El germen del lenguaje. La discusión socrática sobre convención o physei en la lengua y su recepción en Aristóteles y los estoicos

Diego Lizarazo Arias[1] *y Yois Paniagua Guzmán*[2]

En la tradición occidental los orígenes de la reflexión sobre el lenguaje se producen con la intermitente especulación lingüística de los filósofos presocráticos. Dos son las discusiones principales: la de si el lenguaje es natural o convencional, y la de si el lenguaje es analógico o anómalo. La primera discusión refiere, en términos generales, al problema del tipo de relación entre palabras y cosas. Si el vínculo entre ambas está definido por principios naturales estamos ante la tesis naturalista, si lo que se sostiene es, en cambio, que se trata de un vínculo pactado por las propias personas, presenciamos la tesis convencionalista. Es memorable la polémica entre Heráclito y Demócrito al respecto. El primero sustentaba la tesis naturalista argumentando que el lenguaje tiene un origen divino, mientras que Demócrito sostenía que el lenguaje es el resultado del convenio entre los seres humanos por sus necesidades de comunicación.

La segunda discusión se refiere a si el lenguaje está estructurado y gobernado por reglas precisas, (tesis analógica); o si más bien es irregular y en permanente mutación como señala la tesis anómica. Al parecer, con el tiempo, las tesis convencionalista y analógica se fueron enriqueciendo y podríamos decir que se establecieron como principios de la lingüística moderna, especialmente en la concepción sincrónica y estructural.

Platón dedicó varios pasajes de sus reflexiones al asunto del lenguaje, pero sin duda el lugar principal lo ocupa el *Crátilo*. (Platón, 2002) La discusión se centra en el problema de la *orthótés*, «rectitud» o «exactitud» de los nombres. Esto implica una reflexión muy delimitada dado que en realidad lo que se pone en proceso dialéctico es el estatuto de los *nombres propios*, y no, en términos generales, la

[1] Profesor-investigador de Tiempo Completo de la Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores SNI Nivel II. Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X), maestro y doctor en Filosofía con especialidad en Filosofía del lenguaje y hermenéutica por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

[2] Profesora investigadora del Centro de Diseño, Cine y Televisión, también profesora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Es Licenciada en Comunicación Audiovisual por la Universidad del Claustro de Sor Juana, maestra y candidata a doctora en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

cuestión del lenguaje. Sin embargo, en esta discusión tan particular se comienzan a dibujar algunas de las tesis más importantes de la filosofía del lenguaje. Como es habitual el diálogo platónico presenta la dialéctica de Sócrates con algún pensador, en este caso Crátilo y Hermógenes. Crátilo sostiene que los nombres son exactos por *physei*, es decir, "por naturaleza", mientras que Hermógenes defiende la idea de que lo son por *synthéke* y *homología*, es decir: "pacto" y "consenso", o *nómos* y *ethos*, es decir "convención" y "hábito".

Es necesario indicar que en el fondo este diálogo, al igual que otros en que se plantea también el asunto de la palabra como en el *Sofista, Eutidemo y el Teeteto*, no tiene en realidad, como su objeto final el lenguaje. Más bien el problema de la palabra se pone en operación para dilucidar otras cuestiones que parecen mucho más relevantes tanto para Platón como para Sócrates: el conocimiento, y en especial, el asunto del ser o la ontología.

El mundo clásico griego consideraba (desde los presocráticos hasta Aristóteles) que el lenguaje era una cuestión secundaria, y esta impronta, como sabemos, permanece hasta el Siglo XX en que se produce un verdadero viraje filosófico. El Crátilo no aborda la estructura o la función del lenguaje, más bien constituye una polémica sobre la validez de lo lingüístico para acceder al conocimiento. Por eso la *orthótés*, refiere aquí a la adecuación de los nombres con la realidad, lo que constituye un problema eminentemente epistemológico. Tanto Hermógenes como Crátilo piensan que los nombres son exactos, pero no por las mismas razones: para Crátilo por physin (porque se ajustan a la realidad); mientras que para Hermógenes lo son por nómon (porque se convienen). Se dibujan entonces dos tesis que pueden caracterizarse como sigue:

1. Tesis convencionalista

Defendida vagamente por Hermógenes dado que a lo largo del diálogo resulta muy influido por Sócrates, incluso al punto de admitir un convencionalismo que lleva a la destrucción de su propio argumento. En principio la idea de Hermógenes es que los nombres se definen por un acuerdo entre las personas que los usan, y en ese sentido tal determinación es exacta:

> Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres. (Platón, 384 d)

Sócrates replica con una interpretación certera:

> Hermógenes, puede que, desde luego, digas algo importante. Conque considerémoslo: ¿aquello que se llama a cada cosa es, según tú, el nombre de cada cosa?
> Pienso que sí ¿Tanto si se lo llama un particular como una ciudad? Sí. (Platón 385 a)

La respuesta inocente de Hermógenes es la claudicación de sus propias ideas. Al aceptar el salto que Sócrates da entre la designación puesta La respuesta inocente de Hermógenes es la claudicación de sus propias por "una ciudad", es decir, por *una comunidad*; a la designación puesta por "un particular", es decir, por *un individuo*,

se ignora el sentido mismo del concepto de "convención". Hermógenes podría replicar a Sócrates que el nombre puesto "por un particular", por una sola persona, ya no implica pacto o convenio alguno, porque no es la definición de un "nosotros". Esta noción de convencionalismo es claramente anti convencionalista, dado que al correr los márgenes de la convención hasta el campo de la singularidad, se deshace el convenio. Cuando cada quien pone a cada cosa el nombre que se le antoja, ya no hay convención alguna. En realidad la réplica al cepo de Sócrates se dará muchos siglos después cuando Wittgenstein plantee la imposibilidad del lenguaje privado. Esto es así porque el lenguaje, como mostrará Wittgenstein, opera como un juego, definido por reglas que hemos de seguir para participar en él. La cuestión nodal es que no podemos seguir privadamente una regla, dado que lo que nos permite percatarnos de que la seguimos adecuadamente es el comportamiento habitual de la comunidad. (Wittgenstein, 1988)

El caso es que Hermógenes pasa impávido ante la impronta que la argumentación de Sócrates ejerce sobre sus propias ideas. Hermógenes ha usado cuatro términos para explicar este carácter de los nombres: *synthéke, homología, nómos y éthos.* Los tres primeros sólo pueden sustentarse en un campo de pluralidad, porque es un grupo el que llega al acuerdo para establecer cierto nombre. El anzuelo de Sócrates está en el último término: *éthos* que puede referirse tanto a los hábitos colectivos como a los personales (*éthos* es el hábito adquirido por repetición de actos iguales). Si el nombre es ethos entonces puede ser, en un sentido, singular. De esta manera Sócrates establece la idea de que el convencionalismo como teoría fundamento de la exactitud de los nombres proviene del relativismo de Protágoras que el propio Hermógenes rechaza. En otros términos: lo que busca Sócrates es en realidad refutar la tesis ontológica y epistemológica de Protágoras, demostrando que la realidad no depende de nosotros y que esa realidad se pude describir falsamente. En el fondo su blanco es el relativismo sofista. De allí que en otros momentos del diálogo Sócrates señale que de igual manera que un hombre es vil o virtuoso no porque cada quien lo quiera ver de una forma u otra, sino porque efectivamente el ser de dicho hombre es vileza o virtud, las palabras son adecuadas o no a las cosas por su capacidad de referir la esencia de dichas cosas. Allí radica la tarea del "legislador" o "nominador": aquel que pone los nombres. No cualquiera alcanza esa facultad, así como tampoco cualquiera fabrica la lanzadera para tejer o el taladro para perforar; sólo el carpintero que sabe de su oficio puede producir la lanzadera adecuada o el herrero el taladro preciso. El legislador (o nominador) es aquel que "... tiene que saber aplicar a los sonidos y a las sílabas el nombre naturalmente adecuado para cada objeto." (Platón 389 e).

No le parece a Sócrates un contra-ejemplo que al haber distintas lenguas, la propiedad de cada sonido se ponga entre dicho dado que, evidentemente, no con los mismos nombres se refieren los mismos objetos en distintas lenguas. Sin que Sócrates llegue a plantearlo de esta forma, y sin que en realidad problematice la cuestión de la diversidad de lenguas, sugiere una comunidad formal en la tarea justa del legislador:

> 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. (Platón 389 e/390)

Pero en realidad lo que afirma es que el nombre de la cosa, debe referir semánticamente a la esencia de dicha cosa:

> Y es que [...] si de un rey nace un retoño, hay que llamarlo rey. Nada importa que sean unas u otras las letras que expresan el mismo significado; ni tampoco que se añada o suprima una letra con tal que siga siendo dominante la esencia de la cosa que se manifiesta en el nombre. (Platón 393 d)

Así:

> ... puede que Agamémnónn sea el individuo capaz de llevar hasta el final sus decisiones, así como de aguantar a fuerza de valor y poner término a sus designios. Y prueba de ello es la permanencia y tenacidad de su ejército en Troya. Así pues, el nombre de Agamenón significa que este hombre es «admirable» (agastós) por su «perseverancia» (epimoné). (Platón 395 a)

Se establece entonces la conclusión parcial, en apoyo de la tesis naturalista:

> 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. (Platón 390 d)

2. Tesis naturalista

Crátilo defiende la idea de que los nombres son duplicados de las cosas, que entre cada cosa y su nombre hay un vínculo natural, y en esta medida cada cosa tiene su nombre y a cada nombre corresponde una cosa. Dado que Sócrates combate en primer lugar el convencionalismo de Hermógenes, se ha interpretado, equivocadamente, que Sócrates es un naturalista. Pero no es así. Su aparente defensa del naturalismo es sólo una estrategia argumentativa para alcanzar sus verdaderos fines ya enunciados previamente. Sócrates combate con idéntica intensidad el naturalismo de Crátilo. Dos son las razones principales: Dado que en el naturalismo todo nombre corresponde con lo que es, no hay forma de hablar falsamente o no hay falsedad en el habla. Si se da el caso de un uso inadecuado de un nombre, la cuestión, según esta tesis, no es que se emplee falsamente, sino que los sonidos no son en realidad un nombre, sino solamente una ristra sin sentido. Esto obliga a aceptar que todo nombre da una información exacta sobre la realidad, entonces *conocer un nombre es conocer lo real.* Para Sócrates esto es inaceptable, porque evidentemente se puede mentir con el lenguaje. La palabra puede engañar. Si el lenguaje dice sólo verdad, todo decir es verdadero, cualquier dicho viene al caso y se desemboca otra vez, desde una tesis contraria, en el mismo supuesto relativista que se buscó combatir con la crítica al convencionalismo. Además, podríamos decir, Sócrates señala un problema genealógico en esta idea matriz de que "... no hay otra forma de conocer las cosas que a partir de los

nombres." El legislador (el nominador originario) pone nombres a las cosas según su conocimiento acertado de ellas (porque todo nombre es adecuado a cada cosa), pero ¿cómo puede conocer las cosas adecuadamente, para ponerles un nombre, si aún dichas cosas no tienen nombre?

> ¿En qué sentido diremos que impusieron los nombres con conocimiento, o que son legisladores, antes de que estuviera puesto nombre alguno y ellos lo conocieran, dado que no hay otra forma de conocer las cosas que a partir de los nombres? (Platón 438 b)

Es imposible poner nombres sin conocimiento adecuado, y no hay conocimiento adecuado sin nombres.

La otra razón de la crítica al naturalismo es más interesante. El naturalismo supone una relación entrañable entre nombres y cosas: "... la exactitud de los nombres que acabamos de recorrer parecía consistir en revelar cómo es cada uno de los seres." (Platón 422 d)

Esa exactitud radica en una propiedad mimética: "... el nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz lo que imita." (Platón 423 b)

Pero Sócrates repara en que no se puede decir que *imitar* el canto del gallo es *nombrar* al gallo o imitar el rugido de la fiera es nombrar la fiera. La imitación es más bien la reproducción de las características de las cosas: forma y color, o sonido:

> Si acaso se imitan estas propiedades, el arte que abarca tales imitaciones no parece que sea el arte de nombrar. Serán, más bien, la música y la pintura. (Platón 423 d)

Pero incluso lo que llamamos "imagen" de algo, no es nunca la imitación plena de ese algo, dado que, si tuviese todas las propiedades de dicho *algo*, no sería ya una imagen, sino *otro algo*:

> ¿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? (Platón 432 b -c)

La respuesta a la que obliga la interrogación de Sócrates es "dos Crátilos"; ya no una cosa y su imagen, sino *dos cosas*. La mímesis entonces no parece ser una vía para explicar la naturaleza de los nombres, y la tesis naturalista se tambalea: los nombres, para ser tales, no requieren imitar a las cosas que nombran:

> Sería ridículo, Crátilo, lo que experimentarían por culpa de los nombres aquellas cosas de las que los nombres son nombres, si todo fuera

> igual a ellos en todos los casos. Pues todo sería doble y nadie sería capaz de distinguir cuál es la cosa y cuál el nombre. (Platón 432 d)

El nombre viene al caso, justo porque no es la cosa que nombra. La tesis de Sócrates sobre la exactitud de los nombres, no se funda entonces ni en el convencionalismo ni en el naturalismo. Para Sócrates hay nombres exactos y nombres inexactos, porque podemos decir con verdad o con falsedad. Así como las oraciones pueden ser equívocas, también pueden serlo los nombres. Sócrates plantea entonces que más bien debemos conocer las cosas por sí mismas, para ver si lo que dicen los nombres de ellas es verdadero o falso: "... 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." (Platón 439 b)

Con ello la cuestión lingüística es desplazada a interrogantes ontológicas y epistemológicas. Pero el conocimiento de las cosas que convoca no es una suerte de empirismo, como equivocadamente se podría interpretar. Más bien apela a un conocimiento esencial (que anticipa la metafísica de Platón): "¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no?"

Sócrates espera otra vez un "si" que Crátilo da, en realidad, sin comprender. Esto significa que las cosas tienen una esencia que las fundamenta y las hace ser lo que son, y dicha esencia es estable y permanente. Con ello desemboca en una

> crítica a la filosofía de Heráclito y su idea central de que todo cambia incesantemente. En el flujo indetenible, para Sócrates, los seres no tienen estatuto alguno: porque dejan de ser inmediatamente; son y no son a la vez. Incluso, es imposible conocer algo porque:
>
> > En el instante mismo en que se acercara quien iba va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera. (Platón 439 e -440 a)

Además, el conocimiento mismo estaría sometido al incesante cambio de tal manera que sería y no sería, y por tanto no podría entendérsele como conocimiento.

La incipiente teoría del lenguaje de Sócrates, es en realidad un recurso para una crítica a la dialéctica radical de Heráclito y al relativismo sofista de Protágoras, pero en ese camino entabla una vigorosa crítica al naturalismo lingüístico y una endeble crítica al convencionalismo, dado que, en última instancia no encara un concepto aceptable de convención tal como indiqué previamente. Es necesario reconocer, sin embargo, que en este diálogo se realiza una primera tentativa de análisis gramatical, que podemos ver en el esfuerzo de separar el onoma y el rhema, el nombre y lo predicado acerca de dicho nombre. Este análisis será más completo en Aristóteles, como indicaré en seguida.

3. El convencionalismo aristotélico

En el siglo V, tanto Parménides, en un contexto filosófico; como Hipócrates, en un contexto médico, introducen el término técnico *σημειον*, que ha sido traducido tradicionalmente como "signo", y algunas veces se le ha identificado con "indicio" y "síntoma". Hipócrates lo retoma de los médicos que le antecedieron, como los cnidios que reconocían los síntomas y los codificaban. Hipócrates usa el término "síntoma" con una interesante valoración contextual que ahora llamaríamos pragmática: el síntoma debe interpretarse considerando cuestiones como la situación general del cuerpo en que aparece, el lugar en que se encuentra la persona, incluso, considerando las condiciones del aire y del agua en el momento de la emergencia. A diferencia de los cnidios que establecían un sistema puntual de equivalencias entre síntoma y padecimiento, Hipócrates reconoce un código flexible, en correlaciones complejas que incluyen muchos factores. El término "signo" que podría constituir un sinónimo de síntoma o indicio en la terminología de Hipócrates no se usaba para referir las palabras, ya que estas se identificaban como "nombre": *όνομα*.

Parménides parece reiterar la distinción terminológica, porque "nombre" implica para él una relación falaz con la realidad, como de pseudo-equivalencia, mientras que reserva "signo" para la "prueba evidente". Esto lleva a suponer que en el pensamiento griego antiguo, los "nombres" no eran "signos" (Heráclito, por ejemplo, distingue entre "palabras" y "signos"). Los signos implican mayor certeza, mayor estabilidad y naturalidad en relación con las cosas o los fenómenos que los provocan. Los nombres son en cambio variables y contingentes.

Aristóteles no suele usar el término σημειον para referirse a las palabras, para ellas usa más frecuentemente *σύμβολο* "símbolo". En *Peri Hermeneia* señala que las palabras son símbolos de las afecciones del alma de la misma forma que las letras del alfabeto son símbolos de las palabras. Plantea que las letras y las palabras no son las mismas para todos, y que se definen por convención, a diferencia de los sonidos que producen los animales que constituyen una expresión directa de sus afecciones internas. Así los sonidos inarticulados de los animales son naturales, a diferencias de las palabras que son convencionales. Opta entonces por una concepción convencionalista del lenguaje, sin que eso signifique claudicar en el propósito de establecer la epistemología que defina las condiciones y la estructura del conocimiento verdadero. En este sentido la obra aristotélica supera el empantanamiento que deja la interrogación irresuelta por Sócrates. Pero es importante reconocer que, al igual que en la tradición previa, tampoco Aristóteles parece enfocarse en los problemas lingüísticos por sí mismos, como puede advertirse en el libro quinto de la *Metafísica* donde el lenguaje cumple una función heurística para permitir la formulación rigurosa de la naturaleza de lo real. El lenguaje es instrumental. La gramática no es el eje de la preocupación aristotélica, sino el uso epistemológico del lenguaje como recurso para producir conocimientos. Pero le resulta claro que el lenguaje constituye una propiedad humana diferencial y fundamental: hace que los seres humanos nos distingamos de otros animales. Reconoce que diversas especies son capaces de transmitir

informaciones de estados básicos a través de sonidos, pero señala que la situación del lenguaje humano es muy distinta por el grado de complejidad que despliega, y especialmente porque sólo los seres humanos tenemos la capacidad de asignar de forma consiente y volitiva significados a los sonidos articulados: La inteligencia humana produce *fonós semantiké*.

Aristóteles imagina también una esquemática concepción fonológica: supone que todas las sociedades tienen los mismos sonidos vocales, algo así como una fonemática universal (sin que proponga dicha categoría), pero que la diferencia entre las lenguas radica en que cada una los organiza distinto. La lingüística ha mostrado que no es así, que algunos fonemas pueden resultar comunes a diversas lenguas pero que hay fonemas específicos a cada sistema lingüístico, y que, en rigor, si nos atenemos a la perspectiva estructural, todo fonema es relativo a su propio sistema.

Para Aristóteles las lenguas son racionales, sus estructuras responden a organizaciones coherentes. Pero esto no significa que en su pensamiento el Logos como palabra sea exclusivo del territorio puramente lógico, porque encuentra un lugar significativo en la retórica y en la poética. Estas artes ocupan un lugar esencial en su sistema. Tres son los usos principales del lenguaje para Aristóteles: práctico cuando el lenguaje se usa para los fines de la acción ordinaria como cuando alguien refiere a otra persona lo que hizo el día anterior, cuando alguien pregunta por la salud de un tercero o cuando se organiza un grupo de trabajadores para realizar una tarea común. El segundo uso es teórico, y se refiere al lenguaje como órgano que permite comprender fenómenos, que permite investigar y postular explicaciones de las cosas y sus posibilidades, como cuando se usa para hacer filosofía o ciencia. Por último, Aristóteles identifica un uso artístico en el lenguaje cuando no persigue fines prácticos ni cognoscitivos: cuando su única razón es la de producir un placer estético, que para él es esencialmente mimético (la recreación de seres reales o imaginarios como en la pintura, o la recreación de acciones como en el teatro). De hecho Aristóteles divide las ciencias, correspondientemente en tres clases: teóricas, prácticas y productivas. Las ciencias "productivas" son la retórica y la poética, ambas, y esto es algo que debemos notar, son ciencias "productivas de la palabra." (Pérez Paoli en Grassi, 2006: XXV) Quizás la más sustancial propuesta aristotélica es una teoría semántica tríadica: la que se da entre símbolos lingüísticos, contenidos mentales y realidades experimentadas, asunto que viene planteado en el pasaje que referí previamente:

> Del mismo modo que no todos los hombres escriben del mismo modo, tampoco emiten los mismos sonidos lingüísticos, pero las experiencias mentales, que directamente simbolizan éstos, son idénticos para todos, y también las cosas de las cuales nuestras experiencias son imágenes. (*Peri Hermeneias*, I, 16ª, 37)

Tres cuestiones capitales se plantean aquí: a) que el lenguaje media entre el mundo y el pensamiento humano sobre el mundo; b) que los contendidos mentales corresponden con las cosas; y c) que tanto las cosas como los contenidos mentales son objetivos. Esto significa que las lenguas son variables, difieren de una sociedad

a otra, precisamente porque los nombres se producen por convención. Pero el árbol que nombro con distintos signos en diversas lenguas, es objetivo, sigue siendo el mismo independientemente del signo /érbol/, /árbol/, /tree/ o /δέντρο/ con que lo designe. Pero también para Aristóteles es objetiva la imagen mental que se produce en la conciencia con la experiencia de ver o sentir los árboles. Esa imagen es una "afección del alma". Y si traducimos más rigurosamente, el párrafo dice que las afecciones del alma son "simulacros" de las cosas, es decir íconos o imágenes internas (endoimágenes). Con ello Aristóteles establece el eje de la cuestión lingüística: la relación entre los símbolos lingüísticos y los contenidos mentales (no muy distinta será la mirada que siglos después tendrá Saussure).

Dos asuntos más viene al caso destacar en esta alusión aristotélica general: la idea de que el lenguaje finito procura, a través de recursos como la sinonimia y la ambigüedad, dar cuenta de una realidad infinita (esto constituye, dicho sea de paso, una forma de confrontar el correspondentismo univocista platónico), asunto muy interesante, porque prefigura el concepto de lenguaje como sistema abierto que aparecerá en Chomsky, y que en términos gruesos se refiere a que con recursos limitados (reglas y palabras) el lenguaje logra expresar infinitos sentidos. Por otra parte, Aristóteles establece una distinción clave para la gramática y para la filosofía del lenguaje: la que se da entre ónoma, rhema y logos. Las dos primeras categorías se refieren a los componentes fundamentales de la oración: el nombre (ónoma) designa una entidad y alcanza un significado autónomo ("Sócrates", "Atenas", "río"); al vincularse con el verbo (rhema) produce una oración susceptible de verdad o falsedad ("Sócrates habita en Atenas"). El rhema, a diferencia de la integridad del ónoma, es un símbolo que requiere de un sujeto para alcanzar su sentido ("habita", "deambula", "recorre"), pero a diferencia de éste, está dotado de flexión temporal.

Finalmente, Aristóteles señala que sólo las oraciones asertivas son objeto de verdad o falsedad: "Sócrates vive en Atenas" o "El Olimpo es un lago", de ellas podemos decir si son falsas o verdaderas, porque son entidades lingüísticas completas, en ellas hay logos. Si tomamos sólo una parte del enunciado, como el nombre "Sócrates", o como el predicado "vive en Atenas" sin duda asistimos a una significación, pero no se trata de símbolos completos, porque no es posible asignarles valor de verdad. Así Aristóteles define que el campo lingüístico de pertinencia epistemológica es la enunciación indicativa o constatativa, los otros ámbitos serán propios de la retórica o la poética. Esta impronta perdurará muchos siglos en la filosofía del lenguaje hasta el advenimiento del segundo Wittgenstein, y la reflexión sobre los performativos de Austin y Searle.

4. La semiótica de los estoicos

A diferencia de Platón o Aristóteles que presentaron sus ideas lingüísticas dispersas en diversas reflexiones y obras, los estoicos procuraron la construcción de un sistema lingüístico unificado y más o menos completo. Quizás fueron ellos los que hicieron posible el establecimiento de la gramática como una disciplina autónoma, diferenciada de la dialéctica y la retórica. Los estoicos, como sabemos, dividieron la filosofía en tres disciplinas básicas: la lógica, la física y la ética. El campo de la lógica estaba, a su vez, subdividido en retórica y dialéctica, y de esta última supieron

desprender la gramática. Esto significa que los estoicos, a diferencia de la tradición socrática y Aristotélica, lograron aislar el análisis lingüístico de la pura utilización práctica a que estaba destinado en los modelos cognoscitivos previos. La gramática, como la dialéctica, no eran ya sólo instrumentos de la filosofía, sino partes de ella. Su influencia en el pensamiento medieval se expresó claramente en la gramática de Dionisio de Tracia y en la de Donato. Al término de la época clásica se estableció claramente el trivium medieval: la dialéctica, disciplina del logos como eje del enunciado significativo poseedor de la verdad o la falsedad; la retórica, disciplina enfocada en el uso práctico del lenguaje, por su capacidad argumentativa; y la gramática, como disciplina del análisis del lenguaje en su articulación fónica y léxica. Pero incluso se puede decir que la influencia de los estoicos se manifiesta tanto en el humanismo que se despliega en el renacimiento como en el racionalismo de la gramática de Port-Royal.

Los estoicos distinguen tres niveles del lenguaje verbal: podríamos decir que se trata del sonoro, del significado y del referente. Umberto Eco los ha identificado con los planos de Hjelmslev: "expresión" y "contenido" sumados al "referente" (Eco, 1990: 45-50), y Lacan ha dicho que se trata de la distinción entre "significante", "significado" y "objeto". (Lacan, 2001)

El último elemento constituye la entidad de la que la expresión verbal dice algo o sobre la cual versa. Los otros niveles constituyen verdaderos campos de análisis para los estoicos.

A. El sonido lingüíst ico

Los estoicos tienen un gran interés en la dimensión sonora de la comunicación verbal, de tal forma que incluso constituyen los antecedentes tanto de una fonología como de una fonética. Distinguen la sonoridad propia del animal, de la expresión fónica humana, tal como señala Diógenes Laercio:

> En su teoría dialéctica, la mayor parte de ellos parece que sitúa como principio la cuestión del sonido. Así pues, el sonido es un impacto del aire o el objeto propio del sentido del oído, como dice Diógenes el babilonio en su libro Sobre el sonido. Mientras que el sonido o el grito de un animal sólo es el impacto del aire producido por un impulso natural, el sonido del hombre es articulado y, como dice Diógenes, una expresión de la razón [...] Además, de acuerdo con los estoicos, el sonido es algo corporal [...] Porque cualquier cosa que produce un efecto es corporal, y el sonido tanto en los que lo profieren como en los que lo escuchan produce un efecto. (Diógenes Laercio, 55)

Los estoicos diferencian cuidadosamente tres subniveles en la expresión verbal: el sonido simple emitido por los órganos de la fonación, el habla, que ya está articulada, y la enunciación o la proposición que se relaciona con un "contenido" o significado. En otros términos, los estoicos distinguen entre "phoné" sonido gutural, "léxis" sonido articulado y enunciado donde ya es identificable un "logos". De esta manera todo logos implica necesariamente una forma articulada (léxis) y un sonido fónico (la phoné), pero no todo phoné es léxis, y no toda léxis es logos.

> Un enunciado o proposición es habla que procede del entendimiento y significa algo, por ejemplo "es de día" [...] Existe una diferencia entre sonido y habla porque mientras que el sonido puede incluir el mero ruido, el habla siempre es articulada. Igualmente, el habla se diferencia de la oración o el enunciado, porque éste siempre significa algo, mientras que una mera palabra, por ejemplo, "bilturi", puede ser ininteligible, lo que no sucede nunca con la oración. Y la oración es más que la mera preferencia, porque mientras que lo que se profiere son los sonidos vocales, se significan las cosas, esto es, se convierten en objeto del discurso. (Diógenes Laercio, 55)

Esta cuestión constituye un verdadero avance del pensamiento lingüístico, cuando menos, en dos sentidos:

a) Señala que el sonido articulado en tanto que enunciado, se vincula con un contenido. San Agustín lo indicaba diciendo que al verbum vocis le corresponde, como correlato, un verbum mentis. En la cita que acabo de presentar, los estoicos hablan de "oraciones" o "proposiciones", como dotadas de logos, mientras que de ejemplo de expresión fónica articulada carente de significado, colocan una "palabra": "bilturi", que no significa nada. Eco ha sugerido que en realidad los estoicos están señalando que el sonido articulado alcanza el valor lingüístico, cuando se relaciona con un "contenido" o "significado", es decir, cuando "propiamente es una palabra". (Eco, 1990, 45)

Por eso para los estoicos los bárbaros podrían percibir la voz fónica, pero no establecer la alianza correspondiente que produce la palabra. El bárbaro sabe que es una palabra, porque es sonido fónico, pero no sabe qué palabra es. En términos saussurianos, el problema aquí radica en la dificultad para reconocer la relación de significación.

b) Establece la idea de que la función sígnica (en el sentido que planteará Hjlemslev) es móvil o inestable, dado que un contenido puede encontrar en otra lengua una expresión distinta con la cual formar palabra: "agua" en griego / úδωρ/ y en alemán /wasser/. Esta claridad puede deberse, según Pohlenz, a que los estoicos eran filósofos de origen fenicio que practicaban su pensamiento en Grecia, lo que les daba una condición de inmigrantes, una cualidad de pensadores nómadas que de alguna manera buscan superar el helenismo del pensamiento clásico. (Pohlenz, 1948) Fueron capaces de pensar la gramática en dos lenguas y buscaron traducir sus ideas de una lengua a otra. En una perspectiva como la nuestra, resulta claro que para ellos un mismo sentido podía hallar voces distintas en diversas lenguas.

B. El sentido en el lenguaje

El significado del enunciado o de las partes del enunciado no es para los estoicos una imagen mental, una idea, una forma de percepción o u na "afección del alma". Eco apunta adecuadamente que no se trata de una "idea" platónica porque "la metafísica estoica es materialista." (Eco, 1990, 45) Pero tampoco se trata de una idea en su sentido psicológico, porque entonces sería parte del cuerpo, ya que en el pensamiento estoico el alma es corporal. El contenido de la expresión del lenguaje

es un incorporal. Los incorporales son relaciones; no las cosas sino estados de cosas o modos de ser. Este concepto de incorporal es sustancial en el materialismo estoico porque con él se puede hacer referencia a cuestiones que, sin estar dotadas de "cuerpo" o "materia" no son por ello, menos "reales". El vacío no tiene cuerpo, porque precisamente es la ausencia de éste, así como el lugar, es sólo aquello que ocupa el cuerpo. Por eso el vacío como el lugar son incorporales, al igual que el tiempo (que notamos por los acontecimientos, que identificamos, por ejemplo, en las secuencias cronológicas).

El otro gran incorporal de la filosofía estoica es el *lektón*, que ha sido traducido de múltiples formas: frecuentemente como "expresable" o "decible", en terminología saussuriana se trata del "significado", o más precisamente, en un sentido lógico, se trata de la "proposición": el contenido significativo de un enunciado. La enunciación verbal está así estructurada en dos corporales y un incorporal: porque la emisión vocal es un sonido, un phonos: entidad física, corporal, aprehensible sensorialmente por el oído y producida por un trabajo fisiológico de los órganos fonadores humanos. El objeto que nombra dicha expresión: "El árbol es grande" es una entidad real, objetiva: un árbol en el mundo, por tanto, corpórea. Pero la proposición, el significado ubicado entre el sonido verbal y el objeto, es un incorporal, dado que carece de materialidad a diferencia de los otros dos.

Salles ha señalado dos razones estoicas por las cuales un lekton no puede ser corpóreo: 1. Si el enunciado es falso, no hay nada corporal a lo que pueda atribuirse. Si nuestro enunciado dice: "Dión camina" y ocurre que Dión no está caminando, no hay entonces entidad corpórea que pueda entenderse como el significado de la enunciación. 2. Si tenemos el enunciado "Sócrates es sabio", el predicado "es sabio" no puede confundirse con Sócrates, el individuo que satisface lo indicado en dicho predicado. El lektón presente no es el corpóreo "Sócrates", pero tampoco refiere a la sabiduría, una propiedad corpórea; y, como venimos señalando, tampoco el lektón es la expresión fónica "es sabio" que sabemos es un corporal en tanto tiene existencia física. Para los estoicos, el sentido del predicado "ser sabio" es otra cosa, aparte de estas tres cualidades corpóreas señaladas. El *lektón* no es Sócrates, dado que más bien se trata de aquello que Sócrates cumple, no es la sabiduría en sí misma, en tanto el lektón es precisamente lo que vincula la sabiduría con Sócrates en el enunciado, y no es tampoco la sustancia sonora "es sabio" dado que se trata de lo que esta expresión, expresa. Con ello el lektón es una entidad incorporal. (Salles, 2002)

Así la relación semiótica fundamental es triple: sonido fónico (expresión) – significado – objeto (porción de realidad significada), propios del signo. Los dos extremos: el sonido y el objeto designado, poseen una realidad física, el *lektón* es, digámoslo así, una realidad abstracta. En terminología contemporánea son propiamente proposiciones en tanto entidades teóricas de la semántica. De alguna manera se trata de una visión muy cercana a la de Frege: el *lektón* es una entidad mediadora entre la realidad y las expresiones lingüísticas, una entidad cognitiva.

El *lektón* de los estoicos aparece en primer lugar interpretado como la proposición de una oración o enunciado: su significado. "Kepler ladra" contiene una proposición, que por tanto, es incorporal. Pero los términos del enunciado "Kepler" y "ladra" no

son llamados por ellos propiamente como *lektón.* Ya que parecen reservar este nombre a significados plenos, que se transmiten en el discurso de una oración completa. Los estoicos usan el término *lektá* para referirse a dos clases de significados: los completos, o *lektón*, en tanto constituyen la proposición de un enunciado completo, y los *lektá* incompletos en tanto refieren al significado de partes de los enunciados, o a partes de las proposiciones. Los *lektá* incompletos son entonces piezas, componentes de la proposición que se combinan en ella mediante vínculos sintácticos. Pero es importante tener claro que los estoicos no se están refiriendo con ello a las expresiones, sino a los contenidos expresados por dichas expresiones. Los *lektá* incompletos son de dos tipos: sujetos y predicados. Sólo cuando se combinan, el sujeto y el predicado se produce un lektá completo, es decir, un *lektón*.

En los *lektá* completos los estoicos distinguían entre las proposiciones expresadas en las oraciones enunciativas, y los que se expresaban en otra clase de oraciones como las preguntas, los mandatos o los juramentos. La razón más importante de esta distinción radicaba para los estoicos en que las proposiciones, en tanto asertóricas, tienen la propiedad de la verdad o la falsedad. De "Sócrates es romano", "Kepler ladra" o "Aristóteles es el autor de La metafísica" puedo decir que es verdad o es falso, en tanto puedo ejercer un juicio veritativo sobre su significado o *lektón*, pero no puedo hacer lo mismo con el *lektá* completo puesto en juego en "¿Quieres salir conmigo?" o "¡Abre la puerta!". Hasta el siglo XX, Austin, inspirado en Wittgenstein, señalará que esas proposiciones ponen en juego una clase de acción a la que llamará, performatividad.

Fuentes de consulta

Aristóteles. *(Peri Hermeneia) Tratados de lógica II. Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos.* Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008. Impreso.
Diógenes Laercio. *Vitae Philosohorum,* VII.
Eco, U. *Semiótica y filosofía del lenguaje.* Barcelona: Editorial Lumen, 1990. Impreso.
Lacan, J. *"Radiophonie". Autres écrits.* Paris: Seuil, 2001. Impreso.
Pérez Paoli, U. "Ernesto Grassi y su reivindicación del humanismo frente a Heidegger". *Heidegger y el problema del humanismo.* Barcelona: Anthropos, 2006. Impreso.
Platón. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo.* Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008. Impreso.
Pohlenz, M. *Die Stoa.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1948. Impreso.
Salles, R. "Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica". *DIÁNOIA.* Volumen XLVII, Número 49, pp. 3-22. Impreso.
Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas.* México: UNAM, 1988. Impreso.

Diego Lizararozo Arias es profesor-investigador de Tiempo Completo de la Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores (SIN) Nivel II. Premio "Orlando Fals Borda en Investigación en Humanidades" (Colombia 2005); Premio "Áreas de Investigación en Educación y Comunicación Alternativa" de la Univers idad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X 2007); Premio de "Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades" (UAM 2008); Premio "Internacional de Filosofía Estética 2009". Director de más de 200 investigaciones y autor de 13 libros sobre hermenéutica de la imagen, semiótica de la iconicidad, comunicación y estética. Ha escrito más de cien artículos arbitrados e indexados para revistas

especializadas nacionales y del extranjero. Para la televisión ha dirigido Interferencias. Irrupciones al sentido común sobre la teoría crítica contemporánea, ganadora del Primer lugar en la Categoría de Microprogramas en los Premios TAL (Televisión de América Latina) que se otorgan a lo mejor de la producción de las televisiones públicas y culturales del continente. Ganador, igualment, de la Muestra Nacional de Imágenes Científicas (MUNIC) UNAM-IMCINE 2018 con Jacques Lacan: El lenguaje nos habla de la referida serie. Director de la serie de Televisión del Canal 14 Pensar el Arte.

https://es.wikipedia.org/wiki/Diego_Lizarazo_Arias

E-mail: diegolizarazo@hotmail.com

Yois Paniagua Guzmán es licenciada en Comunicación Audiovisual por la Universidad del Claustro de Sor Juana, Maestra y candidata a Doctora en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesora investigadora del Centro de Diseño, Cine y Televisión, profesora de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Ha participado en investigaciones cuyo objetivo es analizar el contexto de la educación en México y su relación con las Tecnologías de la Información y la Comunicación, es Evaluadora Externa de Evalúa-CDMX. Y coautora del libro Ansiedad cibernética: docentes y TIC en la escuela secundaria. Ha participado como guionista y diseñadora sonora en los programas de televisión: Cultura contemporánea y Pensar el Arte para cana 14. E Interferencias: irrupciones sobre el sentido común para canal 22.

E-mail: yoispaniagua@hotmail.com