

I T E R

VOL • XVI
ENSAYOS

ISBN 978-956-7062-54-6
ISSN 0718-1329

Fenomenología y ontología del lenguaje en Aristóteles: una aproximación

JAIME ARAOS SAN MARTÍN



I T E R

VOL • XVI
E N S A Y O S

ISBN 978-956-7062-54-6
ISSN 0718-1329

Fenomenología y ontología del lenguaje en Aristóteles: una aproximación

JAIME ARAOS SAN MARTÍN

I. Introducción

Esta es una investigación del pensamiento de Aristóteles sobre el fenómeno del lenguaje, sobre el modo como éste se nos da y manifiesta al conocimiento; y sobre el ser del lenguaje, la trama de realidad e idealidad en la cual éste se constituye. Por ello me interesa fijar la atención en el fenómeno del lenguaje, entendiendo este término según su significación etimológica, libre de las determinaciones fijadas por la escuela de Husserl. Llamo fenómeno simplemente a “lo que aparece”, “lo que sale a luz”, “lo que se muestra”, de acuerdo al significado del término griego *φαινόμενον*, que deriva del verbo *φαίνω*, cuya raíz es *φάος* “luz”, de donde le viene su significado de “poner a la luz”, “hacer aparecer”, “mostrar”. Pero junto con ello quisiera entrar en un examen ontológico del lenguaje, entendiendo por tal el examen racional del ser de una cosa, un “discurso fundado” (*λόγος*) acerca de “lo que algo es” (*τὸ ὄν*); en este caso: un intento de discernir apariencia y realidad en el lenguaje, así como la estructura entitativa que le pertenece a éste. Nuevamente aclaro que uso este término de acuerdo al significado de las palabras griegas, sin la carga teórica y semántica que ella ha tomado por ejemplo, en Wolff, Husserl o Heidegger.

Aquello que en español llamo “lenguaje” corresponde al término griego *λόγος*. Es verdad que este término tiene una variedad de sentidos en la obra de Aristóteles, hasta el punto de dar la impresión de que corresponde a un nombre

equivoco, un vocablo que esconde una pluralidad de significados diferentes, sin otra unidad que su común y accidental concurrencia bajo una misma voz. De hecho, traducciones latinas de conocida fidelidad y rigurosidad, como son las de Boecio y Guillermo de Moerbeke, por ejemplo, que vierten los textos griegos con un sentido de la más estricta literalidad (*ad verbum*), no pudieron verter la palabra λόγος con un solo término latino, sino que se vieron obligados a hacerlo mediante expresiones tan variadas como son *ratio*, *conceptus*, *conceptio*, *verbum*, *terminus*, *mentio*, *oratio*, *argumentatio*, *raciocinatio*, *sermo*, *ordo*, *relatio* y *proportio*, por mencionar las más usuales¹. Es indudable, por otro lado, que la traducción de la palabra griega a las lenguas modernas ha exigido una multiplicación de expresiones tanto o más alta que la obrada por los autores latinos. Con todo, puede sostenerse que tras este complejo de significados hay un orden y, por tanto, una unidad, que viene dada por un sentido principal, que es justamente “lenguaje”.

Me parece que Bonitz² estaría de acuerdo con esta afirmación, desde el momento en que subsume la variedad de sentidos de este vocablo bajo cuatro géneros principales, claramente relacionados por un orden de derivación, que parte, en efecto, del lenguaje. Estos significados son: 1. La voz, el lenguaje, la palabra. 2. Las nociones y pensamientos que se significan por la voz. 3. La facultad cognoscitiva y racional. 4. La razón o proporción matemática. Cabe destacar que en el vocabulario aristotélico, según Bonitz, no se pasa del significado de λόγος como pensamiento al de λόγοϝ como lenguaje, sino a la inversa: “λόγος *ab oratione transferetur ad eas notiones ac cogitationes, quae voce et oratione significantur*”.

También Heidegger arriba a una conclusión semejante cuando analiza el concepto de λόγος en *Ser y tiempo*³. Afirma que la pretendida equivocidad de este término, manifestada en las variadas traducciones interpretativas que de él se hacen —razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento y relación— es sólo una apariencia, porque esta pluralidad de sentidos está enhebrada por una significación fundamental, y ésta no es otra que “el decir” (*Rede*). En efecto, opina Heidegger, la función fundamental del λόγος es δηλοῦν, esto es, “hacer patente aquello de lo que se habla en el decir”, y hacerlo, precisamente, “desde aquello mismo de que se habla”, como ἀποφαίνεσθαι. De este modo se explica que λόγος pueda significar: 1. Φωνή, voz, puesto que en su realización concreta reviste la forma de “comunicación vocal en la que se deja ver algo”. 2. Σύνθεσις, síntesis (o juicio), ya que consiste en “hacer ver algo en su estar junto con algo, hacer ver algo en cuanto algo” (sin que esto deba entenderse como unión de representaciones). 3. Verdad o falsedad, mas no en el sentido de “concordancia”, sino en cuanto hace ver al ente del que se habla descubriéndolo o encubriéndolo. 4. Razón, porque la función del λόγος consiste en “hacer que algo sea visto o aprehendido”. 5. Fundamento o razón de ser,

¹ Hemos elaborado esta lista cotejando el *Index graeco-latinus* que traen como apéndice los diversos volúmenes de la serie *Aristoteles latinus*, que viene editando la Union Académique Internationale desde 1957 (aún sin terminar).

² Cfr. BONITZ, Hermann. *Index Aristotelicus*, en *Aristoteles Opera*, Academia Borussica, Berlín, Gruyter et Socios, 1831-1870, vol. V, 433 a 1- 437 b 32.

³ Cfr. HEIDEGGER, SZ, § 7, B. Citaré según la traducción española de J. E. RIVERA, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

puesto que λόγος también se usa en la significación de λεγόμενον “lo mostrado en cuanto tal”, y esto se identifica con el ὑποκείμενον “lo que ya está siempre ahí delante como *fundamento* de toda posible interpelación y discusión”; 6. *Relación y proporción*, en tanto que también puede significar “aquello que en el hablar es considerado en cuanto algo, aquello que se ha vuelto visible en su *relación con* algo, en su ‘relacionalidad’ ”.

Si esto es así, λόγος es un término que en Aristóteles apunta sin duda a las manifestaciones del lenguaje humano antes que a las del pensamiento o a las de otro género⁴. De hecho, cuando el mismo filósofo da al vocablo en cuestión un significado explícito, alude inequívocamente a una especie lingüística: el discurso u *oratio*⁵. Y en aquellos pasajes en que el filósofo se vale de este término para expresar la propiedad que diferencia al hombre de todos los demás animales –los mismos lugares en que se ha apoyado la tradición escolástica para construir su definición del hombre como *animal rationale*–, λόγος no designa la facultad de la razón, sino la facultad del lenguaje, de la representación sensible con que el hombre expresa lo que piensa o siente. Sobre todo es λόγος la oración o discurso, pero también lo son sus partes significantes –el nombre (ὄνομα) y el verbo (ῥῆμα)–; el argumento (συλλογισμός), del que, a su vez, forma parte la oración; y el sistema de la lengua, en el que todos estos elementos tienen lugar.

El término *lenguaje* se puede entender en dos sentidos: uno amplio, que incluye las diversas formas de intercambio y comunicación animal por medio de signos naturales, y otro estricto, que mienta una forma de intercambio y comunicación más perfecta, que es propia y privativa de los seres humanos. Salvo cuando diga explícitamente otra cosa, aquí empleo “lenguaje” en este segundo sentido, próximo a otras voces de nuestra lengua como “palabra” y “habla. En efecto, la palabra puede ser entendida como la perfección del lenguaje. Quien puede lo más también puede lo menos, y, por eso, el hombre participa con otros animales de la facultad de comunicarse mediante signos naturales y formas más básicas de expresión⁶; la facultad del lenguaje o de la palabra, en cambio, como grado superior de la capacidad comunicativa y expresiva, es atributo privativo y determinante del ser humano. Ahora bien, ¿qué hace del lenguaje algo tan exclusivo y expresivo de lo que es humano? ¿De dónde le viene su dignidad? Estas preguntas deberían quedar respondidas tras examinar lo que Aristóteles nos dice sobre su naturaleza y sus diferencias con otras formas de expresión y comunicación.

Finalmente, es preciso notar que, del mismo modo que en nuestra lengua el concepto de *lenguaje* puede ser expresado también, en determinados contextos, por otros términos, así también el sentido de λόγος, en la acepción de “lenguaje”, es

⁴ Una ordenación de los sentidos de λόγος semejante a las mencionadas, pero no restringida al uso aristotélico del término, sino al de los griegos en general, ofrece H. STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz (Austria), 1954 vol VI.

⁵ Cfr. *De interpr.*, 4, 16 b 6: “El λόγος es una voz significativa alguna de cuyas partes significa por separado, como locución, no como afirmación”.

⁶ He desarrollado el pensamiento de Aristóteles sobre las distintas clases y niveles de lenguaje humano y animal en ARAOS, J., *La filosofía aristotélica del lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1999, Primera parte.

rendido, en algunos pasajes, por otros vocablos o expresiones, como son ἑρμηνεία, ὄνομα, διαλεκτός, σύμβολον, φωνή οὐ τὰ ἐν τῇ φωνῇ, γραφόμενα, γράμματα, φάσις, λέξις y otros. Ellos quedan recogidos en esta investigación en la misma medida en que expresan aproximadamente el mismo concepto que λόγος.

II. El lenguaje y la voz (λόγος y φωνή)

Aristóteles dedica varias obras a las cuestiones lingüísticas: la *Retórica*, la *Poética* y, en cierto modo, todos los tratados recogidos en el *Organon*. Pero en ninguna de ellas estudia al lenguaje en sí mismo, en toda su generalidad. Lo que piensa acerca de él debe ser buscado en menciones que hace oblicuamente, para desarrollar otros asuntos, y que están esparcidas a lo largo de todo el *Corpus aristotelicum*. Sin embargo, creemos que estos fragmentos permiten configurar una doctrina coherente, a pesar de las diferencias cronológicas y de contexto que hay entre ellas. Veámoslo.

Podemos introducirnos en la esencia del lenguaje por medio de su comparación con la voz (φωνή). En tal caso, hay que comenzar librándose de un posible error sobre la relación que une a ambos. En efecto, se tiende a pensar que, así como la voz es, genéricamente, un sonido al que se añade como diferencia específica la intencionalidad significativa, así también el lenguaje pertenecería al género de la voz, del cual se diferenciaría como especie por alguna cualidad añadida. Esta cualidad podría ser la *significación convencional*, que, según veremos pronto, es uno de los rasgos esenciales que Aristóteles le asigna al lenguaje⁷. El propio filósofo llama a este engaño cuando se refiere, en algunos textos, al lenguaje, en sus modalidades de nombre, verbo o discurso, como a una “voz significativa según convención” (φωνῆ σημαντικῆ κατὰ συνθήκην)⁸.

Sin embargo, hay textos en los que Aristóteles compara inequívocamente la voz y el lenguaje como especies o realidades diversas, de tal forma que su misma contraposición se volvería incomprensible si se entendiera la una como el género y el otro como la especie reespectiva.

El primer texto está en el libro primero de la *Política*, donde se lee lo siguiente: “La naturaleza no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es, de los animales, el único que tiene lenguaje (λόγος). La voz (φωνή) es signo (σημεῖον) del dolor y del placer y, por esto, se da en los demás animales, cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sentido (αἰσθησις) del dolor y del placer y de significarlo unos a otros (ταῦτα σημαίνειν ἄλλήλοις). Pero el lenguaje existe para manifestar (δηλοῦν) lo provechoso y lo nocivo así como lo justo y lo injusto. En efecto, lo propio del hombre

⁷ Este modo de entender la relación de la palabra con la voz puede verse, por ejemplo, en ΒΟΕΤΙΟ, *In librum Aristotelis de interpretatione, Commentaria majora* (o *Editio secunda*), p. 408 A ss.

⁸ Esta fórmula se encuentra explícita en *De interpr.*, en las definiciones que Aristóteles da del nombre (ὄνομα) (16 a 19) y del discurso (λόγος) (16 b 26, 16 b 33-17 a 2), y está implícita en la del verbo (ῥήμα) (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, nn. 53-54). En *Poética*, 20, 1457 a 10-30, también determina a estos tres elementos como “voces significativas” y, como veremos más adelante, hace explícita la convencionalidad de las tres clases de expresiones.

(τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον) con respecto a los demás animales consiste en que es el único que tiene sentido de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y demás cosas de esa clase, y la comunidad de estas cosas constituye la casa y la ciudad”⁹.

Aquí vemos claramente afirmado que tanto la voz como el lenguaje son entidades semánticas, o sea, son signos de otras cosas y cumplen una función comunicativa análoga. Pero al mismo tiempo difieren con respecto a un aspecto determinante, que es la clase de cosas que cada cual puede expresar o, más precisamente, la cualidad del *significatum*: afecciones de carácter sensible, la voz; nociones abstractas o universales, el lenguaje.

En el segundo capítulo del *De interpretatione*, hay un texto¹⁰ donde Aristóteles contrapone igualmente ambas nociones, aunque ahora no desde el punto de vista de lo que significan, sino del modo como lo hacen. Según este texto la *palabra* (ὄνομα)¹¹, que pertenece al orden del lenguaje, significa algo en virtud de una convención (κατὰ συνθήκην), o sea, de acuerdo a una significación arbitraria establecida histórica e intencionalmente¹²; mientras que la *voz* (ἀγράμματοι ψόφοι)¹³ tiene una significación que le viene dada únicamente por la naturaleza (φύσει)¹⁴.

Luego tendremos que volver sobre ambos textos; de momento sólo interesa retener lo siguiente: la voz y el lenguaje coinciden en ser signos o estar constituidos por signos, pero difieren en cuanto al contenido y al modo como lo significan. Mientras que la voz manifiesta de modo natural afecciones sensibles, el lenguaje expresa de modo convencional nociones universales. No se trata aquí de una mera diferencia de grado, sino de sustancia. El lenguaje difiere de la voz como lo racional de lo irracional. La racionalidad no solamente pone al hombre sobre el resto de los animales; también lo inserta en una especie esencialmente diversa. Pues bien, lo mismo cabe decir del lenguaje en relación con la voz, porque ésta es algo natural mientras que aquél es algo

⁹ *Política*, 12, 1253 a 9-18.

¹⁰ Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνῆ σημαντικῆ κατὰ συνθήκην (16a19) (...) τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται συμβολῶν. ἐπεὶ δηλοῦσι γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρῶν, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα (*De interpr.*, 2, 16 a 26-29).

¹¹ El carácter convencional que, en *De interpr.*, 2, se atribuye al nombre (ὄνομα) lo traslado aquí a la palabra en general, porque la idea de Aristóteles es, obviamente, que esta propiedad se extiende a todo el lenguaje humano.

¹² Cfr. E. COSERIU, *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*, p. 22 ss.

¹³ En otro lugar he argumentado que los sonidos inarticulados (ἀγράμματοι ψόφοι) de los animales son, en Aristóteles, las *voces* (φωναί) entendidas como una clase elemental de comunicación animal, en contraposición a otra clase de comunicación más elevada, que se compone de sonidos articulados, que Aristóteles llama *διόλεκτος*; esta nueva clase de comunicación es participada por el ser humano y algunos otros animales. Cf. Araos, J.: *La filosofía aristotélica del lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1999, cap. 1-2. El libro de D. MODRAK, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, 2001, nada dice de este punto ni, en general, de los textos de Aristóteles acerca de las clases de comunicación animal.

¹⁴ A partir de este pasaje, algunos autores (vgr., P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote* Presses Universitaires de France, 1962, p. 109) pretenden distinguir en Aristóteles los conceptos de “manifestar” (δηλοῦν) y “significar” (σημαίνειν), atribuyendo lo primero a las voces animales, y lo segundo al lenguaje humano. Ello es infundado. Lo que Aristóteles dice aquí es que los sonidos inarticulados de los animales también manifiestan algo (δηλοῦσι (...) τι καὶ), tal como las palabras humanas, sólo que de manera diferente: aquéllos *por naturaleza* (φύσει) y éstas *por convención* (κατὰ συνθήκην). T. H. IRWIN, en “Aristotle's Concept of Signification”, en SCHOFIELD, M. y CRAVEN, M. (eds.), *Language and Logos*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 241-266.p. 243, nota 5, sostiene de manera general que en los textos de Aristóteles los términos σημαίνειν y δηλοῦν parecen ser intercambiables (Irwin cita como ejemplos: *Top.*, 102 a 18 y 101 a 38; 120 b 26-8; *Cat.*, 3 b 10-21; *De interpr.*, 16 a 19, 28; *An. post.*, 85 b 19-20). En contra. *vid.* R. BOLTON, “Essentialism and Semantic Theory in Aristotle”, *The Philosophical Review*, No 85 [1976], pp. 514-544, p. 527 ss.

racional, es decir, algo esencialmente determinado por una construcción del intelecto (νοῦς). En consecuencia, no cabe entender la relación del lenguaje con la voz como la subordinación de una especie a un género, sino más bien como la contraposición de dos realidades, cuyos conceptos están dotados de una extensión lógica equivalente¹⁵. Dicha relación no es, pues, tanto lógica cuanto física o real.

Sin embargo, en *De generatione animalium* Aristóteles interpreta de una manera un tanto distinta la relación real del lenguaje con la voz. En efecto, refiriéndose allí a la diferencia de voz que hay entre los machos y las hembras, afirma que tal diferencia se manifiesta mejor en los seres humanos “pues la naturaleza les ha dado en mayor grado la facultad (δύναμις) de la voz, ya que son los únicos animales que hacen uso del lenguaje (διὰ τὸ λόγῳ χρῆσθαι μόνους τῶν ζώων) y la materia del lenguaje es la voz” (τοῦ δὲ λόγου ἕλην εἶναι τὴν φωνήν)¹⁶.

Al calificar la voz como “materia” (ἕλη) del lenguaje, el filósofo está acudiendo a su conocida doctrina de las cuatro causas o principios que influyen real y positivamente en el ser de una cosa corpórea y que, por ende, son necesarios para dar una explicación completa de ella. En la *Física* describe estos cuatro factores explicativos de la siguiente manera: “En un primer sentido se llama causa *aquello inmanente desde donde algo se genera*; por ejemplo, el bronce es causa de la estatua y la plata de la copa. En otro sentido, se llama causa *la forma o el modelo*, es decir, la definición de la quiddidad (ὁ λόγος ὁ τοῦ τι ἦν εἶναι), sus géneros y las partes que entran en la definición; por ejemplo: la causa de una octava es la razón de dos a uno y más generalmente, el número. También se llama causa *el principio primero de donde procede el cambio o el reposo*; por ejemplo, el hombre que ha deliberado es causa (de sus acciones), el padre es causa de su hijo y, en general, lo que *produce* algo es causa de lo *producido* y lo que cambia a algo es causa de lo cambiado. Y también algo puede ser causa a modo de *fin* (τέλος), esto es, de *aquello para lo que algo es* (τὸ οὐ ἔνεκα); como la salud puede ser aquello para lo que se hace el paseo. En efecto, se pregunta ‘¿Por qué pasea?’: Respondemos: ‘para estar sano’ y diciendo esto, creemos haber dado la causa. Lo mismo vale para todo lo que, produciéndose el cambio por algo distinto de él mismo, viene a ser como medio para el fin; por ejemplo, el adelgazamiento, la purgación, los remedios y los instrumentos quirúrgicos son como medios para la salud: todas estas cosas son para el fin, pero difieren en que *unas son efectos* (ἔργα) y *otras son instrumentos* (ὄργανα)”¹⁷.

Aristóteles señala a continuación¹⁸ que estas causas no se excluyen entre sí y, por el contrario, todas ellas confluyen según el modo específico de cada una en la producción de una misma cosa. Todas son causas, pero no de la misma manera. Así, las dos primeras, es decir, la materia y la forma constituyen intrínsecamente a la cosa corpórea dando lugar a un *compuesto* (σύνολον)¹⁹; en tanto que las dos últimas, el agente del cambio y el fin, influyen sobre la cosa como principios extrínsecos.

¹⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, n. 9: “Dicendum est quod vox est quoddam naturale; unde pertinet ad considerationem Naturalis philosophiae, ut patet in secundo De anima, et in ultimo De generatione animalium. Unde etiam non est proprie orationis genus, sed assumitur ad constitutionem orationis sicut res naturales ad constitutionem artificialium”.

¹⁶ Cfr. *Gen. anim.*, V 7, 786 b18-22.

¹⁷ *Phys.*, II 3, 194 b 23- 195 a 3. Cf. *Phys.*, 7; *Met.* I 3, 983 a 24-32; V, 2 y *An. post.* II 11, 94 a 20 ss.

¹⁸ Cfr. *Phys.*, 195 a 4 ss.

¹⁹ Cfr. *Met.*, VII 10, 1034 b 34 y ss.

Ahora bien, según lo dicho, esta nueva determinación aristotélica de la *voz* como *materia del lenguaje*, sugiere a lo menos estas tres ideas: 1. La doctrina de las cuatro causas es aplicable a la interpretación filosófica del lenguaje²⁰. 2. El lenguaje puede ser entendido como una suerte de compuesto de materia y forma. 3. La voz puede ser entendida como un elemento del lenguaje, más precisamente, como su componente material²¹. Esto es distinto de lo que aparecía en otros textos, donde se la consideraba como una realidad completa, contrapuesta a la realidad, también completa, del lenguaje.

A continuación examinaremos la entidad del lenguaje valiéndonos de esta guía. Pero antes debemos salir al paso de una dificultad. ¿Entraña esta diferente consideración de la voz, primero como un todo y después como una parte, una variación del pensamiento del filósofo sobre este objeto? No es así necesariamente. Lo que ocurre más bien es que la misma voz puede darse bien como todo, al modo de una cosa en sí misma²², o bien como parte constitutiva de una nueva realidad. Del primer modo, se da en los animales irracionales y en algunas manifestaciones naturales de los hombres, como son la risa y los gemidos. Del segundo modo, se da en los seres humanos cuando la convierten en lenguaje. Y dado que ésta parece ser una realidad nueva y diferente, que ya no es la voz, aunque en cierto modo “esté hecha de voz”, bien puede compararse con aquella voz que existe con anterioridad e independencia del lenguaje, del mismo modo que podemos comparar, por ejemplo, las propiedades del agua con las propiedades que tienen el hidrógeno o el oxígeno por separado, cuando no han entrado en su composición. Por consiguiente, estos dos modos de considerar la voz no implican un cambio de postura por parte del filósofo, sino tan sólo dos puntos de vista diferentes, que no son contradictorios ni excluyentes.

III. Lenguaje, significación y convención

“La materia —afirma Aristóteles— es algo relativo, puesto que a tal forma, tal materia”²³. La materia dice relación intrínseca y esencial a la forma, como la potencia al acto. Y tal como lo que lo que hace fundamentalmente que un ser sea lo que es no es la potencia, sino el acto, así también lo que dice primordialmente la identidad de una cosa no es la materia, sino la forma, aunque ambas contribuyan conjuntamente a la constitución de una sola realidad. Esto nos lleva a preguntar por

²⁰. El destacado lingüista, E. Coseriu, ha reclamado la aplicación de las cuatro causas aristotélicas al estudio del lenguaje. En su opinión el estructuralismo, llevado por una concepción naturalista, ha intentado explicar el cambio lingüístico invocando causas meramente físicas, necesarias y exteriores, con lo cual no ha logrado aclarar el fenómeno en cuestión, sino más bien confundirlo, porque el lenguaje no pertenece al mundo de la necesidad física, sino al de “la libertad y la intencionalidad”. Por eso, si el fenómeno lingüístico ha de ser explicado mediante *causas*, es menester hacerlo valiéndose de la consideración amplia que permiten las cuatro causas aristotélicas y, especialmente, por la causa final, que es la razón fundamental por la que actúa todo agente voluntario y libre. Cfr. E. COSERIU, *Sincronía, diacronía e historia*, cap. VI.

²¹. El propio Aristóteles habla de la materia como “parte” (μέρος) de la sustancia. Cfr. especialmente, *Met.*, VII 10. Por supuesto, no se la puede llamar parte subjetiva ni tampoco integral, sino —por decirlo de algún modo— constituyente o entitativa.

²². Digo esto en sentido analógico, pues la voz, en cuanto sonido significativo, realmente no es una cosa en sí misma, una οὐσία —en todo caso lo sería el sonido o, más precisamente, el golpe de aire—, pero opera como una entidad completa cuando expresa por sí misma, esto es, naturalmente, un sentido.

²³. *Phys.*, II 2, b 8-9. Como ha entendido la tradición aristotélica, *relativo, πρός τι*, en este caso no puede designar una relación predicamental —una de las diez categorías—, porque esta relación es siempre accidental, mientras que aquí se trata de una relación esencial. De esta diferencia justamente da cuenta la distinción clásica entre relación predicamental y trascendental.

aquella perfección intrínseca que hace al lenguaje ser lo que es, o sea por la *forma* o *εἶδος*²⁴ que determina a la voz convirtiéndola en lenguaje.

Ahora bien, esta forma no puede ser la *articulación* (διάρθρωσις), pues esta es una perfección que convierte a la voz, entendida como la clase más elemental de la comunicación mediante signos naturales, en una clase de comunicación más elevada, pero todavía natural, que Aristóteles llama *διάλεκτος*, y éste es común al hombre y a ciertos animales²⁵. Como he señalado antes, algunos autores, como P. Aubenque y M. Larkin, no aciertan al pretender que ésta sea una perfección exclusiva del hombre y en la cual, por consiguiente, se pudiera encontrar el carácter esencial de su lenguaje. (El hecho de que el grado de articulación sea superior en los seres humanos no afecta al carácter común que ésta tiene con algunos irracionales). En el mismo error cae H. Arens, agravándolo, al identificar la articulación y la convención²⁶.

Pero esta forma tampoco se puede hallar, en contra de lo que opina Happ²⁷, en la pura *significación* (*Bedeutung*), puesto que es precisamente su significación lo que hace que la voz (φωνή) sea tal y no un mero sonido (ψόφος); la significación es su diferencia específica y, por ende, pertenece tanto a la voz como al lenguaje. La significación sin más no permite establecer ninguna distinción radical entre el *λόγος* humano y la *φωνή* animal.

Hemos dicho “significación sin más” pensando en que, si la forma en virtud de la cual el lenguaje es tal no se encuentra en la significación, quizás se encuentre, no obstante, en el *modo* y en el *contenido* de su significación. Efectivamente Aristóteles parece entenderlo así cuando distingue entre la voz y el lenguaje, bajo estos aspectos, en los pasajes de la *Política* y del *De interpretatione* antes citados²⁸. De acuerdo con ellos, la voz significa de modo natural afecciones sensibles, en tanto que el lenguaje significa de modo convencional nociones racionales. De ambos aspectos, el formalmente determinante es, creemos, el *modo de la significación*, es decir, la *convencionalidad*, porque en ella descansa la posibilidad humana de valerse de la sonoridad vocal para expresar esa nueva clase de contenidos que son las nociones racionales: lo justo y lo injusto, el bien y el mal, etc.

Sin la convencionalidad, en efecto, la voz humana no sería lenguaje y no podría extender su significación más allá de las pasiones sensibles que le dieran nacimiento.

²⁴ Sobre la noción de forma, cfr. J. DE GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona 1987.

²⁵ Cf. *Hist. Anim.* IV 9, 535a27b3, 536 a21-32, b2-3, 8-20. En este y otros textos Aristóteles se refiere al *διάλεκτος*, que se caracteriza por la articulación de sonidos, como una clase de comunicación por signos distinta de la voz. En otros pasajes, en cambio, se refiere al *διάλεκτος* como una clase de voz: vgr. *Problemata* XI 1, 898b30-31, *Hist. Anim.* I 488a31-33. En uno u otro caso, la identificación con el lenguaje propiamente humano es errónea.

²⁶ “Since the *ὄνομα* is a meaningful and articulate vocal form, it differs (...) from the meaningful inarticulate ones, that is, the natural expression, by being articulate, which Aristotle calls conventional, and rightly so, because a convention concerning the vocal form is the work of human being alone”: H. ARENS, *Aristotle's Theory of Language and its Tradition*, Benjamins, Amsterdam, 1984, p. 86.

²⁷ Cf. H. HAPP, *Hyle: Studien zum aristotelischen Materia-Begriff*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, pp. 795-96.

²⁸ Cf. *Pol.*, I 2, 1253 a 9-18., y *De interpr.*, 2, 16 a 19, 26-29.

Como ocurre con toda voz, el sonido estaría indisolublemente atado a contenidos meramente naturales y sensibles. Sin embargo, en virtud del pensamiento el hombre conoce y da vida, por decirlo de algún modo, a cosas que trascienden el orden sensible y que, en consecuencia, la voz es incapaz de expresar. Pensemos en el arte, la ciencia, la religión y todo aquello que constituye, en expresión de Cassirer, el “universo simbólico”. Para *decir* estas cosas —y decir las es aquí lo mismo que crearlas— el hombre constituye el *lenguaje*, y el instrumento del que se vale es la *convencionalidad*. Por ésta, disuelve la atadura que unía la voz a un contenido natural y la abre a todo lo que puede caer bajo la acción del pensamiento, es decir, a todo lo que de uno u otro modo *es*²⁹. Esta *co-extensión* de la palabra y el ser, que ya se hace explícita en Parménides y Heráclito, que está supuesta en la teoría platónica de las Ideas y que da pie a buena parte de las argumentaciones sofisticas, es justamente lo que le permitirá a Aristóteles constituir la metafísica como ciencia: λόγος τῆς οὐσίας, ἐπιστήμη καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἤ ὄν. Si corresponde rechazar, contra los sofistas, el tantas veces invocado argumento de que *sólo se puede decir lo que es*, hay que admitir —en cambio— que *cuanto es puede ser dicho*, (τὸ ὄν λέγεται)³⁰. Por tanto, desde el punto de vista de su amplitud semántica —de su “intencionalidad”, en términos de Husserl— el lenguaje puede y debe considerarse *trascendental*, tanto como el alma racional en la que se funda, que “es, en cierto modo, todas las cosas”.

El λόγος como lenguaje significa otras cosas que la φωνή y el διάλεκτος, pero también las significa de un modo más perfecto. Creemos que esto también está implícito en el texto de la *Política*. En efecto, proponer lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y demás cosas de esta índole como los significados arquetípicos del lenguaje no equivale únicamente a presentar objetos que no se pueden “apuntar con el dedo”, y que, además, sólo tienen significación en el mundo del hombre y para el hombre (en cuanto ser racional y libre); también lleva consigo la vinculación esencial con los *universales*. Por ejemplo, lo justo, como Platón siguiendo a Sócrates hizo ver hasta la saciedad, no es un acto particular de justicia ni tampoco una colección de casos singulares, por exhaustiva que ésta sea, sino una forma universal, común, superior y distinta a la suma de actos individuales. Y dado que la presencia de esa forma común en un acto singular es aquello que lo define y constituye como *justo*, tal forma debe ser entendida como su *definición* y su *porqué*. Además, si esa forma hace que una cosa sea *lo que es*, entonces viene a coincidir con la *esencia*, y la esencia se muestra como causa o fundamento del ser: *causa formalis*. De ahí que Aristóteles, en plena coincidencia con Platón, tenga por evidente que en el conocimiento de lo universal —y sólo en él— va siempre implicada una captación de la esencia, de la definición y de la causa³¹, es decir, de los principios de la *ciencia*, entendida como perfección del conocimiento.

El lenguaje pertenece a la razón en el doble sentido de que cobra existencia por la razón, y de que la cobra para expresar las razones universales de los entes, sus

²⁹ Cfr. M. BALMES, *Peri hermeneias: Essai de Reflexion*, cap. VI.

³⁰ Cfr. *Met.*, IV 2, 1003 a 33-b 5; VI 2, 1026 a 33-b 2; VII 1, 1028 a 10, etc.

En el *Menón*, Platón sostiene que el verdadero conocimiento (ἐπιστήμη) envuelve la aprehensión de una forma universal (εἶδος) en virtud de un razonamiento basado en la causalidad (αἰτίας λογισμός) (Cfr. 98 a ss.). Por su parte, en *Met.*, I 1, 981 a 5 ss., Aristóteles da como evidente que el conocimiento de lo universal (καθόλου) y el del porqué o la causa (τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν) componen un todo simultáneo e inseparable, desde la τέχνη hasta la σοφία. El εἶδος, en efecto, es el fundamento del conocimiento universal y la causa de sus atributos. En *Met.*, IV y VII estas ideas hallan toda su fundamentación, sentido y coherencia.

conceptos. De ahí, también, que λόγος signifique muchas veces a la vez “razón” y “lenguaje”, *ratio* y *oratio*.

Si se aplican a este análisis las nociones lógicas de intensión (o comprensión) y extensión, quizás se pudiera sugerir que la semántica más propia de la palabra, en cuanto lenguaje humano no es tanto extensional, referida a una colección de individuos, cuanto intensional, basada en las notas que definen a un concepto y que presuponen, a su vez, un grado de reflexión añadido a la mera captación de los individuos, para que sea posible establecer si caen o no en el concepto general. Por el contrario, afincada la voz en la sensibilidad, que, según el filósofo, está propiamente ordenada a lo singular (τὸ καθ’ ἑκάστων), ello la aproxima a una semántica de carácter extensional.

Pues bien, todas estas posibilidades que definen al lenguaje descansan formalmente, como decíamos, en la convencionalidad. Esta es, por tanto, la causa determinante por la que una voz deja de ser tal y se transforma en lenguaje humano. La conclusión lógica de ello es que la significación convencional es la *forma específica* del lenguaje, y es también, por lo mismo, aquello que la diferencia radicalmente de la expresión animal.

Antes de pasar al siguiente punto, quisiera considerar una objeción a la conclusión expuesta. W. Ax concede que ésta se sigue de ciertos textos de Aristóteles, especialmente del *De interpretatione*, pero estima que tal resultado es contradicho por otro texto de la *Historia animalium*, donde el Estagirita reconocería también un grado de convencionalidad en los lenguajes de algunos animales³². En el texto aludido, Aristóteles observa que el διάλεκτος es un lenguaje que puede presentar diferencias dentro de una misma especie animal, debido a que puede ser moldeado en algún grado por el medio en el que se cría el animal y por el adiestramiento que reciba. Da el ejemplo de las perdices, de las cuales unas pían mientras que otras cacarean, y también cita el caso de otros polluelos que han aprendido su canto del ruiseñor. Según Ax, aquí Aristóteles atribuiría un grado de convencionalidad al lenguaje de estos animales, de tal modo que ya no lo presentaría como resultado de una φύσις heredada, sino como producto de una convención. La contradicción entre este texto y el *De interpretatione* se debería, opina Ax, a que ellos “dependen del contexto de diferentes obras y épocas, que, al ser juntadas, se funden en una unidad artificial”, donde las incongruencias son inevitables. “Los intentos violentos de armonización –añade– desconocen esta precondition fundamental de textos diferentes y temáticamente iguales”³³.

A mi juicio, sin embargo, la explicación metodológica de Ax es innecesaria, pues no resulta de una verdadera divergencia entre los textos, sino más bien de un problema de interpretación. En primer lugar, las nuevas características de comunicación que Aristóteles atribuye allí a algunos animales, y en los cuales Ax cree ver la convencionalidad, no se afirman indistintamente de la φωνή y el

³² Cfr. *Hist. anim.*, IV 9, 536 b 8-19.

³³ Cfr. Ax, W., “Ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion”, *Glotta*, LXI (1978), p. 253 y ss.

διάλεκτος, sino solamente de este último, para distinguirlo justamente de la primera, de modo que si hubiera convencionalidad en el lenguaje animal, pertenecería sólo al διάλεκτος. El problema se suscita para Ax, en este punto, porque no distingue suficientemente entre la φωνή y el διάλεκτος³⁴. Bajo su supuesto, es lógico que aparezcan incongruencias por doquier.

Pero, en segundo lugar, Aristóteles tampoco dice allí que el habla sea *convencional*. No lo afirma de modo explícito —en ninguna parte sostiene que signifique κατὰ συνθήκην—, ni tampoco de modo implícito. El hecho de que algo sea susceptible de aprendizaje y de variación dentro de una misma especie es muchas veces signo de su carácter convencional, pero éste no se infiere necesariamente de aquél. El aprendizaje y la variación, en efecto, también pueden ser φύσει, por naturaleza, en la medida en que no procedan de un principio racional, esto es, voluntario y libre, como es el caso de todas las operaciones y producciones de los animales. Por el contrario, φύσει se opone a κατὰ συνθήκην, “según convención” o “por convención”, principalmente, porque ésta envuelve, como hemos visto, la noción de τέχνη: “técnica”, “arte”; y el arte, en sentido propio, es atributo exclusivo de un ser racional. Aristóteles lo define como “disposición productiva acompañada de razón verdadera”³⁵. Hoy día hablaríamos más bien de creatividad. Pero, en el fondo es lo mismo. Sólo es capaz de arte un ser que, por una parte, pueda reconocerse a sí mismo como sujeto activo y distinto de la realidad objetiva, y, por otra, pueda reconocer la realidad como tal, como algo que es objetivo y de suyo; entonces se descubren ante él las inagotables posibilidades que ella guarda para su acción. “Por ejemplo —explica A. Llano— en el agua ve el hombre, primeramente una sustancia para saciar su sed. Pero, como la percibe en cuanto realidad, objetivamente, puede captarla también como un medio para navegar, o lo que puede mover un molino, o donde se refleja la luna. Es que sabe, en alguna medida, lo que el agua es”³⁶. Crear, hacer arte, es descubrir estas posibilidades y llevarlas al acto, como Miguel Angel preveía al Moisés en el mármol que luego esculpía. Ahora bien, la captación del ser objetivo y de sus posibilidades de transformación —la intuición artística—, es función privativa de la razón o inteligencia, y la actualización de esas posibilidades —la producción artística—, es función privativa de una voluntad libre (de modo que la libertad artística se funda, a su vez, en esas múltiples posibilidades que ofrece el ser). Por eso, ningún animal es capaz de hacer arte en sentido propio, ni, por lo mismo, convención. La convencionalidad dice mucho más que el adiestramiento y la variación intraespecífica.

IV. Esencia física y esencia simbólica del lenguaje

Hasta aquí hemos empleado las nociones de materia y forma, que son conceptos analógicos, sin darles un sentido preciso, y tampoco hemos examinado con suficiente atención cómo y cuán aplicables son ellos al fenómeno lingüístico. Abordaremos esta tarea haciendo primero un análisis de la noción de materia y, enseguida, lo aplicaremos al hecho lingüístico.

³⁴ Vid. ARAOS, Jaime, *La filosofía aristotélica del lenguaje*, caps. 1-2.

³⁵ Cfr. *Eth. nic.*, VI 4; *Met.*, VII 7, 1032 b 1 y ss.

³⁶ A. LLANO, *Deontología biológica*, Facultad de Ciencias, Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, p. 182.

Al escribir Aristóteles, en el texto de la *Física* antes citado, que la materia “es aquello a partir de lo cual la cosa llega a hacerse y que permanece intrínseco a ésta”, da a entender que la materia es el sujeto o sustrato de un *cambio*, de un *llegar a ser*. Si todo cambio, en efecto, consiste en el paso de una forma o carácter a otro diferente, ello sólo es posible si, tras ese cambio, hay un mismo sujeto, que es justamente el que pierde el primer carácter, al tiempo que gana el segundo, del que estaba privado antes de cambiar³⁷. Este sujeto capaz de transformarse en los caracteres contrarios es el que Aristóteles llama *materia*³⁸. Pero esta misma expresión se entiende de diferente manera según el tipo de cambio al que dé lugar. En efecto, nos dice Aristóteles, “la materia es ante todo y en sentido propio, el sujeto capaz de recibir la generación y la corrupción; pero en cierto modo también es el sujeto de los otros tipos de cambio, porque todos los sujetos son capaces de recibir ciertas clases de contrariedad”³⁹. Estos otros tipos de cambio son los que se verifican con respecto a la *cantidad* (aumento y disminución), al *lugar* (traslación) o a la *cualidad* (alteración)⁴⁰. En *De generatione et corruptione* el filósofo encierra a estos últimos cambios bajo la denominación genérica de *alteración* (ἀλλοίωσις) y explica que se producen “cuando el sujeto permanece (y es perceptible), pero cambia en sus afecciones; por ejemplo, el cuerpo permaneciendo él mismo está sano y otras veces enfermo; y el bronce, aun siendo él mismo, es esférico y en otra ocasión de forma angular”. Por el contrario la *generación* (γένεσις) en sentido absoluto se produce “cuando lo que cambia es *la cosa en su conjunto*, sin que permanezca nada perceptible como sustrato idéntico; así, por ejemplo, del semen en su totalidad procede la sangre y del agua el aire”⁴¹.

Aunque Aristóteles no apela aquí a su noción de *sustancia* (οὐσία), es evidente que ella está latente. La materia o sujeto de una alteración es siempre una sustancia, la cual subyace a los cambios de cantidad, lugar o cualidad que la afectan accidentalmente, es decir, que no cambian su identidad, tal como las determinaciones de salud o enfermedad no afectan a la identidad esencial del animal. Por el contrario, la materia o sustrato de la generación *stricto sensu*⁴² ya no puede ser la sustancia, porque entonces lo que cambia es justamente “la cosa en su conjunto”, o sea, la propia sustancia, de tal modo que da origen a un ente nuevo y diferente, como es lo que acontecería por la transformación del semen en sangre. Luego la materia a partir de la cual se genera una sustancia, como afirma Aristóteles en *De generatione et corruptione*, sólo puede ser una “no-sustancia (...) aquello a lo que no le es inherente ser una sustancia o un determinado ‘esto’ ...y que evidentemente tampoco tendrá por atributo a ninguna de las

³⁷ Cfr. *Phys.*, I 6- 9, especialmente 190 b 1- 9; *Met.*, VII 7, 9.

³⁸ Sobre la noción aristotélica de materia, Cfr. H. HARRP, op. cit., y L. CENCILLO, *Hyle: La materia en el Corpus aristotelicum*.

³⁹ Cfr. *Gen. et corr.*, I 4, 320 a 2-5 (trad. E. LA CROCE, con modificaciones nuestras).

⁴⁰ Cfr. *Gen. et corr.*, I 4, 319 b 31- 320 a 2.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, I 4, 319 b 8- 17.

⁴² La generación *stricto sensu* es el cambio que da lugar a una nueva sustancia (Cfr. *Met.*, III 5, 1002 a 3- 32), y que Aristóteles llama γένεσις ο ἀπλή γένεσις (generación absoluta), en contraposición a la alteración o cambio accidental, que, siguiendo el uso corriente, el Estagirita a veces denomina γένεσις κατὰ μέρος ο γένεσις τις (generación parcial, relativa). Cfr. *Gen. et corr.* I 3.

otras categorías, por ejemplo, ni la cualidad, ni la cantidad, ni el lugar (pues si no, las afecciones existirían separadas de la sustancia)⁴³. Hablamos, pues, de una materia constituida de meras negaciones y, como tal, sería absolutamente irreal e incognoscible, si no fuera por la potencia de determinación, única nota positiva que la define. En virtud de esta potencialidad, como dice el Estagirita en la *Física*, se la puede conocer por analogía ($\kappa\alpha\tau' \ \acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\nu$) con la materia sobre la que recae la actividad artística. Pues en la misma relación en que está el bronce respecto de la estatua, o la madera respecto del lecho, o en general la materia y lo que es informe antes de la recepción de una forma respecto de lo que tiene forma, en esa misma relación está esta materia respecto de la sustancia ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$), del individuo ($\tau\acute{o}\delta\epsilon \ \tau\iota$) y del ente ($\tau\acute{o} \ \acute{\omicron}\nu$)⁴⁴. Como es sabido, éste es el principio al que los escolásticos han llamado *materia prima*, en cuanto potencia determinable por el acto de una forma sustancial, en oposición a la *materia secunda*, que es la sustancia en cuanto potencia determinable por el acto de una o más formas accidentales.

En la *Física* Aristóteles determina los cambios accidentales o propios de la alteración como un "llegar a ser algo" ($\tau\acute{o}\delta\epsilon \ \tau\iota \ \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), y los sustanciales o propios de la generación como un "llegar a ser absolutamente" ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma \ \gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), es decir, llegar al ser sin más. Para hacer ver que también la generación se produce a partir de un sujeto o materia, ofrece distintos modos según los cuales ella puede producirse la generación: "Algunas de las cosas que llegan a ser absolutamente lo hacen por el cambio de figura, como una estatua; otras, por adición, como las cosas que crecen; otras por sustracción, como el Hermes que es extraído de la piedra; otras por composición, como una casa, y otras por alteración, como las cosas que cambian con respecto a su materia"⁴⁵.

Expuestas estas nociones, debemos ahora aplicarlas para saber de qué modo la voz puede ser materia del lenguaje y ahondar, así, en el ser de este último. Ahora bien, estas nociones se aplican propiamente a las cosas naturales, las que tienen en sí mismas el principio de su movimiento: el lenguaje, en cambio, es una producción humana o cultural, que tienen su principio en el arte. Se sigue, entonces, que la aplicación a estas últimas será necesariamente analógica. Pero es una analogía autorizada por el propio Aristóteles desde el momento en que él mismo, como hemos visto, la sugiere. Lo cierto es que el Estagirita ve una estrecha continuidad entre el arte ($\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$) y la naturaleza ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$)⁴⁶, en virtud de lo cual puede explicar

⁴³ *Gen. et corr.*, I 3, 317 b 8- 11. Al mismo concepto de materia alude Aristóteles en *Met.*, VII 1029 b 20-21 y 24-26. Rechaza que la sustancia pudiera generarse del no ente en sentido absoluto, pues ello conduciría a un absurdo: "lo generado se generaría necesariamente de la nada" (*Gen. et corr.*, I 3, 317 b 12-13) y "sería verdadero decir que hay cosas de las cuales es atributo el no-ente" (*ibid.*, 317 b 3). La sustancia no puede generarse del no-ente absoluto, a menos que por éste se entienda el *no-ser-en-acto*, pero *ser-en-potencia*. (Cfr. *ibid.*, 317 b 15 y ss.).

⁴⁴ *Phys.*, I 191 a 8- 12.

⁴⁵ *Phys.*, I 7, 190b5- 9.

⁴⁶ "Si una casa se produjera por naturaleza, se produciría igual como se produce en realidad por el arte; por el contrario, si las cosas naturales fuesen producidas no solamente por la naturaleza, sino también por el arte, serían producidas por éste tal como lo son por la naturaleza. Una cosa se hace en vista de otra. En general, el arte o bien completa lo que la naturaleza no puede terminar, o bien la imita" (*Phys.*, II 8, 199 a 12-17). Sobre la unidad de arte y naturaleza en Aristóteles, vid. M. G. EVANS, *The Physical Philosophy of Aristotle*, pp. 11-12.

frecuentemente los propios conceptos y procesos físicos a partir de los artísticos o técnicos. Es, por tanto, una analogía *sui generis*, porque en cierto modo consiste en volver a utilizar los términos en su aplicación original. Esto supuesto, examinemos a continuación cómo se realiza la producción del lenguaje.

En primer lugar, observamos que la voz existe con anterioridad e independencia del lenguaje. Tal como se da en los animales, en los primeros meses de vida de los seres humanos o en algunas expresiones de ira, dolor o alegría de los adultos, la voz es algo natural cuya esencia el filósofo aborda en las investigaciones biológico-naturales. El principal texto corresponde a *De anima*, II 8, donde considera a la voz, junto al sonido, como objeto de la audición (*ἀκοή*). Para definirla, el filósofo se vale de una combinación de notas lógicas y fisiológicas. En substancia, la voz es *un sonido dotado de significación* (*σημαντικὸς γὰρ δὴ τις ψόφος ἔστιν ἢ φωνή*)⁴⁷. La significación forma parte de su definición y, por tanto, se inscribe desde un comienzo en el orden semántico. De manera general se debe afirmar, entonces, que ningún sonido carente de significación es voz. Su naturaleza definida y sus atributos esenciales no permiten identificarla con esa “materia que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente”⁴⁸. No es una “no-sustancia”, sino una sustancia o algo como una sustancia. Si esto es así, como materia de un cambio dará lugar a una *alteración*, mas no a una *generación* propiamente dicha (o sea, la generación de una sustancia). De acuerdo con estas premisas, el lenguaje no sería otra cosa que una alteración de la voz, una voz modificada (accidentalmente) y, en consecuencia, la identidad de la palabra sería la misma que la de la voz o, lo que es igual, la primera no tendría otra sustancia que la segunda.

A la misma conclusión llegamos a partir de la distinción aristotélica entre *entes naturales* (*φύσει ὄντα*) y *entes artificiales* (*τέχνη ὄντα*). Como ha señalado Zubiri⁴⁹, para Aristóteles en rigor sólo tienen sustancia (*οὐσία*) los entes naturales, puesto que sus propiedades brotan de un principio intrínseco y permanente — tienen en sí mismos el principio de sus operaciones—, mientras que las propiedades de los entes artificiales nacen más bien de un principio que es extrínseco y accidental para la materia natural sobre la que opera⁵⁰. De ahí que Tomás de Aquino sostenga en su comentario al *Peri hermeneias* que las formas artificiales son accidentes y, por tanto, en cuanto que el lenguaje es una cosa artificial, pertenece al género de la sustancia por parte de su materia, mas al género del accidente por parte de su forma⁵¹. Ontológicamente, entonces, el lenguaje sólo sería el nombre asignado a una modificación accidental de la voz, tal como “hielo” es el nombre asignado a

⁴⁷ Cfr. *De an.* II 8, 420b32.

⁴⁸ Me valgo de la fórmula expresada en la *Met.*, VII 3 1029a20-21, para significar la materia sujeto de la generación (*materia prima*).

⁴⁹ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1972, p. 81; *Naturaleza. Historia. Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1974, pp. 212-213.

⁵⁰ “Las cosas factibles (...) tienen en el que las hace su principio, que es la mente, o algún arte o potencia, y las practicables lo tienen en el que las practica”. *Met.*, VI 1, 1025b22- 23 (trad. García Yebra).

⁵¹ “*Sed dicendum quod artificialia sunt quidem in genere substantiae ex parte materiae, in genere autem accidentium ex parte formae: nam formae artificialium accidentia sunt. Nomen (=palabra) ergo significat formam accidentalem ex parte formae*”. In *Peri Herm.*, n. 40.

una modificación accidental del agua. Decir que la voz es la materia de la palabra no querria decir otra cosa sino que la primera es la sustancia de la segunda, o mejor, que ésta se define por aquélla, puesto que una y otra son, en el fondo, lo mismo. La definición, en efecto, expresa lo que el sujeto es por sí mismo (*καθ'αυτό*), y esto es su sustancia. Además, si la forma del lenguaje es accidental, la unidad que pueda otorgar a ésta será también accidental y no sustancial.

De estos dos argumentos, el primero es fácilmente desmontable. Si es correcto afirmar que la materia que es sujeto de toda generación ha de ser una no-sustancia, una *materia prima*, también es cierto que ello no impide que, antes del cambio, esa materia haya estado formando parte, a su vez, de otra sustancia que, al sobrevenir el cambio, se haya corrompido –pierda su forma sustancial originaria–, y dé lugar así a la generación de una nueva sustancia. Es lo que acontece siempre que hay una *transformación sustancial*, como cuando la madera se transforma en ceniza o el organismo pierde el alma que le daba vida. Luego la voz, como cualquier sustancia natural, bien podría sufrir una transformación de este tipo, y el lenguaje entonces, podría ser el nuevo término de tal transformación de modo que entre una y otra mediara una diferencia esencial y no meramente adjetiva y accidental.

El segundo argumento es más concluyente y merece una consideración más detenida. En principio, parece disolverse por la argumentación que ofrece Zubiri en *Sobre la esencia*. Allí este filósofo sale al paso del concepto aristotélico de lo *artificial* haciendo ver que la técnica contemporánea permite producir sustancias que no tienen absolutamente ninguna otra diferencia reconocible con sus homólogas naturales, a excepción de su origen artificial. “*Nuestra técnica* –escribe nuestro autor– *produce artificialmente entes naturales* (...). En su virtud, la dualidad de φύσις y τέχνη, válida en el orden de los principios, deja de serlo en el orden de los entes principiaados. Naturaleza y τέχνη son, a veces, tan sólo dos posibles vías para unos mismos entes. Haber confundido ambas cosas, ha sido el grave error aristotélico en este punto”⁵². A partir de lo cual Zubiri propone esta solución: “Frente al concepto griego de cosa natural (o sustancia) como cosa originada por un principio intrínseco, hay que propugnar el concepto de cosa que actúa formalmente por las propiedades que posee, cualquiera sea su origen”⁵³.

La concepción zubiriana es acertada; es más, seguramente Aristóteles también estaría de acuerdo con ella, o sea, con llamar artificial en el sentido más propio a aquello a lo que se confiere, por el arte, una forma artificial y no meramente natural. Después de todo, no hay una diferencia esencial al respecto entre la producción de una sustancia por vía de síntesis en el laboratorio y el cultivo artificial de los olivos que conoció el Estagirita, y a cuyos frutos –hasta donde sabemos– no llamó “artificiales”, a pesar de ser productos de la técnica agrícola. Pero ello no resuelve el problema de la eventual “sustancialidad” o diferenciación específica del lenguaje, porque, evidentemente, su ser es artificial en el sentido fuerte del término: actúa en virtud de una forma nueva, que le es conferida por la intervención humana, y que es

ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 88-89.
ZUBIRI, *Ibidem*, p. 111.

muy diferente de la forma natural que tiene la voz. De hecho, la significación natural de la voz debe ser removida por la significación nueva y arbitraria que el hombre le asigna, para que el lenguaje tenga lugar. Por tanto, aunque el lenguaje se sustenta o sujeta en la voz, no lo hace en la formalidad de ésta, o sea, en lo que la determina a ser lo que es, sino en su sola materialidad, que es la virtud sonora. Para construir el lenguaje, el hombre se apropia de la voz, modifica sus propiedades originales y le da un uso distinto, un nuevo fin, que no es posible hallar en la naturaleza.

Bajo esta consideración, el problema, antes que resolverse, se muestra en toda su agudeza. En efecto, las formas artificiales en virtud de las cuales actúan ciertos objetos confieren a éstos cualidades reales nuevas y aún contrarias a las que por naturaleza tienen sus materiales fuera de la configuración artificial. La estructura del avión, por ejemplo, permite que unos cuerpos sólidos, en vez de dirigirse al "centro de la tierra" se muevan "hacia el cielo". En tales casos incluso cabría preguntarse si los cambios producidos por el arte son meramente accidentales. Pero aquello que convierte a la voz en lenguaje, esto es, la significación convencional, *no origina en ella ninguna propiedad nueva y distinta en el orden real*, si entendemos por éste lo extramental. Desde este punto de vista, el lenguaje como tal no existe, su ser se reduce al sonido, a un *flatus vocis*, o sea, a un movimiento accidental del aire. Y no podría ser de otro modo, si la significación tiene un ser puramente intramental (e intermental, desde luego), si no es más que una propiedad *lógica*. El lenguaje como tal no es un *ens realis*, sino un *ens rationis*. Lo mismo rige en cierto modo para la voz como signo natural de los animales, pues en este punto no parece haber mayor diferencia entre la significación convencional y la natural aunque la realidad de esta última quizás podría salvarse desde un enfoque conductista o pragmático entendiéndola como una suerte de causa física o estímulo a la que siguen determinados efectos o respuestas. Esto, sin embargo, ya no es aplicable al lenguaje humano, porque su significación no es producto de un acto mecánico, sino de un acto voluntario, arbitrario y altamente consciente, donde el uso de los signos es inseparable de la comprensión de lo que significan⁵⁴.

Por tanto, si la significación es un *ens rationis*, como determinación del lenguaje no puede ser, en rigor, una forma sustancial, ni siquiera —como parece concebirla Tomás de Aquino⁵⁵— una forma accidental, pues sustancia y accidentes son, para Aristóteles, categorías de lo real. Siguiendo en esta misma línea, la afirmación de la voz como "materia del lenguaje" (ὕλη λόγου) significaría que el sonido vocal *no es materia primera ni segunda* (pensada como separada de determinaciones accidentales), sino toda la realidad a que se reduce el λόγος.

Las cosas tampoco cambian mucho ampliando el concepto de lo real para dar cabida a los procesos psíquicos correspondientes, que, si bien no son extramentales,

⁵⁴ Cfr. M. DUMMET, "Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje", *Anuario Filosófico*, N° 11, 1, (1978), p. 45; A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984, pp. 106-107; J. SEARLE, *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1985; Id., *Intencionalidad*, 1992.

⁵⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Herm.*, n. 40 (Lect. IV, 5). Sin embargo, parece que el Aquinate aplica estas categorías ontológicas a la voz de modo más bien analógico que propio. Así, por ejemplo, no dice que la "significatio est forma nominis" sino "quasi forma nominis" (Cfr. *ibid.*, n. 43; como tampoco afirma que la "vox est materia" de la palabra, sino "sicut materia". Cfr. también *ibid.*, n° 14.

tampoco son meros entes de razón, pues acontecen realmente y en un tiempo definido de la vida de los individuos. Los esfuerzos más o menos advertidos que se realizan para entender lo que alguien quiere decir mediante unas determinadas palabras o para expresar uno mismo lo que piensa o desea en algún momento, manifiestan, por así decirlo, este lado real de la significación. Pero el acto psíquico por el cual se asocian unos significados con unas voces o sonidos circunscribe su realidad a la esfera mental, sin que se comuniquen ni un ápice de esa realidad a las voces o sonidos en cuestión. La eventual significación que se pueda dar o reconocer a éstos, no es pues, como advertíamos antes, una propiedad real, algo que les pertenezca según su propio ser, sino una propiedad lógica, algo de lo que se revisten únicamente ante, en, por y para la razón, siéndoles imposible existir verdaderamente⁵⁶.

Y sin embargo, sigue siendo cierto que el lenguaje como tal actúa de algún modo. De hecho, a veces lo hace con una eficacia y un poder equivalente o superior al de las fuerzas físicas. En esa virtualidad se han apoyado desde tiempos inmemoriales los ritos mágicos⁵⁷, el encanto de los poetas, la retórica de los políticos, propagandistas y amantes o esa dialéctica revolucionaria que usa el lenguaje como arma eficaz para la destrucción del orden establecido⁵⁸. Las propias enseñanzas de Sócrates, Platón y Aristóteles se pueden concebir como colosales esfuerzos por sujetar ese poder a las leyes del pensamiento, del ser y la moral, de las que lo habían desencadenado los sofistas. Sin ir más lejos, baste recordar que en las *Sagradas Escrituras* el poder creador del universo recibe precisamente el nombre de Λόγος, *Verbum*, "Palabra".

Ahora bien, este poder pertenece al lenguaje y no a los meros sonidos; por eso, no parece que éstos y aquél puedan tener la misma definición ni, en cierto modo, la misma esencia. En efecto, como observa el propio filósofo, decimos que la estatua "es de madera, no madera, o de bronce, pero no bronce (...), y la casa de ladrillos, pero no ladrillos"⁵⁹. Asimismo, no diríamos que el lenguaje es voz sin más, sino hecho de voz. Este modo de hablar sugiere que no consideramos esencialmente idénticos al artefacto o a la cosa producida por el arte y al material con el cual la hacemos, aunque éste sea natural y, en cierto modo, permanezca sustentando con sus propiedades originales al primero.

Aristóteles explica que este modo de hablar es impropio, puesto que, en rigor, no se genera "una estatua a partir de madera o una casa a partir de ladrillos, ya que es preciso que aquello a partir de lo cual se genera cambie y no permanezca"⁶⁰. Así, la estatua se genera propiamente a partir de la *privación* (στέρησις) de una figura en la madera y la casa a partir de la *privación* de una composición en los ladrillos, y sólo debido a que estas privaciones "son oscuras y sin nombre"⁶¹ decimos que se generan

⁵⁶ Sobre la distinción entre propiedades lógicas y reales, Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *El problema del ente ideal, un examen a través de Husserl y Hartmann*, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947, y sobre todo, su investigación más acabada al respecto: *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990.

⁵⁷ Cfr. L. POLO, *Memoria de oposiciones*, p. 67 ss. (inédito); S. RUS, *El problema de la fundamentación del Derecho: la aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley*, Univ. de Valladolid, Valladolid, 1987, p. 24 ss.

⁵⁸ Cfr. J. A. WIDOW, *El hombre, animal político*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago, Santiago, 1984, p. 285 ss.; A. BESANÇON, *Los orígenes intelectuales del leninismo*, pp. 449-470.

⁵⁹ *Met.* VII 7, 1033 a 17-19.

⁶⁰ *Met.* VII 7, 1033 a 19-23. Cfr. *Phys.*, I 7, 190 a 21-26.

⁶¹ Cfr. *ibid.*, 1033 a 13-14: ὡν δ' ἡ στέρησις ἄδηλος καὶ ἀνόνημος.

respectivamente a partir de la madera y los ladrillos, como si dijéramos que lo sano se genera a partir del hombre, en vez de decir que lo hace a partir de su privación, que es lo enfermo. Se precisa, de esta manera, que el cambio no se produce tanto a partir de la materia cuanto a partir de una privación o indeterminación de la materia. Pero esta precisión vale tanto para la materia (*prima*) del cambio sustancial como para la materia (*secunda*) del cambio accidental. Esto se ve claramente en *Metafísica* IX, 7, donde Aristóteles vuelve a retomar este tipo de expresiones y adelanta que “cuando decimos de algo que no es ‘tal cosa’ sino ‘de tal cosa’... aquello es en potencia, siempre y sin limitaciones, lo que sigue inmediatamente” y refiere aquello tanto a la materia segunda (potencia *secundum quid*) como a la primera (potencia *simpliciter*)⁶². Esto explica que distingamos entre la cosa y aquello de lo cual ha sido hecha, pero no que consideremos la cosa artificial como “otra cosa” que su material, por natural que éste sea. Este fenómeno requiere una explicación diferente.

Notemos que el mismo filósofo ejemplifica la alteración o cambio accidental por el trozo de bronce que pasa de tener una figura esférica a otra angular⁶³ mientras que ejemplifica la generación o cambio sustancial por la producción de una estatua⁶⁴. Son meros ejemplos, es cierto, pero ¿de dónde les viene su virtud explicativa, sino del hecho de que su diferencia es más clara y evidente para nosotros que la propia diferencia que Aristóteles quiere ilustrar? Ahora bien, ¿qué diferencia hay entre un bronce esférico o angular y una estatua de bronce? Desde el punto de vista físico, no hay ninguna; de hecho, la estatua podría ser un bronce esférico o angular. Un animal dotado de perfecta visión, no percibiría ninguna diferencia cualitativa entre el bronce y la estatua, ni tampoco lo haría un instrumento de medición y observación, por más sofisticado y sensible que fuere. Pero, aún así, ningún artista aceptaría que su obra y el material a partir del cual la hizo son lo mismo. Desde el punto de vista artístico la diferencia es radical, porque la materia natural es muda, *no expresa nada*⁶⁵ o, si se quiere nada en lo que esté comprometido el espíritu del artista, mientras que la obra de arte *está necesariamente dotada de significación*, más precisamente, de *simbolismo*.

Ahora bien, el símbolo es la verdad del hombre, su realidad no es tanto el universo físico cuanto el mundo simbólico. Cassirer lo explica como sigue:

“En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido

⁶² Cfr. *Met.*, IX 7, 1049 a 18-27: “Me parece que, cuando decimos de algo que no es ‘tal cosa’, sino ‘de tal cosa’ —por ejemplo, la caja no es madera, sino de madera, y la madera no es tierra, sino de tierra, y a su vez la tierra, si está en el mismo caso, no es tal otra cosa, sino de tal otra cosa—, aquello es en potencia, siempre y sin limitaciones, lo que sigue inmediatamente. Por ejemplo, la caja no es de tierra ni tierra, sino de madera; pues ésta es en potencia una caja y ésta es la materia de una caja; la madera en general, la de una caja en general, y esta madera determinada la de esta caja determinada. Pero, si hay algo primero, de lo que ya no se dice con referencia a otro, que es ‘de tal cosa’, esto será la materia primera; por ejemplo, si la tierra es de aire, y si el aire no es fuego, sino de fuego, el fuego será materia primera, sin ser algo determinado” (trad. García Yebra).

⁶³ Cfr. *Gen. et corr.*, I 4, 319 b 31-320 a 2.

⁶⁴ Cfr. *Phys.*, I 7, 190 b 5-9.

⁶⁵ Evidentemente las cosas naturales, en cuanto son creaturas hechas por Dios, también tienen un significado y un simbolismo. *Hablan* de su Creador, como ha afirmado San Pablo y toda la tradición cristiana. Pero también es evidente que éste es un lenguaje diferente del que imprime el artista a los materiales sobre los que trabaja, y al cual nos estamos refiriendo en este lugar.

también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema 'simbólico'. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad (...) El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. 'Lo que perturba y alarma al hombre —dice Epicteto—, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas'. Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre (...); en lugar de definirlo como *un animal racional lo definiremos como un animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización"⁶⁶.

Por lo menos en este mundo simbólico, es manifiesto que la estatua representa algo "sustancialmente" nuevo y distinto del bronce, precisamente porque ella es un símbolo⁶⁷. Ahora bien, si hay una perspectiva más adecuada que otras, de acuerdo con el pensamiento aristotélico, para entender lo que es el lenguaje, ésta no es otra que la artística-simbólica, porque la palabra es, en el más genuino sentido del término, *símbolo*⁶⁸. Podríamos resumir estas conclusiones diciendo que la *realidad* de la palabra es el sonido vocal, pero su *verdad* es la significación convencional, el símbolo.

⁶⁶ E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, F. C. E., México, 1976, pp. 47-49.

⁶⁷ Tomás de Aquino alude a una distinción parecida en *In Peri Herm.*, lect. III, 26: "*Similitudines rerum (...) dupliciter considerari et nominari possunt. Uno modo, secundum se: alio modo, secundum rationes rerum quarum sunt similitudines. Sicut imago Herculis secundum se quidem dicitur et est cuprum; in quantum autem est similitudo Herculis nominatur homo*".

⁶⁸ "«He dicho que el nombre es la voz que significa» de acuerdo a una convención, porque ningún nombre (= palabra) existe por naturaleza, sino cuando se hace símbolo (σύμβολον). Puesto que los sonidos inarticulados (=voces), como los de las bestias, manifiestan algo; pero ninguno de ellos es nombre" (*De interpr.*, 2, 16 a 26-29). "Empleamos los nombres en lugar de las cosas, como unos símbolos" (*Soph. El.*, 1, 165 a 7). Cfr. P. BELLEMARE, "Symbole", *Philosophiques* (Québec), vol. IX, Nº 2 (1982), pp. 265-279. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être*, pp. 106-118; Th. WAITZ, *Aristotelis Organon Graece*, text. et comm., 2 vols., Halm, Leipzig, 1844-46, pp. 324-325; N. KRETZMANN, "Aristotle On Spoken Sound Significant by Convention", en CORCORAN, J. (ed.): *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1974, pp. 3-21; M. LARKIN, *Language in the Philosophy of Aristotle*, Mouton, The Hague-Paris, 1971, pp. 21-25; W. AX, "Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion", pp. 262-265.

Ya podemos dar una respuesta definitiva a esta cuestión. El lenguaje puede ser analizado desde un punto de vista físico, pero éste es insuficiente para dar cuenta de él. Es menester, por tanto, considerarlo también, y preferentemente, desde un punto de vista artístico o *poético*. Es indudable que cuando el hombre habla, no emite *realmente* palabras, sino meros sonidos vocales. Si hay algo *real* en la palabra eso es nada más que el sonido y, por tanto, entre la palabra y el sonido no pueden mediar propiamente diferencias reales, sean éstas sustanciales o accidentales. Luego el lenguaje como tal no tiene sustancia ni esencia propia, o, si se quiere, tiene la misma sustancia y esencia del sonido. Es más, la misma voz o sonido vocal no es tanto una sustancia cuanto un accidente del aire, a saber, un movimiento de éste. En rigor, por tanto, ni siquiera la voz tiene esencia, sino el aire. Pero, desde otro punto de vista, se puede afirmar que la palabra y el sonido vocal tienen *distinta* sustancia, si por ello entendemos lo que caracteriza o define a algo, y eximimos a este nombre de la connotación real y existencial que suele tener: como cuando hablamos de la esencia o sustancia del “centauro” (poniendo énfasis en el *quid*, y haciendo abstracción del *ser*, que estos entes no tienen *in rerum natura*). En efecto, retomando la noción de actuación a la que acudía Zubiri, hemos de decir que el sonido se define por su acción física, mientras que la palabra, por su actuación simbólica (que puede motivar, desde luego, acciones físicas, sin ser ella misma física). Lo que constituye formalmente al lenguaje como tal es la significación convencional. Esta no es una propiedad real, sino un ente de razón: una cualidad que determinados sonidos (o grafías) cobran únicamente ante, por y para nosotros. Pero ni aún así la tienen los sonidos como tales. Y esto es, si hemos de darle un calificativo, algo mucho más cercano a una diferencia esencial y sustancial, que accidental. Por eso, desde el punto de vista artístico y simbólico, es posible concebir —todo lo analógica e impropriamente que se quiera— al lenguaje *como* una sustancia nueva y esencialmente diferente del sonido vocal; el sonido vocal *como* la materia primera con que aquél se construye; la significación convencional, *al modo* de una forma sustancial que lo determina específicamente; y la transformación de la voz en lenguaje, *como* una generación antes que una simple alteración.

Bibliografía

- ARAOS, J.: *La filosofía aristotélica del lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1999.
Aristoteles latinus, Union Académique Internationale, 1957- (en desarrollo)
 ARENS H., *Aristotle's Theory of Language and its Tradition*, Benjamins, Amsterdam, 1984.
 AX, W.: Ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion, Glotta, Band LXI, 1978, Göttingen, pp. 245-271.
 BOECIO, *In Librum Aristotelis De Interpretatione*, editio prima, p. 301 C y ss., en J. P. Migne, Patrologiae, Series Latina, t. LXIV, Garnier Fratres Editores, París, 1891.
 BONITZ, H. *Index Aristotelicus*, en *Aristoteles Opera*, Academia Borussica, Berlín, Gruyter et Socios, 1831-1870

- CASSIRER E., *Antropología filosófica*, F. C. E., México, 1976.
- CENCILLO, L.: *Hyle: La materia en el Corpus aristotelicum*, C.S.I.C., Madrid, 1958.
- COSERIU, Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje, Gredos, Madrid, 1977.
- DE GARAY J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona 1987.
- DUMMET M., "Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje", *Anuario Filosófico*, Nº 11, 1 (1978).
- HAPP H., *Hyle: Studien zum aristotelischen Materia-Begriff*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971.
- HEIDEGGER, SZ, § 7, B. Citaré según la traducción española de J. E. RIVERA, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- KRETZMANN, N.: "Aristotle On Spoken Sound Significant by Convention", en CORCORAN, J. (ed.): *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht- Holland, 1974.
- LLANO A., *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984.
- MILLÁN PUELLES, A., *El problema del ente ideal; un examen a través de Husserl y Hartmann*, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947,
- *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp. 1990.
- MODRAK D., *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, 2001.
- MODRAK D., *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, 2001.
- POLO L., *Memoria de oposiciones*, p. 67 ss. (inédito)
- RUS S., El problema de la fundamentación del Derecho: la aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley, Univ. de Valladolid, Valladolid, 1987.
- SCHOFIELD, M. y CRAVEN, M. (eds.), *Language and Logos*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983,
- SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera*, M. R. CATHALA, R. M. SPIAZZI et alia, Ed. Marietti, Taurini-Romae, 1939-67.
- SEARLE J., *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1985;
- STEPHANUS H., *Thesaurus graecae linguae*, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz (Austria), 1954.
- WIDOW J. A., *El hombre, animal político*, Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago, Santiago, 1984.
- ZUBIRI X., *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1972,
- Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1974.

Fenomenología y Ontología del lenguaje en Aristóteles: una aproximación

JAIME ARAOS SAN MARTÍN

Resumen:

En este trabajo expongo el pensamiento de Aristóteles sobre el fenómeno y el ser del lenguaje, es decir, sobre el modo como éste se nos muestra y el modo como se constituye en una trama de realidad e idealidad. Desarrollo esta investigación guiado, principalmente, por la palabra *lógos*: analizo sus sentidos, desarrollo aquellos vinculados con el lenguaje, determino equivalencias de vocabulario, y lo distingo de otras formas de comunicación animal, que son *φωνή* y *διαλεκτος*. Establezco la tesis de que la *phoné* puede ser entendida como la "materia" del lenguaje, y la significación convencional como su "forma". Muestro que aquella corresponde a una realidad "física", mientras que ésta, a una entidad puramente ideal, "simbólica". Concluyo que el lenguaje como tal no tiene verdadera existencia y, sin embargo, funciona y se muestra a los seres humanos como el verdadero mundo en que desenvuelven sus vidas.

Palabras clave: Filosofía griega, Aristóteles, lenguaje, ontología, fenomenología.

Phenomenology and Ontology of the language in Aristotle: an approach

Abstract

*In this paper I expose Aristotle's thought on the phenomenon and being of the language, that is, the way like this one us appears and the way like it are made of a warp of reality and ideality. I develop this research guided, principally, by the greek word *lógos*: I analyze his senses, development those linked with the language, determine equivalences of vocabulary, and distinguish it from other kinds of animal communication (so called *φωνή* and *διαλεκτος*). I establish the thesis that the *phoné* can be understood as the "matter" of the language, and the conventional meaning as his "form". I show that the first one is a "physical" reality, whereas the second one is a purely ideal, "symbolic" entity. I conclude that the language as such doesn't have real existence and, nevertheless, it appears and works to the human beings as the real world in which they develop his lives.*

Key words: Greek philosophy, Aristotle, language, ontology, fenomenology.



Imagen en portadilla: Tesisura de la palabra.