

LINGUAJE Y PENSAMIENTO: ARISTOTELES Y EL
'MODELO DE LA MELODIA'

Pablo Quintanilla

Este artículo constituye un comentario a *Peri Hermeneias* 16a 4-9 y a otros pasajes del corpus aristotélico concernientes a las relaciones entre lenguaje y pensamiento, así como a las consecuencias que estas relaciones puedan tener en torno al problema de la representación lingüística del mundo. En la primera parte el A. sostiene, en confrontación con la interpretación de Max Black, que la distinción aristotélica entre, de un lado, lenguaje oral y escrito, y del otro, afecciones del alma, es nominal y no real, lo cual conduce a replantear el tema del realismo en Aristóteles. En la parte final del artículo se analiza las relaciones entre σύμβολα, σημεῖα y ὁμοιώματα en el texto mencionado del *Peri Hermeneias*. Tales relaciones sugieren entender la representación lingüística del mundo no como mero reflejo, sino como un acto de interpretación y, en consecuencia, de atribución de significado, lo que constituye propiamente la naturaleza apofántica del logos.

[Language and Thought: Aristotle and the 'Model of Melody']. This paper is a commentary on *Peri Hermeneias* 16a 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 A. 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 A. analyzes the relations between σύμβολα, σημεῖα and ὁμοιώματα 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 a tribution of meaning, which constitutes the apophantic nature of logos.

Una de las características más importantes de la filosofía reciente es el haber convertido 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 y 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.

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

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 preguntando 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 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 existente 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.

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

3. Ibid.

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

5. Black, op. cit., p.5

6. Ibid.

7. Ibid. p. 122

“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

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 τὰ παθήματα τῆς ψυχῆς, 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

8 Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ, καὶ ὡς περ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί. ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταῦτά πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἦδη ταῦτά. *Peri Hermeneias*, I, 16a 4-9.

Hay tres traducciones del *Peri Hermeneias* al castellano. La de Patricio de Azcárate, Madrid, 1874, reeditada por la colección Austral, 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 demás traducciones del *Peri Hermeneias*.

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.”

Summa Theologiae, I, 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 ese texto. v. *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, L. I, 1, 4. n. 81. Ed. por Raimundi Spiazzi, Turín, Marietti, 1955.

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

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.

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

12. La pertinencia de emplear estas nociones para Aristóteles proviene de mostrar textos en los 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 sí en cuanto a la definición— ha de examinarse cuál es su carácter diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir.” *De Anima*, 429a 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 las *Meditaciones Metafísicas* resultaría innecesario, o un lenguaje privado. En la tradición empirista 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 posibilidad de tener pensamientos inexpresables 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 Séptima* de Platón, pero con mucha más 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 límites (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 sí mismo, como un discurso trascendental, para observar sus propias fronteras.

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 emite¹⁴. Así por ejemplo, si Juan y Pedro dicen “el mar está en calma” la imagen mental que cada uno de ellos tiene de ‘mar’ y ‘calma’ 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 sí 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 déctico 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 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

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. 17a 20-22

16. Per. Her. 16b 6-25

17. Per. Her. 16a 19-23

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 conciente 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 (φωναι) y las palabras escritas (γραφομενα) en *Peri Hermeneias* 16 a 4 y 5. 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 Hermeneias*¹⁹. 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 Kneal— que Aristóteles no hizo tal distinción, pero entonces habría que explicar de qué naturaleza es la distinción entre τα παθηματα της ψυχης y η φωνη. 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 concep-

18. Per. Her. 17a 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 empleó por lo menos tres términos distintos: προτασις, αποφασις y υποληψις. 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 καταφασις 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 λογος para oración significativa no necesariamente declarativa (17a 1-9) y αποφασις para enunciado.

21. A continuación, en 16a 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 16a 14 (después de αληθες) y alude a *De Anima* 430a 26-28, refiriéndose a la intelección de los indivisibles y no a la naturaleza de las afecciones. Maier, *Archives für Geschichte der Philosophie*, XIII. Referencia de Maier cit. por Ross, *Aristóteles*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957, p. 23.

tos? Evidentemente las delimitaciones 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 afinar 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 σύμβολα y σημεῖα 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’ (νοήματα), 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 (αἰσθησις). En *De Generatione et Corruptione* afirma Aristóteles que la sensación es una afección (πάθος) que altera el alma por

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

medio del cuerpo²³. El juicio no versa estrictamente sobre datos de los sentidos, pues eso es la percepción, sino sobre una imagen (φάντασμα), y esto es función del alma intelectual. La imagen es la permanencia (μονή) de la percepción sensible²⁴, pero la imagen en sí misma no implica enunciación porque la enunciación es asociación o separación de imágenes que remiten a objetos sensibles²⁵. ¿Qué es pues el pensamiento y cómo se relaciona con la sensación? Pensar es “padecer (πάσχειν) 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 pura potencialidad³⁰.

Sólo 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

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

24. Cf. *An. Post.* II, 19, 99b 36-37.

25. “La imaginación (φάντασμα) es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento (διάνοια). Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin esta no es posible la actividad de enjuiciar (ὑπόληψις).” *De An.* 427b 14-16; v. tamb. 431a 14-15; 432a 10-11.

26. *De An.* 429a 13-15.

27. Cf. *De An.* 429a 16 y ss.

28. *Ibid.*

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

30. Cf. *De An.* 429a 21-24.

31. Cf. *De An.* 430a 23-25.

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.

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 (λόγος) sino intuición pura (νοῦς). 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.

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

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.

Mi intención era mostrar que 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 (ὑπόληψις), es necesario que haya 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 (διανοεῖται), enunciar (ὑπολαμβάνει). 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 λόγοι 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.

35. Cf. *De An.* 427b 14-16 y 431a 17.

36. Cf. *De An.* 403a 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. Por eso Aristóteles reconoce en la *Poética* el 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." 1459a 5-9. Tr. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1979.

39. Cf. *Per. Her.* 16a 6-8.

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 refleja⁴¹. Aristóteles rechaza, sin embargo, esta posibilidad al afirmar que el mundo (τὰ πράγματα οὐ τὰ φαινόμενα) 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 compleción y separación se dan en el pensamiento (διανοία) y no en las cosas (τὰ πράγματα).”

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

Pero a veces también habla 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

40. Cf. *De An.* 429a 20-24.

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 16a 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. de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1970.

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

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 sí 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 ese sentido son también parte de la realidad. Esto es discutido por Aristóteles en *Categorías* 8a 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 sí 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 (σύμβολα) y signos (σημεῖα) de ellas. A su vez, las afecciones son imágenes (ὁμοιώματα) 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. Es objeto

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.* 993a 30-993b 5. Cf. tamb. Bernard Williams, "Filosofía", en: Finley (ed), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, Crítica, 1983: "Y cuando dice (Aristóteles) que la propia teoría debería casar con τα φαινόμενα, "la apariencia", sobreentiende aquí no sólo 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".

45. Cf. *Cat.* 8b 23-25. Además, si las relaciones fuesen entidades las expresiones que refieren a ellas serían 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.

de polémica si Aristóteles distinguió explícitamente entre σύμβολον y σημειον. Lo que sí 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 lenguas. Emplea de manera asociada σύμβολον y κατά συνθήκην: “el nombre es un sonido que tiene significado por convención”⁴⁸; las 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 tendremos 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

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 José Hierro Pescador, *Principios de la filosofía del lenguaje*, vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 26.

48. *Per. Her.* 16a 20.

49. Cf. *Per. Her.* 17a 1.

50. *Per. Her.* 16a 26-29. En su sentido más antiguo conocido σύμβολον significa contrato o convenio —matiz que no tiene σημειον— 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: Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1977.

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 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 un 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 predicen 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

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.

52. Cf. *Ref. Sof.* 165a 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 unos guijarros a los que cuentan". Tr. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982.

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

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

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

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 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

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

58. *De An.* 431b 18-19.

59. *De An.* 431a 1.

60. *De An.* 430a 14-19.

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 sí en potencia en las sustancias mismas. Por eso el enunciado no puede simplemente copiar la realidad, tiene que simbolizarla, 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, significarla, 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.

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 de la realidad. De ahí que el análisis del lenguaje sea el ingreso privilegiado al estudio del ser.

Pontificia Universidad Católica
Apartado 1761, Lima, Perú

61. Cf. *Poética*, 19, 1456b 7.