

## PLURALIDAD *VERSUS* DIVERSIDAD

### Nota sobre las posiciones de Platón, Aristóteles y Agustín de Hipona en torno al lenguaje y al pensamiento

MARÍA ALBISU APARICIO

Universidad del País Vasco UPV/EHU (San Sebastián)

RESUMEN: En el presente estudio se plantea la cuestión de la dialéctica entre pluralidad lingüística y diversidad humana, tal y como parece configurarse en la obra de Platón, Aristóteles y Agustín de Hipona en función de las distintas posiciones que estos autores adoptan en torno a las relaciones entre lenguaje y pensamiento.

PALABRAS CLAVE: pluralidad, diversidad, lenguaje, pensamiento, categorías, lenguaje del pensamiento, gramática universal.

#### *Plurality versus Diversity:*

#### *A note on the views of Plato, Aristotle and Augustine of Hippo with regard to language and thought*

ABSTRACT: In the present study is raised the question of the dialectic between linguistic plurality and human diversity, such as it seems to be configured in the works of Plato, Aristotle and Augustine in function of the different positions that these authors embrace about the relations between language and thought.

KEY WORDS: plurality, diversity, language, thought, categories, language of thought, universal grammar.

La historia de las ideas filosóficas acerca del lenguaje es tan larga como compleja. Sin intentar en ningún momento minimizar o reducir esa complejidad, resulta a veces conveniente tratar de hallar algún tipo de hilo conductor que permita ordenar un material que, de otro modo, resultaría prácticamente inmanejable.

Pues bien, a nuestro entender, uno de esos hilos conductores que atraviesan la historia de la reflexión filosófica sobre el lenguaje se halla en la que podríamos caracterizar como la cuestión «pluralidad *versus* diversidad» (lingüísticas).

La pluralidad de las lenguas humanas se ofrece a la mirada filosófica como un hecho indiscutible ya en una época tan antigua como la de Platón y Aristóteles.

Así, y en conexión con el debate central que preside el diálogo platónico *Crátilo*, se nos dice que: «la pluralidad misma de lenguas es una prueba del carácter convencional del lenguaje humano»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Bustos, E. (1999), *Filosofía del lenguaje*, Madrid, UNED, pp. 19-20.

No menos claro resulta ser el reconocimiento del hecho de la pluralidad de las lenguas por parte de Aristóteles, quien, en *De Interpretatione*<sup>2</sup>, no duda en partir de la tesis de que: «los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos»<sup>3</sup>.

La pluralidad lingüística es, por tanto, un hecho. Ahora bien, ¿es esa pluralidad también genuina diversidad?

Lo cierto es que ya en los albores de la reflexión filosófica sobre el lenguaje encontramos, sustentadas en las figuras de Platón y Aristóteles, dos posturas o concepciones opuestas acerca del sentido y alcance del hecho de la pluralidad lingüística; acerca de lo que nosotros hemos planteado en la forma de la pregunta: ¿entraña la pluralidad lingüística una genuina diversidad?

Como es bien sabido, el *Crátilo* de Platón es un largo y algo enrevesado texto en el que se plantea un debate acerca de la naturaleza del lenguaje.

Para entender el sentido y el alcance que Platón le concede a esa cuestión es importante tener en cuenta que: «Las reflexiones prearistotélicas sobre la naturaleza del lenguaje giran en torno a la siguiente cuestión: ¿es el lenguaje un medio válido o fiable para acceder al conocimiento de la realidad?»<sup>4</sup>.

Es a la luz de esta perspectiva como debe entenderse la cuestión clave que sustenta el diálogo platónico *Crátilo*: «La confrontación entre las concepciones naturalista y convencionalista sobre el lenguaje y su relación con la realidad»<sup>5</sup>.

Se ha dicho que la propia posición platónica respecto a ese debate naturalismo-convencionalismo es una suerte de posición intermedia o ecléctica en la que se sostendrían tanto elementos del naturalismo como del convencionalismo. Sin embargo, el desarrollo del diálogo, y muy en especial las páginas finales del mismo, parecen indicar que —bien a su pesar— Sócrates-Platón acaba(n) admitiendo que el lenguaje humano, mejor dicho, los lenguajes humanos, se deja(n) explicar mejor si se lo(s) entiende al modo convencionalista. En efecto, no sin cierta amargura y resignación Sócrates-Platón asume(n) que «nos vemos forzados a recurrir una vez más (...) a este grosero expediente de la convención»<sup>6</sup>; que «la convención en cierto modo y el uso, deben contribuir necesariamente a la representación de lo que tenemos en el espíritu cuando hablamos»<sup>7</sup>.

Si, con todo, la posición platónica en relación con la naturaleza del lenguaje puede ser objeto de alguna controversia, no parece, sin embargo, que respecto a la concepción aristotélica quepa la menor duda. En *De Interpretatione*, Aristóteles se limita a constatar que: «los sonidos vocales son símbolos de las afecciones del alma, y las letras lo son de los sonidos vocales. Y, así como la escritura no es la misma para todos, tampoco los sonidos vocales son los mismos. Pero aquello de los que éstos son primariamente signos, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de las que éstas son imágenes, las cosas reales, son también las mismas»<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> Aristóteles, *De Interpretatione*; se cita por la traducción cast. de GARCÍA SUÁREZ, A. - VELARDE LOMBRANA, J. (1999), *Categorías, De Interpretatione*, Madrid, Tecnos.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *De Interpretatione* 16<sup>a</sup> 5.

<sup>4</sup> BUSTOS, E., *op. cit.*, p. 20.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> PLATÓN, *Cratyle*, 435b; texto editado y traducido por MERIDIER, L. (1989), *Oeuvres Completes*, tomo V, 2.<sup>a</sup> parte, Paris, Les Belles Lettres.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 435c.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.*, 16<sup>a</sup> 5.

Aristóteles pone en juego aquí tres términos: ‘signos’ (*semeia*), ‘símbolos’ (*simbola*), ‘imágenes’ (*omoiomata*); estos dos últimos reciben una determinación precisa, motivo por el cual tal vez quepa entender que ‘signo’ es para Aristóteles un término genérico que englobaría por igual los signos que son símbolos y los signos que son imágenes. Como quiera que sea, Aristóteles determina muy claramente la naturaleza del símbolo cuando afirma que «el nombre (*onoma*) es un sonido vocal significativo por convención, sin referencia al tiempo, ninguna parte del cual es significativa por separado»<sup>9</sup>.

El texto precedente en el que se introduce la noción de la significación convencional se acompaña de una observación donde esta idea de lo que se significa por ‘convención’ se asocia a lo que es ser un símbolo; en efecto, Aristóteles prosigue: «He dicho que por convención; porque ningún nombre lo es por naturaleza, sino cuando se convierte en símbolo. Pues los sonidos inarticulados, como los de las bestias, expresan algo; pero ninguno de ellos es nombre»<sup>10</sup>.

Es así como encontramos caracterizada la naturaleza (convencional) del lenguaje como conjunto de sonidos vocales —palabras orales— que significan por convención; que son símbolos (signos convencionales) de las afecciones del alma. (Las imágenes por su parte son *omoiomata*<sup>11</sup>: no signos convencionales, no símbolos, sino signos «naturales».)

Hemos suscrito la idea de que Sócrates-Platón acabará(n) admitiendo —«como a regañadientes»— el carácter convencional del lenguaje humano; Aristóteles se limita a darlo por sentado.

¿Por qué, si en última instancia tanto Platón como Aristóteles admitirán el carácter básicamente convencional del lenguaje humano, Platón «se esfuerza» por intentar una defensa, que finalmente se mostrará como imposible, de la tesis del naturalismo lingüístico, cuando la propia estructura del *Crátilo* nos permite deducir que la imposibilidad de tal defensa estaba ya contemplada y prevista desde el punto de partida? ¿Por qué para Platón es objeto de disputa —el naturalismo o el convencionalismo en torno a la naturaleza del lenguaje— lo que para Aristóteles ya no lo es, limitándose a dar por sentado el carácter convencional del lenguaje?

Con frecuencia se da a entender que esa diferencia se debe al paso del tiempo y al progreso que el pensar filosófico sobre el lenguaje ha hecho desde la época platónica a la aristotélica; se diría que, desde la perspectiva aristotélica el *Crátilo* realiza una labor que le permite a Aristóteles «ahorrarse» una disputa que debía ya parecerle ociosa.

Sin embargo, creemos que esa interpretación hurta al análisis la discusión de un hecho que puede muy bien resultar significativo; frente a esa interpretación usual tal vez quepa darle a la diferencia en el tratamiento que realizan Platón y Aristóteles de la naturaleza del lenguaje un sentido que vaya más allá del mero constatar «el paso del tiempo»; tal vez el «esfuerzo» platónico por defender, baldíamente, el naturalismo lingüístico y la «indiferencia» aristotélica por esa cuestión tengan que ver con las diferentes implicaciones que uno y otro creían ver en —creían poder extraer de— la imposibilidad de una defensa consecuente del naturalismo lingüístico.

Dos son de hecho los argumentos fundamentales que en el *Crátilo* se ponen en juego en defensa de la tesis naturalista; para nuestros propósitos actuales es de relevancia el argumento que tiene como base la cuestión de la verdad.

En su intento de refutar la tesis convencionalista propuesta por Hermógenes y de defender la naturalista suscrita por Crátilo, Sócrates trae en primer lugar a colación el hecho

<sup>9</sup> *Ibid.*, 16<sup>a</sup> 20.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 16<sup>a</sup> 25.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 16<sup>a</sup> 5.

de que si se admite que hay un «hablar verdad» —decir la verdad— y un «hablar falsedad» —decir la falsedad<sup>12</sup>—, cosa que Hermógenes parece asumir, habría que admitir entonces la existencia de un «discurso verdadero y un discurso falso», a lo que Hermógenes no tiene nada que oponer; si existe el «discurso» verdadero —si existe, por utilizar una terminología moderna, el enunciado verdadero, la oración verdadera—, parece ser indispensable asumir que también serán verdaderas —posibilitadoras de la verdad del «discurso» que componen— las partes —los elementos— de que discursos, enunciados, oraciones están compuestos; habrá que asumir entonces también que los elementos más pequeños que los componen, los «nombres», lo son también (verdaderos o falsos).

La caracterización de la verdad que resulta pertinente para dar sentido a toda esta cuestión aparece tardíamente en el diálogo:

S.: Ahora bien, en los nombres que acabamos de pasar revista, su adecuación consistía en *hacer ver* (*faire voir*, en la edic. francesa) la naturaleza de cada ser. [Énfasis nuestro.]

(...)

S.: Pero este carácter forzosamente habrá de encontrarse tan marcado en los nombres primitivos como en los derivados, puesto que unos y otros son igualmente nombres.

(...)

S.: Pero estos nombres primitivos que no descansan en otros, ¿cómo *nos harán ver* la realidad con la mayor claridad posible si han de mostrarse como tales nombres?<sup>13</sup> [Énfasis nuestro.]

La cuestión clave reside en la tesis de que la adecuación de los nombres —como condición de posibilidad del discurso verdadero— estriba en *hacer ver* la naturaleza de cada ser.

S.: Así de querer representar lo alto y lo ligero, levantaríamos la mano hacia el cielo con objeto de *imitar* (*mimer*, en la edic. francesa) la naturaleza propia de estas cosas. [Énfasis nuestro.]

(...)

S.: (...) el nombre es, según parece, un medio de *imitar* con la voz lo que se imita y nombra, cuando nos servimos de la voz para imitar aquello que imitamos<sup>14</sup>. [Énfasis nuestro.]

He aquí la idea fundamental: la adecuación, la verdad, de los nombres radica en un *hacer ver* las cosas; y este «hacer ver» se lleva a cabo mediante un proceso de *mímesis*.

Sócrates rechaza, sin embargo, esa determinación de la idea de la verdad, alegando que no toda imitación, ni siquiera toda imitación con la voz —como ocurre con la música— puede decirse que sea un nombrar «con verdad»; que sea un nombrar «verdadero». La cuestión estriba en que el nombrar («con verdad», «verdadero») no es sólo imitar, sino imitar algo determinado y concreto, una «propiedad» peculiar, no cualquier propiedad, de las cosas.

S.: ¿No tiene cada cosa su esencia particular como tiene su color y demás particularidades que acabamos de citar? Y desde luego, el color mismo y el sonido, ¿no tienen cada uno su esencia particular, como todo cuanto merece la denominación de ser?

(...)

S.: Pues bien, si esto mismo, me refiero a la esencia de cada objeto, pudiéramos imitarla por medio de letras y sílabas, ¿podríamos por este medio ver o no cada cosa en su realidad?

(...)

<sup>12</sup> PLATÓN, *op. cit.*, 385b.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 422d-e.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 422d-423b.

S.: Y puesto que es por medio de sílabas y letras como se imita la esencia de los objetos, ¿no será el procedimiento más adecuado empezar por distinguir estos elementos?  
(...)

S.: (...) Los pintores, para conseguir el parecido, ponen, ora una simple tinta purpúrea, ora otro color (...) Pues bien, del mismo modo nosotros, por nuestra parte aplicaremos los elementos a las cosas (...) y de nuevo con los nombres y los verbos trataremos de componer un hermoso y perfecto conjunto, como hace la pintura reproduciendo al ser vivo<sup>15</sup>.

El discurso verdadero y el nombre «verdadero», como elemento de ese discurso, *hace ver* por *mímesis* la esencia de la cosa de la que «habla».

Si entendemos la verdad en esos términos, bajo esas metáforas, es fácil apreciar la conexión entre naturalismo y (posibilidad de la) verdad; pues, ¿cómo algo meramente convencional, arbitrario —los nombres según la tesis convencionalista— podría ser *reflejo*, *imitación* o *copia* de algo otro? ¿Cómo podría serlo si no se postula algún tipo de « semejanza », un cierto « parecido », al modo como un cuadro mimetiza, refleja, imita o copia algo en virtud de una semejanza entre el cuadro y su original o modelo?

El convencionalismo lingüístico, que precisamente denegaría la « semejanza » entre el nombre y lo nombrado, no parece poder dar cuenta de esa capacidad (supuesta una vez que se supone la posibilidad del discurso verdadero) de los nombres (las palabras) —como elementos o partes de un discurso verdadero— para *hacer ver*, *reflejar*, *imitar* la esencia de la realidad, la naturaleza esencial y estable de las cosas.

Si situamos el tratamiento platónico de la naturaleza del lenguaje en ese contexto en el cual lo que finalmente estaría en juego es la posibilidad de la verdad, podemos pensar que precisamente lo que marca la diferencia entre Platón y Aristóteles, y lo que da cuenta del diferente peso que para uno y otro reviste la cuestión del convencionalismo lingüístico, es una distinta concepción de la naturaleza de la verdad.

No nos faltarán motivos para pensar que esto es así, pues efectivamente el lenguaje que utiliza Aristóteles en el tratamiento de la verdad se aleja de forma significativa del que usa Platón en el *Crátilo*.

De hecho, se ha sostenido que en Aristóteles encontramos dos ideas de la verdad; la una —caracterizada en ocasiones como una versión de la idea de la verdad como correspondencia en un sentido débil del término— vendría expresada en la formulación siguiente del libro  $\Gamma$  de la *Metafísica*: «Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero»<sup>16</sup>. La otra —considerada como una versión de la idea de la verdad como correspondencia en sentido estricto— quedaría recogida en textos como los siguientes: «pues lo falso y lo verdadero está en relación con la composición y la separación»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 423d-424d.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 7:1011b26-7; en la vers. trilingüe de V. García Yebra, Madrid, Gredos: «Decir, en efecto, que el Ente no es o que el No-ente es, es falso, y decir que el Ente es y que el No-ente no es, es verdadero».

<sup>17</sup> A propósito de esto, véase KÜNNE, W. (2003), *Conceptions of Truth*, New York, Oxford University Press: «Falsity and truth have to do with combination [ $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , *compositio*] and separation [ $\delta\iota\alpha\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , *divisio*] (De Int. 1: 16<sup>a</sup> 12-13) [A.2]; así como que: «An affirmation [ $\kappa\alpha\tau\alpha\text{-}\phi\alpha\sigma\iota\varsigma$ ] is a predication of something 'towards' something, a negation [ $\alpha\pi\text{-}\phi\alpha\nu\iota\varsigma$ ] is a predication of something 'away from' something. Now it is possible to predicate:

[a] what does belong [ $\upsilon\pi\alpha\rho\chi\omicron\nu$ ] [to s.th.] as not belonging [to it] and

[b] what does not belong as belonging

[c] what does belong as belonging and

[d] what does not belong as not belonging

Se trate de dos ideas de la verdad o de dos formulaciones de una misma idea, nadie parece dudar de que lo más propiamente aristotélico en la cuestión de la verdad se hallaría en esas formulaciones (en las que en terminología moderna diríamos que contienen o expresan una idea de la verdad como correspondencia en sentido estricto o «fuerte») en las que la verdad se asocia al discurso de la combinación y de la separación; de la *síntesis*, *compositio* y de la *diairesis*, *divisio*.

Pues bien, P. Aubenque interpreta esa idea aristotélica de la verdad en un sentido que la aproxima, sin embargo, a la caracterización platónica de la verdad como un imitar, copiar, un asemejarse a algo. Aubenque dice, en efecto, que para Aristóteles:

«La proposición verdadera es aquella cuya composición reproduce, o mejor dicho, *imita*, la composición de las cosas: composición o división que ahora sí pretenden imitar, y no ya sólo significar, si no las cosas en sí mismas —que son precisamente hablando inimitables por el discurso —al menos la relación de las cosas entre sí: su composición o su separación. Así pues, la proposición es el lugar privilegiado en que el discurso sale en cierto modo fuera de sí mismo, o sea, de la simple intención significante, para tratar de captar las cosas mismas en su vinculación recíproca y, a través de ella, en su existencia. En términos modernos, se diría que el juicio es a un tiempo síntesis de conceptos y afirmación de esta síntesis en el ser. Se comprende de este modo que, aventurándose a juzgar las cosas a riesgo de ser juzgada por ellas, la proposición, a diferencia del simple término que no es verdadero ni falso, sea el lugar de la verdad y la falsedad. Por lo tanto, es en cuanto verdadero y no en cuanto discurso, como se dice que el discurso se asemeja a las cosas; o también: no es en cuanto que significa, sino en cuanto que juzga, como compete a lo que hemos llamado el vocabulario de lo *omoionoma*»<sup>18</sup>.

Por diferentes que puedan ser las concepciones de la verdad de Platón y Aristóteles en esto parecen sin embargo acordar: que la verdad es una suerte de imitación, una copia o una semejanza; precisamente el tipo de caracterización de la verdad que, según parece desprenderse del *Crátilo*, resultaría «imposible» bajo una concepción convencionalista de la naturaleza del lenguaje.

¿Por qué partiendo de una misma concepción básica de la verdad, para Platón el convencionalismo lingüístico supone «una amenaza», mientras que para Aristóteles —que admitiría sin ambages el carácter convencional del lenguaje— no parece serlo?

Si no es en la idea misma de la verdad donde ha de buscarse la explicación de esas diferentes actitudes respecto al convencionalismo lingüístico y su relación con la cuestión de la (posibilidad de la) verdad, la respuesta parece conducirnos a que aquello que marca la diferencia entre Platón y Aristóteles es el papel o la función que en ambos pensadores tiene el lenguaje en el orden de la verdad.

Sucintamente planteado, lo que tendríamos ahora entre manos es la cuestión de si el lenguaje es (en Platón y/o Aristóteles) el «lugar», la «morada» de la verdad.

Los textos de Platón y Aristóteles antes mencionados no son, a primera vista cuando menos, especialmente reveladores en relación a la cuestión que nos ocupa ahora; pues en ambos parece ser que es el lenguaje el que se constituye o se manifiesta como vehículo de la verdad.

(De Int. 6: 17<sup>a</sup> 25-9) [A.3]. También: «[Of the members of a contradictory pair ] the true [one] has the [character of an] affirmation in the case of what is combined and the [character of a ]negation in the case of what is separate, while the falsehood has the contradictory of this apportionment» (Met. E 4: 1927<sup>b</sup> 20-3) [A.5]. Así como: «The true and the false depend, as far as things are concerned, upon their being combined or separate; so that somebody who takes what is separate to be separate, or what is combined to be combined, has a true thought; while somebody who is in disagreement with things has a false thought» (Met. Θ 10:1051<sup>b</sup> 1-5).

<sup>18</sup> AUBENQUE, P. (1987), *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, pp. 108-110.

En el *Crátilo* de Platón, se reconduce expresamente el problema de la verdad al ámbito del lenguaje:

S.: ¿Hay algo a lo que tú das el nombre o denominación de «hablar verdad» o «hablar falsedad»?

H.: Sí.

S.: ¿Habrás, pues, un discurso verdadero y un discurso falso?

H.: Exactamente.

S.: ¿Y el que las dice tal como las cosas son es verdadero, mientras que el que las dice tal como no son ellas es falso?

S.: ¿Por tanto, es posible decir mediante el discurso (*logos*) lo que es y lo que no es?<sup>19</sup>.

Y es precisamente por esto, porque el lenguaje se constituye así (y aquí) en vehículo o morada de la verdad, por lo que tiene sentido preguntarse por la adecuación de las palabras, del lenguaje: ¿son las palabras, es el lenguaje adecuado en el orden de la verdad?

Sin embargo, a primera vista, ésta es también la posición de Aristóteles. También en Aristóteles se habla de un «decir» que es verdadero o falso: «Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero».

Ahora bien si, pese a ello, Aristóteles mantiene que el decir, el hablar, es convencional, parece claro que ese «decir que es verdadero o falso» no ha de ser verdadero o falso en un sentido originario del término; no puede ser lo verdadero en un sentido primero o genuino del término; no puede ser lo verdadero por antonomasia. Pues ¿cómo algo que es puramente convencional puede adecuarse o corresponderse con la realidad?; ¿cómo algo puramente convencional puede ser apto para «decir» —para «imitar»— la realidad tal cual ella es?

Precisamente, el diferente peso que en Platón y Aristóteles tiene la cuestión del convencionalismo lingüístico en relación a la cuestión de la (posibilidad de la) verdad parece conducirnos a la tesis de que, frente a Platón, Aristóteles no concibe el lenguaje humano como vehículo o portador originario de la verdad.

¿Cuál será entonces éste? En la *Metafísica*, y en algunos de los textos ya citados, encontramos dicho que:

«Y puesto que la complexión y la separación se dan en el pensamiento [*dianoia*], pero no en las cosas, y el Ente en este sentido es un Ente diferente de los entes en sentido propio (pues el pensamiento añade o quita la quiddidad o la cualidad o la cantidad o alguna otra cosa) debemos omitir el Ente como accidente y el Ente como verdadero, pues la causa del primero es indeterminada y la del segundo, alguna afección del pensamiento, y ambos se refieren al otro género del Ente y no manifiestan que haya fuera ninguna naturaleza del Ente»<sup>20</sup>.

Para entender la conexión de esta remisión por parte de Aristóteles de la verdad al pensamiento —al juicio, *dianoia*— como a su lugar «originario», «primigenio» y el convencionalismo lingüístico, continuemos con el texto antes citado de Aubenque:

«Por tanto, es en cuanto verdadero, y no en cuanto discurso, como se dice que el discurso se asemeja a las cosas; o también: no es en cuanto que significa, sino en cuanto que juzga, como compete a lo que hemos llamado el vocabulario de lo *omoionoma*.

Quedaría por preguntar cómo es que la función judicativa del lenguaje puede insertarse en su función significante, y cómo el símbolo, que no implica semejanza alguna con la cosa, o más bien cómo una composición de símbolos puede mudarse en semejanza

<sup>19</sup> PLATÓN, *op. cit.*, 385b.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica* E 4: 1027<sup>b</sup> 30; se cita por la traducción de García Yebra.

(*omoioima*). La respuesta sería que la esencia de la proposición radica, no en los términos que hay que componer, sino en el acto mismo de la composición. Ahora bien: la composición misma no pertenece al orden del símbolo, y ni siquiera es competencia del lenguaje: es uno de esos “estados del alma” (...) que guardan relación de semejanza con las cosas. En definitiva, el juicio es una función no tanto del discurso como del alma misma: y no es que el discurso deje de ser indispensable (es característico que Aristóteles no hable propiamente de juicio, sino de proposición), pero, en el juicio, el discurso es rebasado, en cierto modo, en dirección a las cosas: tiende a separar la distancia que las separaba de ellas, distancia que (...) caracterizaba su significación; y por eso deja de ser discurso para convertirse —o intentar convertirse— en pensamiento de la cosa. En suma, la función judicativa “interesa a otra disciplina” [De Interpret. 5,17 a 14] que la teoría del lenguaje<sup>21</sup>.

En estas palabras de Aubenque encontramos recogidos algunos de los elementos esenciales para la comprensión de la cuestión que ahora nos ocupa.

Aubenque habla del juicio como del «lugar» de la verdad en Aristóteles (‘juicio’ podría aquí hacerse equiparar a ‘pensamiento’ en el texto de la *Metafísica* antes citado) y dice que el juicio «es una función no tanto del discurso como del alma misma». Dice Aubenque, «la composición misma no pertenece al orden del símbolo, y ni siquiera es competencia del lenguaje: es uno de esos «estados del alma» (...) que guardan relación de semejanza con las cosas».

Por otra parte, resulta sumamente significativo, y marca una clara distancia con la idea de la verdad como imitación, copia o reflejo, tal y como queda caracterizada en el *Crátilo*, el que en Aristóteles se entienda que aquello que en el juicio verdadero es imitación, copia o reflejo de las cosas no son las palabras —elementos del lenguaje, símbolos, por tanto, signos arbitrarios de las cosas que nombran—, sino su combinación; hoy diríamos: su articulación. Así pues, lo que el juicio verdadero como tal imita, copia o refleja es la articulación de las cosas; y es en esto en lo que el juicio se parece, es semejante, a aquel fragmento de realidad del que es representación verdadera: en su articulación, en el modo como se combinan los elementos. Si utilizamos un concepto lógico de la expresión ‘gramática’ diríamos que un juicio es verdadero en tanto en cuanto el juicio —operación de la mente, no del lenguaje— tiene una articulación gramatical que puede ser reflejo de —asemejarse a— la «gramática» —la articulación— de las cosas que configuran los hechos, los estados de cosas, de la realidad.

No son las palabras mismas —lo que sí parecía serlo para el *Crátilo* de Platón— las que han de ser copias, las que han de ser semejantes, a las cosas; sino que es su articulación, la gramática que las combina, la que ha de asemejarse a la articulación, a la «gramática», que conecta cosas entre sí en la realidad configurando esos fragmentos de la misma que llamamos ‘hechos’ o ‘estados de cosas’ —‘constelaciones objetivas’—<sup>22</sup>.

Desde esta perspectiva, se diría que para Aristóteles el lenguaje es un conjunto de signos que significan por convención —un conjunto de palabras como elementos discretos—; mientras que la articulación de esas mismas palabras, la gramática, que al permitir ciertas combinaciones entre ellas hace surgir la frase, no sería propiamente hablando cosa del lenguaje, sino de la mente (del alma).

Determinante de la posición aristotélica es el hecho de que con la gramática (lógica) del lenguaje nos estamos refiriendo a uno de esos fenómenos que Aristóteles denomina

<sup>21</sup> AUBENQUE, P., *op. cit.*, pp. 108-110.

<sup>22</sup> A propósito de esto, merece la pena tener en cuenta que también para el *Tractatus* de Wittgenstein lo común al mundo y al lenguaje —condición de posibilidad de la verdad— es la forma lógica; lo que, desde el punto de vista del lenguaje, sería la «gramática profunda o lógica» común a las proposiciones elementales y a los estados de cosas atómicos que figuran.

‘estados del alma’ [‘afecciones del alma’]: «cosas» del alma, de la mente, no del lenguaje (entendido como el lenguaje «natural», cotidiano); «cosas» que son a su vez imágenes —«semejanzas»— de las cosas «de la realidad»: signos naturales de las mismas. El juicio es también «imagen»; es decir, la composición y separación que lleva a cabo el juicio —la articulación que establece entre esos elementos discretos que son las palabras como símbolos lingüísticos— se hace a «imagen» de la composición y separación de las cosas en la realidad.

Si el símbolo remite o se refiere a las afecciones del alma, digámoslo en terminología moderna: a los estados o contenidos de la mente humana, de un modo puramente convencional (la palabra no se asemeja al contenido mental al que remite), las imágenes (las afecciones del alma, los estados del alma) se refieren o remiten al mundo, a las cosas reales, en virtud de una relación no convencional, sino «natural»; en el caso del juicio y por lo que hace a la cuestión de la verdad diríamos que en virtud de una cierta relación de semejanza entre el modo y manera como la mente humana articula los elementos del lenguaje (las palabras) y el modo y manera como en la realidad están articulados los elementos últimos de los que esa misma realidad está constituida.

Digámoslo de otra manera: si la relación lenguaje-mente es en Aristóteles «convencional», la relación mente-mundo es «natural».

En este sentido diríamos que si bien Aristóteles defiende lo que podríamos caracterizar como un «convencionalismo lingüístico», dicho convencionalismo queda en cierta medida compensado por un «naturalismo de lo mental»<sup>23</sup>.

Si puede haber juicios verdaderos es porque la mente humana une y separa los elementos lingüísticos —articula las palabras— a semejanza del modo y manera como las cosas están unidas y separadas —articuladas— en la realidad.

Bajo esa interpretación a la que estamos apuntando, desde la perspectiva de Aristóteles una frase como «Sócrates habla» sería tanto un producto del lenguaje como de la mente. Lo observable en ella, las dos palabras colocadas una junto a la otra, es cosa de convención lingüística (varía con los diferentes lenguajes); pero la articulación lógico-gramatical que hace de esas dos palabras separadas la unidad significativa que es, la frase que es, «eso que no se ve» pero que «está ahí»<sup>24</sup>, eso vendría a ser una suerte de proyección mental sobre lo propio o puramente lingüístico. Si las palabras son meros signos que significan por convención y difieren de un lenguaje a otro, la articulación entre las mismas no es convencional; no sería, propiamente hablando, lingüística, sino mental —lógica—, universal; «hecha» a semejanza de la relación que se da entre aquello a lo que las palabras ‘Sócrates’ y ‘habla’ —convencionalmente— nos remiten.

La frase, el enunciado, vendría a ser así «mezcla» de elementos lingüísticos —las palabras, distintas en función de los distintos lenguajes— y de elementos mentales —la articulación lógico-gramatical de esas palabras, las relaciones lógico-gramaticales que entre ellas se establecen y que las convierten en significativas y potencialmente verdaderas— que serían, al contrario que las palabras, «iguales en todos».

Bajo esa interpretación de la concepción de lo gramatical en Aristóteles, la verdad es, para El Estagirita, posible porque lo sustancial del juicio verdadero es reflejar o imitar

<sup>23</sup> AUBENQUE, P., *op. cit.*, p. 110: «La función apofántica no pertenece al discurso en general, sino al discurso judicativo, pues éste es el único que *hace ver* lo que las cosas son y que son lo que son; él solo (...) guarda con las cosas que expresa una relación que no es solamente de significación, sino de semejanza».

<sup>24</sup> Cotéjese con este comentario de Pinker [PINKER, S. (1994), *The Language Instinct*; se cita por la vers. cast. (1995), *El instinto del lenguaje*, Madrid, Alianza, p. 105]: «La superestructura invisible que mantiene unidas las palabras es un poderoso invento que evita los inconvenientes de los sistemas de encadenamiento de palabras».

la unión y separación que se dan entre los elementos —los «objetos»— de la realidad, y tal imitación es posible porque para ello está la mente —el alma— hecha a «imagen» suya: la estructura del pensamiento es «imagen» —«está hecha a imagen»— de la estructura de la realidad.

Aristóteles puede aceptar el convencionalismo de lo lingüístico, de las palabras, como cosa que no tiene mayores consecuencias, pues la posibilidad de la verdad, la posibilidad de un juicio que sea verdadero porque su «composición reproduce o, mejor dicho, *imita*, la composición de las cosas» le viene asegurada por el hecho de que esa composición o articulación —función de la mente— estaría «hecha por naturaleza» a «imagen» de la composición o articulación de las cosas en «constelaciones objetivas» en la realidad.

Pero esto es precisamente lo que se le hurta a Platón. A diferencia de Aristóteles, Platón no traza esa línea de demarcación precisa que separaría lo convencional-lingüístico de lo natural-mental, asignando a (la articulación de) el pensamiento, a (la de) el juicio, un lugar en ese orden de lo mental (no lingüístico); por el contrario, Platón parece querer identificar lenguaje y pensamiento, hasta un punto en el que el pensamiento vendría a ser una suerte de lenguaje «interiorizado».

Si desde la perspectiva platónica, el lenguaje [*logos*] no puede ser tenido por «morada» de la verdad, tampoco lo será el pensamiento [*dianoia*] si, como se sostiene, por ejemplo, en *El Sofista*, ocurre que:

Extranj.: Empezaré por decir que entre discurso y pensamiento no hay más diferencia sino que en éste el diálogo que tiene lugar entre el alma consigo misma es silencioso.

(...)

Extranj.: Ahora bien, cuando la corriente que mana del alma sale por la boca en forma de emisión vocal, he aquí el discurso<sup>25</sup>.

o en *Teeteto*:

Sócrates: ¿Y por «pensar» entiendes tú lo mismo que yo?

(...)

Sócrates: Un discurso que el alma recorre en sí misma acerca de lo que quiere investigar (...) Tal como me lo imagino, el alma mientras piensa no hace otra cosa que dialogar consigo misma, en cuanto se pregunta<sup>26</sup>.

Aquí aparece perfectamente delimitada la idea de que pensamiento y lenguaje son lo mismo; que llamamos 'pensamiento' [*dianoia*] a un «diálogo» que la mente sostiene consigo misma: a un «hablar» la mente consigo misma; y que aquello a lo que llamamos 'lenguaje' ['discurso', *logos*] es ese mismo pensamiento «hecho voz»; exteriorizado. La identificación entre 'lenguaje' ['discurso', *logos*] y 'pensamiento' [*dianoia*] es patente.

Pero, por eso mismo, porque pensar es «un hablar» utilizando esos recursos que cuando se hacen voz llamamos 'lenguaje' ['discurso', *logos*], se entiende bien el peso que en la filosofía platónica había de tener el carácter convencional del lenguaje (y la fuerza epistemológica, mejor dicho, las consecuencias epistemológicas de esa concepción: ¿cómo lo que es puramente convencional puede imitar, puede «asemejarse», a aquello de lo que pretende ser *logos* verdadero: la realidad?); pues el carácter convencional del lenguaje es también el carácter convencional del pensamiento y, si el carácter convencional del lenguaje hacía difícil garantizar que en el lenguaje hubiera verdad, ahora el carácter igual-

<sup>25</sup> PLATÓN, *Le Sophiste*, 263e; texto editado y traducido por Diès, A. (1985), *Oeuvres Completes*, tomo VIII, 3.<sup>a</sup> parte, Paris, Les Belles Lettres.

<sup>26</sup> PLATÓN, *Teeteto*, traducción de Balasch, M. (1990), Madrid, Anthropos.

mente convencional del pensamiento [*dianoia*] hace difícil pensar la posibilidad de que el pensamiento humano pueda llegar a ser vehículo de la verdad. De hecho no lo es. La verdad pertenece a otro orden de lo mental.

Al final del *Crátilo*, tras haber reconocido «como a regañadientes» que hay que admitir que el «grosero expediente del uso y la convención» tiene mucho que «decir» a propósito de la naturaleza del lenguaje (y, ahora lo sabemos también, a propósito del pensamiento), Platón intenta quitarle «mordiente» epistemológico a esta idea, mostrando que ni siquiera el naturalismo lingüístico —si fuera defendible— sería «la última palabra» en el tema de la verdad.

Sócrates-Platón lo hace(n) en el *Crátilo* conduciendo el debate a un terreno mítico-mitológico —movimiento que resultará ser sumamente eficaz para las intenciones platónicas— en el que la concepción naturalista del lenguaje se ve obligada a enfrentar la cuestión de cómo «surgió» ese «ajuste natural», esa «adecuación natural», de los nombres a las cosas que nombran; la «aviesa vuelta de tuerca» mítico-mitológica consiste en transformar la pregunta por el «cómo» en una pregunta por el «quién»: ¿quién llevó a cabo ese «ajuste natural» entre el nombre y lo nombrado y cómo lo hizo?, ¿cómo pudo el «hacedor de nombres» «dar» con el nombre adecuado a cada cosa —con el nombre capaz de reflejar, de «imitar», la esencia de la cosa— a menos que ya tuviera un conocimiento previo —previo a la institución del nombre, es decir, del lenguaje— de la esencia de la cosa?

Y ésta es la conclusión final del *Crátilo*: Sócrates-Platón puede(n) admitir la naturaleza convencional del lenguaje a sabiendas de que, incluso bajo una asunción del carácter naturalista del lenguaje —y precisamente para dar cuenta de éste— es preciso presuponer un conocimiento (de la esencia) de las cosas previo a, que se da sin el concurso de, el lenguaje.

S.: ¿Y con ayuda de qué nombres había podido aprender a descubrir las cosas, no estando aún los nombres primitivos establecidos y puesto que, por otra parte, es imposible, según hemos convenido, aprender y descubrir las cosas sin haber aprendido o descubierto siquiera los nombres que las designan?

(...)

S.: ¿Cómo podremos decir que los establecieron con conocimiento de causa, o que su obra era verdadera obra de legisladores, antes de la existencia de todo nombre que pudiesen conocer, si, como decimos, tan sólo con la ayuda de los nombres pueden aprenderse las cosas?<sup>27</sup>.

La conclusión de esta discusión es que ha de ser posible, de algún modo, aprender sin el concurso de los nombres —del lenguaje—:

S.: Luego si esto es así, posible será (...) aprender lo que es sin ayuda de los nombres<sup>28</sup>.

¿Y cómo será esto posible?

S.: ¿Y por qué otro medio esperas tú que tengamos este conocimiento, si no es por el a la vez natural y legítimo de aprender a conocer las cosas, unas por medio de otras, de tener entre sí alguna relación, o por ellas mismas en sí en otro caso?

(...)

S.: ¿No habíamos reconocido en varias ocasiones que cuando los nombres están bien establecidos, se asemejan a los objetos que designan y son imagen propia de las cosas?

(...)

<sup>27</sup> PLATÓN, *Cratyle*, 438b.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 438e.

S.: Luego si se puede adquirir por los nombres un conocimiento de las cosas tan perfecto como posible es hacerlo, y si también se puede conseguir mediante las cosas por sí mismas, ¿cuál será de estas dos formas de conocimiento la más bella y exacta? ¿Habrá de partir de la imagen para aprender, estudiándola en sí misma si la copia es buena y conocer al tiempo la verdad de que ella es imagen, o de la verdad, para conocerla en sí misma y ver a la vez si su imagen ha sido convenientemente ejecutada?

(...)

S.: (...) Contentémonos, pues, con estar de acuerdo en que no es de los nombres de donde es preciso partir y que es preciso aprender y buscar la cosas partiendo de ellas mismas más bien que de los nombres<sup>29</sup>.

Esta conclusión «negativa» se ve completada, sin embargo, mediante un avance «positivo» de lo que haría en realidad posible el conocimiento. Por un lado, la estabilidad de las Formas:

S.: (...) ¿Es que podemos decir siquiera que exista una cosa bella y buena en sí y que otro tanto ocurra respecto a cada uno de los seres en particular?

(...)

S.: Examinemos, pues, esta cosa en sí (...) considerando lo bello en sí. ¿Y no diremos que es siempre semejante a sí mismo?<sup>30</sup>

Pero el conocimiento de las Formas no procede judicativa, discursivamente, no es cosa del pensamiento [*dianoia*] —ni depende, por tanto, de los recursos del lenguaje [*logos*]—, sino que es, como ha solido decirse, «intuición»:

«Platón, quien pensaba que hay una única *episteme*, el saber dialéctico o intuición de las Formas inteligibles eternas, fuera del cual todo es mera opinión [*doxa*] y conocimientos hipotéticos»<sup>31</sup>.

La fuerza de la apelación que hace Platón a ese orden del saber que trasciende las limitaciones e inseguridades de lo que al hombre le hace su ser (ser) lingüístico nos será posiblemente más fácil de apreciar si la transcribimos en la terminología moderna de N. Chomsky como la apelación a un saber innato de (o incluso quizá mejor como a un «tener» innato) ideas como la de la igualdad (tesis que Platón defiende de forma magistral en el *Fedón*, por ejemplo) o principios de índole matemática (como se defiende en el *Menón* sin ir más lejos). No es extraño que N. Chomsky se haya remitido con frecuencia a Platón como a una de las fuentes de su tesis de que la mente humana —todo ser humano— nace poseyendo ciertos conocimientos (en su caso, un saber innato de los principios fundamentales de la Gramática Universal).

Pero también se explica por qué Platón ha podido ser considerado como precursor de ciertas concepciones del lenguaje y del pensamiento —Hamann, von Humboldt, etc.— que, cercenadas de la dimensión «innatista» platónica, se habrían «quedado» con la tesis platónica de la identidad del lenguaje y del pensamiento y con la del reconocimiento del carácter convencional del lenguaje (y, por ende, del pensamiento). Sin el universalismo que supone por parte de Platón el reconocimiento de la existencia de un orden de lo mental (y del saber) que trasciende las diferencias, limitaciones e incertidumbres de los recursos lingüísticos humanos —que trasciende, por tanto, el hecho de la pluralidad de las lenguas humanas— esas posiciones se verían abocadas a mantener de una forma u otra, en una variedad u otra, el relativismo. Un relativismo que final-

<sup>29</sup> *Ibid.*, 438e - 439a-b.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 439c-d.

<sup>31</sup> FAERNA, A. M. (1996), *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI.

mente es la idea de que el hecho de la pluralidad de las lenguas humanas implica una genuina diversidad entre los hombres; la idea, para decirlo en términos de Mounin de que la lengua no es un mero instrumento pasivo de la expresión, sino un principio activo que: «impone al pensamiento un conjunto de distinciones y de valores: *Todo sistema lingüístico encierra un análisis del mundo interior que le es propio y que se diferencia del de otras lenguas o de otras etapas de la misma lengua*. Depositaria de la experiencia acumulada por generaciones pasadas, da a la generación futura una manera de ver, una interpretación del universo; le lega un prisma a través del cual deberá ver al mundo no-lingüístico»<sup>32</sup>.

Según diría Cassirer: «El mundo no es [solamente] comprendido y pensado por el hombre por medio del lenguaje; su visión del mundo y su manera de vivir en esta visión están ya determinadas por el lenguaje»<sup>33</sup>:

«Cada lengua es un sistema que opera una selección a través y a expensas de la realidad objetiva. De hecho, cada lengua crea una imagen de la realidad, completa, y que se basta a sí misma. Cada lengua estructura la realidad a su manera, y por ello mismo, establece los elementos de la realidad particulares de esta lengua dada. Los elementos de realidad del lenguaje en una lengua dada no se repiten nunca del todo y del mismo modo en una lengua distinta, ni son tampoco una copia directa de la realidad. Son, por el contrario, la realización lingüística y conceptual de una visión de la realidad que procede de una matriz estructural única pero definida, que continuamente compara y opone, ata y distingue los datos de la realidad (...) En la medida en que la estructuración constituye la esencia fundamental del lenguaje, todos los elementos lingüísticos son resultados de esta estructuración. La significación final de cada uno de estos elementos está determinada precisamente y solamente por su relación con la estructura lingüística total, y su función en esta misma estructura»<sup>34</sup>.

«Cada lengua —diría Whorf— es un amplio sistema de estructuras, diferente del de las otras [lenguas], en el que están ordenadas culturalmente las formas y las categorías por las cuales el individuo no sólo se comunica, sino que también analiza la naturaleza, percibe o descuida tal o cual tipo de fenómenos o de relaciones, en lo que moldea su manera de razonar, y con los cuales construye el edificio de su conocimiento del mundo»<sup>35</sup>. En resumidas cuentas: «diseccionamos la naturaleza según líneas previamente trazadas por nuestras lenguas maternas»<sup>36</sup>.

Esta implicación, que debería derivarse también de la tesis aristotélica del convencionalismo lingüístico junto a la «constatación» de la pluralidad de las lenguas, queda sin embargo neutralizada en Aristóteles por eso que hemos caracterizado como «una concepción naturalista de la mente» (si se nos permite hablar así), merced a la cual la estructura de la mente humana (de nuevo si se nos permite hablar así) «reflejaría por naturaleza» —como cosa o producto de la naturaleza— la estructura de la (una) realidad objetiva.

Sin poder entrar aquí en las múltiples y a menudo sutilísimas controversias en torno al tema de las categorías aristotélicas, dentro del esquema que venimos aquí defendiendo, las categorías podrían considerarse como parte de ese bagaje mental común a la humanidad; modos universales de categorizar la realidad —el mundo único objetivo— que vendrían a ser reflejo de categorías de la realidad. Así se ha podido decir que:

<sup>32</sup> MOUNIN, G. (1977), *Los problemas teóricos de la traducción*, Madrid, Gredos, p. 60.

<sup>33</sup> Citado en MOUNIN, G., *op. cit.*, p. 60.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>36</sup> *Ibid.*

«Fue Aristóteles el primero en ver que también el espíritu posee una estructura perfectamente determinada; que está integrada por ciertos elementos y funciones elementales o primarias, y que en este respecto puede ser estudiado y descrito.

Aristóteles descubre que los conceptos que unimos en nuestros juicios pueden todos reducirse a un cierto número limitado de grupos típicos. Así construye Aristóteles con esta consideración la tabla de las categorías. Contiene esta tabla los esquemas de formas de predicación. Nuestros conceptos, en efecto, o son notas de una esencia (substancia), o expresan aspectos de cantidad, de cualidad, de relación, de lugar, de tiempo, de *situs*, de *habitus*, de acción y de pasión. Las categorías se subdividen en dos grandes grupos. De una parte está la substancia, el ente que existe en sí mismo y posee por ello cierta independencia y suficiencia; de otra parte están los nueve esquemas restantes, los llamados accidentes, aquello que puede añadirse a la substancia para determinarla más. (...) Pero Aristóteles no ve en las categorías simples elementos lógicos, sino también ontológicos. El ser se divide también a tenor de la tabla de las categorías. Entiéndase bien con todo que Aristóteles ha descubierto su esquema categorial en su análisis del juicio, no directamente en el análisis del ser. Las categorías son, ante todo, formas de predicación. Si las entiende Aristóteles también a diferencia de Kant como formas del ser ello es porque aquél no duda aún de la posibilidad de la metafísica, sino que suscribe, con Parménides, la correspondencia entre el pensar y el ser»<sup>37</sup>.

El cuadro categorial que propone Aristóteles resultaría ser una suerte de esquema conceptual general que Aristóteles consideraría válido para la mente —y, por tanto, bagaje común a toda la humanidad— y para la realidad<sup>38</sup>.

Una consideración «naturalista» de las categorías entendería, en primer lugar, que «el mundo entero se ordena, anteriormente a la visión de que de él tienen los nombres, en categorías de objetos perfectamente distintas»<sup>39</sup>.

En segundo lugar, se consideraría que las estructuras universales de la mente humana «resultan» de las estructuras del universo:

<sup>37</sup> HIRSCHBERGER, J. (1971), *Historia de la Filosofía*, tomo I, Barcelona, Herder, p. 155.

<sup>38</sup> Observemos los ejemplos siguientes:

- 1) Estructura lingüística: *SÓCRATES ES ANIMAL/HOMBRE*.  
Estructura lógica: Hs/As. Concepto individual: s. Predicados monádicos: H - A.  
Estructura categorial: SUSTANCIA PRIMERA, GÉNERO/ESPECIE.
- 2) Estructura lingüística: *SÓCRATES DISCUTE*.  
Estructura lógica: Ds. Concepto individual: s. Predicado monádico: D.  
Estructura categorial: SUSTANCIA PRIMERA, ACCIÓN.
- 3) Estructura lingüística: *SÓCRATES AMA A PLATÓN*.  
Estructura lógica: Msp. Conceptos individuales: s y p. Predicado diádico: M.  
Estructura categorial: SUSTANCIA PRIMERA, RELACIÓN, SUSTANCIA PRIMERA.
- 4) *SÓCRATES, UN HOMBRE DE ESCASO METRO Y MEDIO, QUE VIVIÓ EN GRECIA EN EL SIGLO V A.C., SABIO MAESTRO DE PLATÓN, SOLÍA PASEAR POR EL ÁGORA, DESCALZO, DISCUTIENDO CON LOS JÓVENES GRIEGOS POR LOS QUE ERA REPLICADO*.  
SÓCRATES ..... ENTIDAD PRIMERA, OUSIA, SUSTANCIA  
UN HOMBRE ..... ENTIDAD SEGUNDA, ESPECIE  
DE ESCASO METRO Y MEDIO ..... CANTIDAD  
EN GRECIA ..... LUGAR  
EN EL SIGLO V A.C. .... TIEMPO  
SABIO ..... CUALIDAD  
MAESTRO DE PLATÓN ..... RELACIÓN  
SOLÍA PASEAR POR EL ÁGORA ..... SITUACIÓN  
DESCALZO ..... HÁBITO  
DISCUTIENDO CON LOS JÓVENES GRIEGOS .. ACCIÓN  
POR LOS QUE ERA REPLICADO ..... PASIÓN

<sup>39</sup> MOUNIN, G., *op. cit.*, p. 36.

«El pensamiento del hombre, siempre y en todas partes, segmentaba la experiencia que tiene del universo según categorías lógicas o psicológicas universales. Todas las lenguas debían ser traducibles entre sí, porque hablaban, todas y siempre, *del mismo universo, de la misma experiencia humana, analizada según categorías del conocimiento idénticas para todos los hombres*»<sup>40</sup>.

Hoy día habría quien le reprocharía a Aristóteles el haber extraído su tabla de las categorías de un análisis que es, de hecho, lingüístico; un análisis que resultaría ser demasiado pegado a un lenguaje determinado y concreto, el griego (y por extensión un análisis demasiado pegado a la estructura de lenguajes estrechamente emparentados con el griego).

No obstante, a Aristóteles habría también quien le reprocharía el no haber reparado en que su tabla de categorías podía significar que el lenguaje no es algo de carácter convencional o arbitrario, sino que, en su componente estructural, constituye una suerte de prolongación «natural» o «reflejo natural» de la estructura de la mente; «reflejo natural» a su vez de la estructura de la realidad.

Desde esta perspectiva, la articulación sintáctica podría considerarse como cosa propiamente lingüística y propia, ahora sí, de cada lengua, siendo no obstante en cada caso una suerte de «traducción» —con indeterminaciones innegables, pero inocuas— de una articulación mental —de una única y universal gramática profunda—; de una «gramática profunda» como la que para ciertos lógicos contemporáneos vendría a ser la estructura lógica —estructura común, por encima (o, mejor dicho, por debajo) de las diferencias lingüísticas, a toda mente humana—.

Por encima (una vez más, mejor dicho, por debajo) de las diferencias gramaticales superficiales que podemos apreciar entre las frases siguientes del castellano, del alemán, del euskera:

Todos los hombres son mortales  
Alle Menschen sind sterblich  
Gizon guztiak hilkorrak dira

la lógica postularía una única «traducción» a un lenguaje lógico; a una fórmula que en este caso podría ser:

$$\forall x (Hx \rightarrow Sx)$$

y que se «leería» como que:

- Para todo individuo  $x$ , si  $x$  tiene la propiedad de ser hombre, entonces  $x$  tiene la propiedad de ser mortal.
- [Para todo individuo  $x$ , si  $x$  es un elemento del conjunto denotado por el predicado 'ser hombre', entonces  $x$  es un elemento del conjunto denotado por 'ser mortal'].
- Y que se entendería como aquello que hablantes del castellano, del alemán o del euskera «realmente dicen» o pretenden decir —el núcleo esencial, y común a todos ellos, de lo que «realmente dicen»— cuando en sus respectivas lenguas dicen que:

Todos los hombres son mortales  
Alle Menschen sind sterblich  
Gizon guztiak hilkorrak dira

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 58.

Las cosas no son obviamente tan simples como el ejemplo precedente parecería dar a entender<sup>41</sup> (y podría discutirse que hoy día haya algún lógico dispuesto a suscribir una relación entre estructuras sintácticas y formas lógicas como la que se desprende o hemos postulado para ese ejemplo); pero ese ejemplo nos permite «visualizar» —o, mejor tal vez, «acceder» a— la idea de un lenguaje del pensamiento; idea que podemos rastrear en algunos pasajes del *De Trinitate* de Agustín de Hipona. La hipótesis de un lenguaje del pensamiento aparece dibujada en el libro XV del *De Trinitate*. En este libro, Agustín de Hipona comienza señalando que:

«Hablamos ahora de la ciencia del hombre en toda su extensión, ciencia por la que conocemos todo lo que conocemos; cosas verdaderas, sin duda, pues de otra suerte no las conoceríamos. Nadie conoce el error sino cuando descubre su falsedad; si ésta conoce, conoce ya la verdad, pues es verdad que son falsas. Hablamos, por consiguiente, de las cosas conocidas en las que pensamos, cosas que nos son conocidas aun cuando no pensemos en ellas. Mas si queremos mencionarlas, sólo pensando es posible, porque, aunque las palabras no resuenen fuera, el que piensa habla siempre en su corazón»<sup>42</sup>.

Esta última frase, «el que piensa habla siempre en su corazón», recoge la posición platónica expresa en *El Sofista* de que el pensamiento es «el diálogo silencioso del alma consigo misma». Agustín repasa aquí diversos textos de las Escrituras que soportan la idea de que: «(...) “dentro de sí” y “en su corazón” es sinónimo de palabra pensada» y la de que «ciertos pensamientos son (...) palabras del corazón»; así como la de que «la palabra exterior se oye, no se ve por el contrario, las palabras interiores llamadas pensamientos»<sup>43</sup>.

Pero, y aquí Agustín se distanciaría de la posición platónica, esa palabra interior, llamada ‘pensamiento’, «no pertenece a ningún idioma conocido entre las naciones, como nuestro latín»<sup>44</sup>; esa palabra es lenguaje; pero esa palabra de ese lenguaje del pensamiento, no lo es de ningún idioma nacional o lenguaje natural, cotidiano: «Informado el pensamiento por la realidad conocida, es palabra lo que decimos en nuestro corazón, palabra que no es griega, ni latina, ni pertenece a idioma alguno: pero siendo preciso hacerla llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que lo exprese. Con frecuencia es un sonido (...) y estos signos materiales son medios que sirven para dar a conocer a los sentidos del cuerpo nuestra palabra mental»<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Compárese con el ejemplo que propone S. Pinker (PINKER, S., *op. cit.*, pp. 81 y ss.) cuando utiliza como uno de los argumentos a favor de la hipótesis del lenguaje del pensamiento la existencia de frases sinónimas en los lenguajes cotidianos:

- Joaquín roció pintura en la pared.
- Joaquín roció la pared con pintura.
- La pared fue rociado con pintura por Joaquín.

Se refieren al mismo evento y, por tanto, permiten efectuar las mismas inferencias. Por ejemplo, en los cuatro casos se puede deducir que la pared tiene pintura. Sin embargo, las palabras están organizadas de cuatro maneras diferentes. Sabemos que significan lo mismo, pero un simple procesador que las tratara como marcas de tinta no podría saberlo. Por consiguiente, lo que representa el único evento común a las cuatro formas de organizar las palabras tiene que ser una cosa diferente. Por ejemplo, el evento en cuestión podría estar representado así:

(Joaquín roció pintura<sub>i</sub>) causa [pintura<sub>i</sub> se desplaza a (en pared)]

dando por entendido que los símbolos no son palabras.

<sup>42</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*; edición de L. Arias, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, libro XV, cap. 10, parágrafo 17.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, libro XV, cap. 10, parágrafo 19.

<sup>45</sup> *Ibid.*

A propósito de esto tengamos presente este texto de S. Pinker:

«(...) la teoría de la inteligencia que se conoce como “hipótesis de los sistemas físicos de símbolos” también llamada teoría “computacional” o “representacional” de la mente (...) las representaciones mentales que se postulen han de ser configuraciones de símbolos y el procesador deber ser un mecanismo dotado de unos reflejos y nada más. La combinación de estos dos elementos actuando por su cuenta tiene que producir conclusiones inteligentes. Al teórico le está vedado espiar en el interior y leer los símbolos, darles sentido y manipular el sistema para que haga cosas inteligentes.

(...) una representación no tiene por qué asemejarse a una frase del inglés, el español o cualquier otra lengua; tan sólo tiene que emplear símbolos que representen conceptos y relaciones entre símbolos para representar las relaciones lógicas que existen entre los conceptos de acuerdo con un esquema coherente. Pero aunque las representaciones internas que hay en la mente de un hablante del español no tienen por qué parecerse al español, sí que podrían parecerse al español o a la lengua que hable quien las tenga. Así pues, lo que hay que preguntarse es si realmente existe ese parecido. Por ejemplo, si sabemos que Sócrates es un hombre ¿es gracias a que tenemos unos parámetros de conexiones neuronales que corresponden una por una a las palabras del español Sócrates, es, un, hombre y grupos de neuronas que corresponden al sujeto, al verbo y al objeto de una frase del español dichos en ese mismo orden? ¿O por el contrario empleamos un código distinto para representar los conceptos y sus relaciones, una especie de lenguaje del pensamiento o idioma mentalés que no es ninguna de las lenguas del mundo? Para responder a estas preguntas hace falta comprobar si las frases del español contienen la información que necesitaría un procesador para ejecutar secuencias válidas de razonamiento, sin recurrir a ningún homúnculo inteligente alojado en la mente que realizara la tarea de “comprender”. La respuesta es un no sin paliativos. El español como cualquier otra lengua no está adecuadamente diseñado para servir como medio interno de computación»<sup>46</sup>.

El lenguaje de la mente [‘mentalés’ como se le ha llegado a denominar en las teorías contemporáneas que defienden la hipótesis del lenguaje del pensamiento (Fodor, Pinker)]:

«Es, pues, necesario llegar al verbo humano, al verbo del animal racional, al verbo imagen de Dios —no nacida de Dios, sino creada por Dios—, que no es sonido prolativo ni imaginable como sonido, el cual es menester pertenecer a un idioma cualquiera, sino que es anterior a todos los signos que le representan y en engendrado por la ciencia, que permanece en el ánimo, cuando esta ciencia, tal cual es, se expresa en una palabra interior»<sup>47</sup>.

resulta ser «adecuado» para pensar la verdad:

«Todos estos conocimientos que el alma humana adquirió por sí misma, y por los sentidos del cuerpo y por testimonio ajeno, los conserva en los silos de la memoria, y de ellos nace el verbo verdadero cuando hablamos lo que sabemos, verbo anterior al sonido o a la concepción del sonido. Y entonces el verbo es semejante en extremo a la cosa conocida, de la cual nace la imagen, pues la visión del pensamiento se engendra de la visión de la ciencia, verbo que no pertenece a idioma alguno, verbo verdadero de realidad verdadera, verbo que nada tiene de suyo, sino que todo lo recibe de la ciencia que le da el ser (...) lo que importa es que el verbo sea verdadero, esto es, nacido de las realidades que se conocen»<sup>48</sup>.

Sin esclarecer queda, sin embargo, la relación entre el lenguaje cotidiano —el idioma nacional— y el lenguaje del pensamiento.

<sup>46</sup> PINKER, S., *op. cit.*, pp. 81 y ss.

<sup>47</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *op. cit.*, libro XV, cap. 10, párrafo 19.

<sup>48</sup> *Ibid.*, libro XV, cap. 12, párrafo 22.

Agustín de Hipona sostiene que los lenguajes cotidianos, los idiomas nacionales, son signos del pensamiento: «las letras signo son de las voces, mientras las palabras son, en nuestro lenguaje, signos del pensamiento»<sup>49</sup>; es decir: «La palabra que fuera resuena, signo es de la palabra que dentro esplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian, voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen. Así, nuestro verbo se hace en cierto modo voz del cuerpo al convertirse en palabra para poder manifestarse a los sentidos del hombre»<sup>50</sup>.

La analogía entre la letra y la palabra que establece aquí Agustín permite pensar que también para él, como para Aristóteles, la letra y la palabras son símbolos, es decir, signos convencionales; y los idiomas de las naciones conjuntos de símbolos que «verterían al exterior» (con una indeterminación —y con una corrección o adecuación que podría considerarse distinta para cada idioma nacional y que permitiría hablar de grados de perfección de las lenguas— que ni Aristóteles ni Agustín analizan) las palabras mentales —verbos—.

También S. Pinker dice que la relación entre el mentalés y los lenguajes naturales es la de la traducción:

«Las personas no piensan en inglés, español, chino o apache, sino en un lenguaje del pensamiento. Es probable que este lenguaje se parezca en parte a todas estas lenguas; seguramente dispone de símbolos para representar conceptos, y estos símbolos están organizados para representar quién hizo qué a quién, como sucedía en el ejemplo de la pintura rociada (...). Sin embargo, al compararlo con una lengua cualquiera, el mentalés tiene que ser más rico en algunos aspectos y más sencillo en otros. Tiene que ser más rico en cuanto que ciertos símbolos de conceptos sólo se corresponden con una palabra, como por ejemplo *juicio* o *deposición*. También debe disponer de un aparato más complejo para poder diferenciar lógicamente diversas clases de conceptos, como por ejemplo los colmillos de Ralph de los comillos en general, y para relacionar símbolos distintos que se refieran a la misma cosa, como por ejemplo *el rubio con un zapato negro* y *ese hombre*. Pero por otra parte, el mentalés ha de ser más sencillo que las lenguas naturales, ya que en él no existen palabras y construcciones dependientes del contexto, como *un* o *el*, y además no precisa información acerca de cómo se pronuncian las palabras o de cómo se ordenan. Bien pudiera ser que los hablantes del español piensen en una variante simplificada y glosada del español con un diseño como el que acabo de describir, y que los hablantes del apache lo hagan en cuasi-apache simplificado y glosado. Sin embargo, para que estos lenguajes del pensamiento pudieran emplearse para razonar, tendrían que parecerse mucho más entre sí de lo que cada uno se parece a su correspondiente versión hablada. Y lo más probable es que tuvieran que ser idénticos, lo que equivale a decir un idioma mentalés universal.

Así, pues, conocer una lengua es saber cómo traducir el mentalés a ristas de palabras y viceversa. Las personas desprovistas de lenguaje seguirían teniendo el mentalés y los bebés y muchos animales no humanos tendrán seguramente dialectos simplificados de él. Es más, si los bebés no tuvieran un mentalés del que traducir a su propia lengua, no podría explicarse cómo aprenden esa lengua ni tan siquiera lo que significa aprender una lengua»<sup>51</sup>.

Sin embargo, esta traducción del «mentalés a ristas de palabras» no es directa, sino que se sirve de un «medio»:

«Apreciamos la diferencia entre la previsible frase *Un perro muerde a un hombre* y la sorprendente *Un hombre muerde a un perro* debido, entre otras cosas, al orden en que aparecen combinadas las palabras *perro*, *hombre* y *muerde*, es decir, empleamos un cón-

<sup>49</sup> *Ibid.*, libro XV, cap. 11, parágrafo 21.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> PINKER, S., *op. cit.*, p. 85.

go para traducir combinaciones de ideas a combinaciones de palabras. Este código o conjunto de reglas se denomina “gramática generativa” que (...) no debe confundirse con las gramáticas pedagógica y estilística que se enseñan en las escuelas»<sup>52</sup>.

Si las «combinaciones de ideas» pertenecen al mentalés y las «combinaciones de palabras» a un lenguaje «natural» determinado y concreto, el conjunto de reglas, que es la gramática generativa, parecería actuar como un intermediario entre el lenguaje del pensamiento y un lenguaje «natural».

En S. Pinker, sin embargo, no resulta nada claro cuáles son exactamente las relaciones entre esos tres códigos que parecen presupuestos en el comentario anterior; pues, en ocasiones, la gramática generativa parece confundirse con la «gramática» del mentalés; mejor dicho, parece ser la gramática del mentalés:

«En definitiva, el lenguaje consta de un léxico compuesto de palabras y de conceptos que éstas representan (es decir, un “diccionario mental”) y de un conjunto de reglas que combinan las palabras para expresar relaciones entre los conceptos (o sea, una “gramática mental”), y ambos se hallan representados en el cerebro de cada hablante»<sup>53</sup>.

Pese a esa vacilación, resulta más sensato pensar en lo que Pinker denomina en uno de los textos citados ‘gramática generativa’ como la gramática («combinatoria») del lenguaje del pensamiento, la gramática universal del mentalés, «subyacente» a toda lengua humana («¿Cómo funciona la gramática combinatoria que subyace al lenguaje humano?»<sup>54</sup> —se pregunta en un momento dado) cuya existencia podría rastrearse —y cuya estructura podría reconstruirse— merced a la teoría de la Gramática Universal —una teoría fundamentalmente de principios y parámetros— a partir de las gramáticas «superficiales» de cada lengua humana.

La gramática del mentalés, como gramática universal de la que las gramáticas «superficiales» de las distintas lenguas humanas se derivarían mediante mecanismos o procesos rigurosos que la teoría de la Gramática Universal pretendería precisamente establecer, permitiría denegar lo que para Platón y Aristóteles constituía una suerte de «dato de partida» incontestable: la pluralidad de las lenguas.

Ese «hecho» de la pluralidad de las lenguas se recubre en este tipo de posiciones con un velo como de «apariencia»: sólo en apariencia son las lenguas humanas muchas; pues, a un determinado nivel, todas ellas vendrían a ser, sin embargo, una.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN DE HIPONA: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, edición de Arias, L., Madrid, Biblioteca de autores cristianos.
- ARISTÓTELES: *De Interpretatione*; se cita por la traducción cast. de GARCÍA SUÁREZ, A. - VELARDE LOMBRANA, J. (1999): *Categorías, De Interpretatione*, Madrid, Tecnos.
- *Metafísica*; en la vers. trilingüe de Garcia Yebra, V., Madrid, Gredos.
- AUBENQUE, P. (1987): *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus.
- BUSTOS, E. (1999): *Filosofía del lenguaje*, Madrid, UNED.
- CHOMSKY, N. (1998): *A Naturalistic Approach to Mind and Language*; vers. cast. (1998): *Una aproximación naturalista*, Barcelona, Editorial Prensa Ibérica.
- (2000): *The Architecture of Language*, Oxford, Oxford University Press; vers. cast. (2003): *La arquitectura del lenguaje*, Barcelona, Kairós.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 94.

- FAERNA, A. M. (1996): *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI.
- HIRSCHBERGER, J. (1971): *Historia de la Filosofía*, tomo I, Barcelona, Herder.
- KÜNNE, W.(2003): *Conceptions of Truth*, New York, Oxford University Press.
- MOUNIN, G. (1977): *Los problemas teóricos de la traducción*, Madrid, Gredos.
- PINKER, S. (1994): *The Language Instinct. How the Mind Creates Language*; se cita por la vers. cast. (1995): *El instinto del lenguaje*, Madrid, Alianza.
- PLATÓN: *Cratyle*; texto editado y traducido por MERIDIER, L. (1989): *Oeuvres Completes*, tomo V, 2.ª parte, paris, Les Belles Lettres.
- *Le Sophiste*; texto editado y traducido por DIÈS, A. (1985): *Oeuvres Completes*, tomo VIII, 3.ª parte, Paris, Les Belles Lettres.
- *Teeteto*; edic. bilingüe y traducción de BALASCH, M. (1990), Madrid, Anthropos.

Universidad del País Vasco (San Sebastián)  
ylpalapm@sc.ehu.es

MARÍA ALBISU APARICIO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]