Cf. Cat. 8b 23-25. Además, si las relaciones fuesen entidades las expresiones que refieren a ellas serian nombres y, por tanto, intemporales. Sin embargo, es claro que especificamos (en el sentido de strawson) una relación mediante expresiones temporales que toman la forma verbal.

⁴⁶ Morris, *Foundations of the theory of signs*, 1938; tr. *Fundamentos de la teoría de los signos*, México, UNAM, 1958. Peirce, *Collected Papers*, Harvard University Press, 1931-5

⁴⁷ Peirce, op. cit. secc. 228, cit, por Jose Hierro Pescador, *Principios de la filosofía del lenguaje*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p.26.

⁴⁸ *Per.Her.* 16^a 20

oraciones tienen significado no naturalmente sino por convención⁴⁹; "ningún sonido es por naturaleza un hombre, llega a ser uno cuando es un símbolo"⁵⁰. Si adoptamos la clasificación de Morris convendremos que para Aristóteles las palabras escritas son símbolos de las palabras habladas, éstas, a su vez, son tanto símbolos como signos naturales de las afecciones, las cuales son imágenes -ni símbolos ni signos naturales- de las cosas del mundo. En efecto, así es como Aristóteles describe las relaciones entre estas cuatro instancias en el texto que estamos interpretando. Las palabras habladas son signos naturales de las afecciones en tanto que éstas son imágenes naturales de un mundo al que se accede mediante la experiencia, pero en otro sentido las palabras habladas son símbolos de las afecciones por su carácter de convencionalidad. Las afecciones en sí mismas no son ni símbolos ni signos, sólo se hacen simbólicas -y entonces significativas- cuando se expresan lingüísticamente, y en ese sentido el enunciado *significa* la realidad, la hace significativa. Estas afecciones, sin embargo, no constituyen un pensamiento privado anterior al lenguaje público, como erróneamente interpretó Boecio en su comentario al *Peri Hermeneias*, interpretación que influyó notablemente en Tomás de Aquino y Ockham, quien postuló un lenguaje mental (*verba mentalia*) universal y anterior a la multiplicidad de lenguas⁵¹. Así pues, las afecciones son imágenes de la realidad, y sólo se hacen significativas y simbolizan la realidad en el enunciado. El pensamiento expresado lingüísticamente no es un producto mecánico respecto de la percepción del mundo, pues si fuese así no se produciría la arbitrariedad de las lenguas. Aunque no fue el propio Aristóteles quien puso título al tratado del *Peri Hermeneias*, ciertamente fue alguien que entendió su intención.

Usamos los nombres como modelos de la realidad, como no podemos operar sobre la realidad misma operamos sobre los nombres y suponemos que hay una

⁴⁹ Cf. *Per. Her.* 17^a 1

⁵⁰ *Per. Her.* 16^a 26-29. En su sentido más antiguo conocido significa contrato o convenio -matiz que no tiene- y no parece que Aristóteles emplee casualmente las palabras. Cf. tamb. Coseriu, E., "L'arbitraire du signe. Sobre la historia tardía de un concepto aristotélico." En *Tradicón y novedad en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1977.

⁵¹ Cf. Ockham, *Summa Logicae*, c.1, 14-53; Teodoro de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969.

relación entre el nombre y la cosa⁵². Los nombres refieren deícticamente, es por ello necesario que existan objetos independientes del lenguaje y en ese sentido Aristóteles es no realista, pero no existen hechos independientes de los enunciados que los postulan. Si los enunciados reflejasen isomórficamente sería necesario que los verbos -sobre todo los de relación- refiriesen a objetos externos, pero tal posibilidad es rechazada por Aristóteles⁵³.

Si bien las categorías son adquiridas empíricamente⁵⁴ constituyen condición de posibilidad de la formación de conceptos que, aunque también se adquieren empíricamente, no se extraen isomórficamente de la realidad, porque los términos comunes que se predicán en las diversas categorías no refieren a ningún objeto externo. El entendimiento abstrae lo inteligible de la percepción sensible⁵⁵, aunque no resulta claro como se realiza tal proceso⁵⁶. Cuando se percibe una acción compleja, por ejemplo Sócrates escribiendo, el intelecto no puede representar mecánicamente y por simple reflejo tal pensamiento, porque la acción compleja está compuesta por múltiples acciones independientes (Sócrates levantando y moviendo en círculos la mano, moviendo ligeramente los labios en actitud concentrada, etc). Luego, el individuo que perciba la acción habrá de recibir distintas imágenes que tendrá que sintetizar en el sentido común⁵⁷. El individuo que percibe ha sido enseñado a que ese conjunto de actos, aislados, no significa nada, pero que si van juntos constituyen una acción compleja que recibe el nombre de "escribir". El aprendizaje del concepto de "escribir" se produce, pues, por inducción y, en una lengua determinada, por razones económicas. Hay otras lenguas que poseen expresiones para "levantar la mano", "mover la mano en círculos", etc., pero al no haber una palabra que reúna estas acciones no se puede decir que sus hablantes poseen el concepto "escribir". El bárbaro posee la posibilidad de percibir a Sócrates

⁵² Cf. Ref. Sof. 165^a 5-10 "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 una guijarro a los que cuentan". Tr. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982.

⁵³ Cf. *Per. Her.* 16b 19-20; *Cat.* 8^a 30 8b 25.

⁵⁴ De otra forma tendrían que ser innatas, posibilidad que Aristóteles rechaza de plano. Cf. *An. Post.* 99b 28-32, 100^a 8-10; *De An.* 429^a 20-28; 429b 30-430^a 1.

⁵⁵ *De An.* 424^a 17-24; 425b 23-24; 429^a-429b.

⁵⁶ Esta insuficiencia pretende ser salvada por Locke al postular su teoría de la formación de ideas complejas mediante abstracción y relación. Cf. *Essay concerning human understanding*, 2,12,1 en adelante.

⁵⁷ Cf. *De An.* 425b 11-25; 426b 12-22.

escribiendo pero no la actualizará mientras su lengua no cuente con una expresión para ese conjunto de actos, y su lengua sólo tendrá esa expresión cuando el conjunto de actos individuales se repita con suficiente frecuencia como para que resulte económico inventar una palabra nueva o importarla de otra lengua.

Como en sentido estricto no existe en el mundo el acto de escribir sino es el entendimiento que lo constituye, Aristóteles dice que "el intelecto en acto es idéntico a sus propios objetos"⁵⁸. El enunciado emitido por un griego "Sócrates escribe" es tan verdadero como el emitido por un bárbaro "Sócrates levanta y mueve la mano en círculos", de ahí que el conjunto de enunciados verdaderos, que es la ciencia, sea "en acto idéntica a su objeto"⁵⁹. Es por eso que el intelecto, en tanto potencia, no es mera pasividad sino tiene la función activa de producir conocimiento a partir de la experiencia, tarea que Aristóteles reserva al intelecto agente.

Así pues existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz; también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto.⁶⁰

Si esta interpretación es correcta, podemos suponer que el realismo de Aristóteles se limita a postular la existencia de sustancias primeras independientes, más no de relaciones entre ellas ya delimitadas y configuradas, aunque si en potencia en las sustancias mismas. Por eso el enunciado no puede simplemente copiar la realidad, tiene que simbolizarlo, y ese proceso de simbolización que significa al mundo es el pensamiento, actividad que no puede ser ni anterior ni independiente del lenguaje sino plenamente vinculado a él, como una melodía a los sonidos. Al pretender reflejar la realidad lo que el enunciado hace es revelarla, significaría, darle sentido, y esa es precisamente la función apofántica del logos, que llega hasta Aristóteles vía la tradición. Si las cosas se manifestaran solas el discurso sería innecesario⁶¹. Un mundo sin lenguaje sería asignificativo y, en sentido estricto, insignificante.

⁵⁸ *De An.* 431b 18-19.

⁵⁹ *De An.* 431^a 1.

⁶⁰ *De An.* 430^a 14-19.

⁶¹ Cf. *Poética*, 19, 1456b 7

Aristóteles no habría dudado, entonces, acerca de la identidad real -aunque no nominal- entre lenguaje y pensamiento. Tal vez de manera más acertada que los filósofos que independizan estas nociones, quienes son por lo menos víctimas de dos confusiones. Primero, dejan abierta la posibilidad de que existan imágenes mentales o pensamientos que el lenguaje sea incapaz de capturar, con lo cual postulan la existencia de un pensamiento privado y prelingüístico, en principio imposible de expresar en lenguaje, lo que ha ocasionado más de un vicio en la historia reciente de la filosofía. O su contraria, que nuestra lengua nos fuerza a ver las cosas como ella lo dispone, como pretenden algunas formas de relativismo lingüístico. Segundo, al plantear el problema de si el lenguaje refleja adecuadamente los pensamientos sugiere la posibilidad de que nos alcemos por sobre ambas instancias y estudiemos el nexo que hay entre ellas, haciendo uso de alguna facultad tan extraña como difícil de explicar.

Así pues, la dependencia entre pensamiento y lenguaje hace que carezca de sentido la pregunta de si las categorías lingüísticas reflejan las categorías de una gramática o del pensamiento. Para Aristóteles si hay algo que es una categoría de la lengua lo es también del pensamiento y, en sentido derivado, también la realidad. De ahí que el análisis del lenguaje sea el ingreso privilegiado al estudio del ser.