

WENCESLAO CASTAÑARES

HISTORIA
DEL
PENSAMIENTO
SEMIÓTICO

1

LA ANTIGÜEDAD
GRECOLATINA

EDITORIAL TROTTA

Historia del pensamiento semiótico

Historia del pensamiento semiótico

1. La Antigüedad grecolatina

Wenceslao Castañares

E D I T O R I A L T R O T T A

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2014
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Wenceslao Castañares Burcio, 2014

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-9879-495-3 (obra completa)
ISBN: 978-84-9879-496-0 (volumen 1)
Depósito Legal: M-XXX-2014

Impresión
Cofás, S.A.

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
1. La Grecia preplatónica: las tribus de los semas.....	15
2. Platón: reflexiones sobre el lenguaje	37
3. Aristóteles: semiótica y teoría de la argumentación	57
4. Los epicúreos: la inferencia sígnica	101
5. Los estoicos: la complejidad del significado	133
6. Del fin de la República romana al Alto Imperio: la semiótica en la adivinación, la retórica y la medicina	159
7. Agustín de Hipona: una teoría general de los signos	205
<i>Bibliografía</i>	271
<i>Índice de materias</i>	287
<i>Índice de nombres</i>	297
<i>Índice general</i>	301

INTRODUCCIÓN

Παλλὰς Ἀθηναίη, κόρη Διὸς αἰγιόχοιο,
Μέν-τορι εἰδομένη ἤμην δέμας ἠδὲ καὶ αὐδήν.
Homero, *Odisea*, XXIV, 547-548

Quasi nanos gigantium humeris insidentes
Bernardo de Chartres

El libro que el lector tiene en sus manos es el resultado de una particularidad idiosincrática: mi incapacidad para entender bien un problema si no tengo alguna perspectiva histórica. Sé que no a todos les pasa. Tengo colegas que pueden prescindir sin demasiadas dificultades de la perspectiva histórica de las cuestiones de las que se ocupan en sus investigaciones. Mi interés por la historia de la semiótica tuvo su origen a principios de los años ochenta, cuando abordaba los problemas de los que terminé ocupándome en mi tesis doctoral. Allí se encuentra el embrión de esta obra que inevitablemente tendrá otras entregas. Este interés no tuvo mayor concreción durante muchos años, pero no por ello desapareció. Quedó aparcado ante otras urgencias y, con el tiempo, terminó convirtiéndose en una afición para tiempos de ocio escasos, cuando no inexistentes. A pesar del esfuerzo que exigía retomar una y otra vez el hilo de la historia, la empresa se mantuvo porque hubo una motivación inquebrantable: el goce de la búsqueda y el hallazgo. Pero llegó un momento en el que esa afición privada, casi íntima, empezó a solicitar una presentación pública. He aquí el resultado.

La semiótica, tal como la entendemos hoy, es un campo disciplinar que empezó a adquirir cuerpo y autonomía a finales del siglo XIX. Dos hombres de orígenes intelectuales e inquietudes muy distintos llegaron, por caminos también diversos, a expresar de forma apremiante la necesidad de elaborar una teoría general sobre los procesos de construcción de sentido. Esos dos hombres se llamaron Charles Sanders Peirce y Ferdinand de Saussure. A la disciplina que debía ocuparse de satisfacer esa necesidad, el primero la denominó *semiótica*; el segundo, *semiología*. Pero, en la ciencia, como en cualquier otro proceso biológico o cultural, nada ocurre sin que haya precedentes. El interés por los signos y por lo que es-

tos son capaces de hacer es, probablemente, tan antiguo como el hombre mismo. Ese interés fue en primer lugar, como ha ocurrido tantas veces, un interés de carácter práctico. Formaba parte del saber de cazadores, marineros, adivinos, estrategas, poetas y médicos. Pero en un determinado momento se hizo más general y el saber sobre lo que los signos hacen o pueden hacer quiso poseer una generalidad que ya no era la de un saber práctico, sino la de un saber experto con pretensiones de convertirse en epistémé. El nombre para ese saber no fue inventado por ninguno de esos dos grandes hombres decimonónicos a los que antes nos referíamos. Lo inventaron los médicos y lo usaron después, entre otros, los lógicos y los filósofos. Habría que esperar hasta el siglo XVII, para que el nombre fuese conocido y aceptado fuera del contexto de la medicina, mérito que hay que atribuir sobre todo al filósofo inglés J. Locke. Sin embargo, no existía un discurso histórico capaz de dar razón suficiente de esos hechos. Y eso es lo que aquí hemos empezado a hacer.

Para escribir esta historia, no tanto de la semiótica, porque su existencia es más bien dudosa, sino del pensamiento semiótico, me he limitado a explorar *sub specie semioticae* la literatura, la filosofía y la ciencia de lo que hemos dado en llamar Occidente. Es una mirada reduccionista, resultado de la plena conciencia de la magnitud de la tarea emprendida. Cualquier otra consideración hubiera sido no ya pretenciosa, sino imposible. Muy probablemente, esta reducción no consiga escapar tampoco a esa crítica. Son muchos los lugares por escudriñar y demasiado grande el saber enciclopédico necesario para conseguir una descripción aceptable. La lectura realizada es también personal en el sentido de que los textos se han leído desde una perspectiva infrecuente. Cuando leía los textos de un autor o de una escuela no lo hacía con la pretensión de explicar de forma global sus teorías. Buscaba en ellos lo que específicamente decían a propósito de cuestiones que hoy consideramos semióticas, pero que en ese momento no tenían una identidad precisa. Esa perspectiva me ha obligado a un examen que se ha detenido en los detalles (muy micro, si hablamos la jerga de los sociólogos). Lo que para muchos especialistas o traductores no tenía mayor relevancia, para mí podía adquirir una importancia capital. No daba lo mismo que se utilizara un sustantivo u otro, este verbo u otro de sentido próximo. Sin ser filólogo me he obligado a leer los textos de los autores griegos y latinos pendiente de los más mínimos detalles semánticos, a la búsqueda, como si de un detective se tratara, de los indicios que pudieran conducirme al descubrimiento de teorías semióticas solo entrevistas a través de la bruma producida por la discusión de otros problemas. Esta mirada me ha obligado en ocasiones a modificar las versiones de traductores a los que, sin embargo, he de atribuir una competencia mucho mayor que la mía, pero que se enfrentaron a los textos con una mirada distinta.

El intento de seguir el rastro de teorías que, la mayor parte del tiempo, son subterráneas, sepultadas por discusiones que ponen el foco en otras cuestiones, se vio frecuentemente obstaculizado por la falta de información. Esta dificultad es especialmente constatable durante la época helenística. Durante esa época muchos rastros se pierden y, en esas circunstancias, solo cabe hacer hipótesis arriesgadas. Pero ni siquiera puede decirse que, con ser significativo, ese sea un rasgo específico de la época. Siempre existe la posibilidad de que en textos no leídos con la perspectiva requerida aparezcan datos relevantes. De hecho, a lo largo de la investigación ha ocurrido que mis hipótesis iniciales fueron desmentidas por textos que no conocía y que fueron encontrados por puro azar. A veces, una comprobación de rutina en textos en los que inicialmente no había puesto mayor interés, me llevó a un descubrimiento de consecuencias importantes para mi investigación. De todo ello aprendí una gran lección: la lectura de textos poco conocidos o ignorados puede modificar algunas de las conclusiones a las que he llegado. Y es mucho lo que todavía queda por hacer.

La estructura de la obra ha tratado de adaptarse a las dificultades derivadas de la pretensión de ser histórica y, al mismo tiempo, de mantener la necesaria homogeneidad en las cuestiones abordadas. La narración histórica me obligaba a un relato que evitara en lo posible grandes saltos en el tiempo, lo que no siempre era fácil de conciliar con la continuidad exigida por la exposición de ideas que se mantienen durante largos periodos o evolucionan lentamente. A esta dificultad había que añadirle otras, derivadas de la forma misma en que nos ha llegado el pensamiento antiguo, a veces ligado a la obra de una figura estelar, otras a las de una escuela, en ocasiones a la práctica de una actividad. El resultado ha sido una obra que no obedece a un único criterio organizativo: cada capítulo tiene una estructura diferenciada. Esta anarquía organizativa me ha permitido una cierta libertad para exponer lo que consideraba relevante, aunque haya tenido que pagar el precio de renunciar a una estructura común para todos ellos. Así en algunos capítulos lo que predomina es una agrupación temática, mientras que en otros el criterio ha sido más bien histórico. La ordenación misma de los capítulos ha querido ser histórica, pero el contenido no siempre se ha adaptado a ese criterio. En el capítulo 1, se ha terminado por agrupar cuestiones muy distintas de épocas también diversas. Se optó por una agrupación temática *sui generis*; soy, pues, consciente de que caben otras organizaciones. Si me decidí por la organización temática fue porque, al tratarse de un periodo dilatado y de problemática muy variada, esa era la organización que me permitía darle mayor coherencia. De todos modos, soy consciente de que el resultado final es un cajón de sastre en el que se han introducido cuestiones distintas. Confío en que la diversidad tenga aquí la connotación positiva de la riqueza.

Los capítulos 2 y 3 tienen en común el estar centrados en las dos figuras más rutilantes de la filosofía griega: Platón y Aristóteles. A partir de ahí, pocas similitudes pueden encontrarse. Podría argumentarse que Platón se ocupa más del lenguaje que de los procesos semióticos en sentido estricto. Pero siendo esto verdad en parte, como explicamos en la introducción del capítulo, ese tratamiento tiene una perspectiva claramente semiótica. Y es esa perspectiva lo que he querido resaltar. En la obra de Aristóteles, el tratamiento lingüístico y semiótico está claramente diferenciado y así he querido transmitirlo. He incluido también en ese capítulo cuestiones que algunos considerarán algo alejadas de lo estrictamente semiótico. He procurado explicar las razones. Se ha incluido también en él la referencia a la *Retórica a Alejandro* de Anaxímenes de Lámpsaco, lo que parece poco coherente con el resto del capítulo y con su título. Pero creo que hay razones que lo justifican: el hecho de que durante algún tiempo se atribuyera la obra a Aristóteles y el que no se hayan conservado otros tratados retóricos me llevó a cometer esa pequeña incongruencia.

En general, los distintos capítulos pueden considerarse bastante independientes unos de otros, pero no siempre. Los capítulos 4 y 5, dedicados a epicúreos y estoicos, plantearon problemas especiales que me obligaron a cambiar de planes en varias ocasiones. A los problemas derivados de la pérdida de fuentes, hay que añadir la vinculación polémica de sus respectivas teorías. Si otros capítulos pueden leerse de forma independiente, estos solo pueden leerse conjuntamente. Por lo demás, los dos adolecen, quizá, de concisión, pero haberlos desarrollado más supondría haber entrado en la explicación de cuestiones que nos hubieran distraído de nuestro objetivo.

El capítulo 6 está dedicado, fundamentalmente, a la retórica romana, pero finalmente tuve que incluir otras cuestiones ajenas. La referida a la adivinación se justifica por el criterio de coherencia temática: no solo estamos ante un contexto de reflexión semiótica relevante, sino que el mismo ya había sido abordado en la tradición griega, con la que mantiene similitudes muy evidentes. En cambio, la inclusión de Galeno en este capítulo se debe a razones históricas. Su aportación, como la de los médicos hipocráticos, parece inexcusable si se quiere entender la historia de la semiótica. Y, sin embargo, como en el caso de Anaxímenes de Lámpsaco, no era posible dedicarle un capítulo aparte.

El capítulo 7 está dedicado a san Agustín y, como los dedicados a Platón y Aristóteles, tiene su propia lógica. La cantidad de información que tenemos sobre el autor hace posible una exposición que puede ser especialmente coherente. Quedan, sin duda, enigmas por resolver, pero no son comparables con los que nos plantean otros autores o escuelas. En cualquier caso, el último apartado, dedicado a la patrística cristiana, bien pudiera haber sido un capítulo aparte. Pero dada la estructura

y extensión de la obra, parecía excesivo, así que he intentado darle una justificación que fuera coherente con el resto del capítulo.

Con el capítulo dedicado a Agustín se da por terminada la primera parte de una obra que, en la intención de su autor, tendrá obligada continuación. Hay dos razones poderosas para terminar así la primera parte: para nosotros, Agustín de Hipona cierra una época tanto desde el punto de vista histórico como temático. Podría objetarse que, desde el punto de vista histórico, es opinión común que la Edad Media empieza en los albores del siglo VII y, por tanto, que quizá pudiera haberse incluido la referencia a otros autores. Pero lo cierto es que, desde nuestra perspectiva, el único autor que podría haber sido incluido en nuestro recorrido hubiera sido Boecio que, como es sabido, murió alrededor del 525. Según una opinión también bastante extendida, Boecio es «el último de los romanos y el primero de los medievales». Desde el punto de vista de la evolución del pensamiento semiótico, parece poco discutible que su papel resulta mucho más relevante como transmisor y comentador de las teorías semióticas aristotélicas que como proponente de teorías propias, de ahí que haya decidido que abra la segunda parte de nuestra investigación. Finalmente, como en otros casos, el punto de vista temático resulta mucho más relevante que el estrictamente cronológico. Agustín es todavía un autor de la Edad Antigua. Pero para nosotros tiene una relevancia especial: es el primer autor que, de forma explícita, lleva a cabo una reflexión semiótica de carácter general. No propone un campo disciplinar autónomo; no inventa tampoco un término para una problemática. Eso sería pedir demasiado. Pero es indiscutible que unifica bajo una misma mirada cuestiones que antes de él habían permanecido dispersas o no suficientemente unificadas. Es, pues, el colofón perfecto para nuestra exposición.

La bibliografía que incluimos al final de la obra no es muy extensa. Me he limitado a recoger, salvo rara excepción, las obras mencionadas. Podría haberse ampliado por el lado de la bibliografía secundaria dedicada a los autores y escuelas que se han estudiado. Pero lo cierto es que solo he recurrido a los especialistas para tener una visión general de la época o de los autores que estudiábamos. La bibliografía especializada en nuestra perspectiva no es tan extensa. He incluido la referencia a las fuentes que he utilizado. He procurado manejar las ediciones más reputadas, aunque haya que reconocer que en alguna ocasión no ha sido posible. En todo caso, creo que las utilizadas merecen crédito suficiente para nuestros propósitos. Afortunadamente, la forma en que hoy investigamos poco tiene que ver con la forma en que se hacía, sin ir más lejos, cuando escribía mi tesis doctoral, embrión, como decía, de esta obra. La publicación en formato electrónico de las obras de los autores antiguos permite búsquedas que hace unas décadas exigían una dedicación y un tiempo incomparables con los actuales. Sin estas herramientas, cuya re-

ferencia también se incluye en la bibliografía, mi investigación no hubiera sido posible.

Tampoco hubiera podido llevar a cabo mi propósito sin la ayuda de algunas personas a las que nunca podré agradecer lo suficiente su desinteresada colaboración. Debo este agradecimiento de modo muy especial a Carlos Acinas y Marian Almela. Sin las herramientas que me proporcionaron y su asesoramiento filológico, las insuficiencias y errores hubieran sido mucho mayores de lo que ya son. Carlos García Gual leyó una versión previa a la que solo faltaban algunos retoques no sustanciales. A su generoso magisterio le debo precisiones y sugerencias valiosas que han contribuido a mejorar la obra, sobre todo en los aspectos más técnicos. También leyeron versiones bastante acabadas otros colegas como Gonzalo Abril (al que le debo algunas precisiones sobre el título), José Luis González Quirós, Felicísimo Valbuena, Eva Aladro, Cristina Peñamarín y Vanessa Saiz. A todos ellos mi gratitud por sus sugerencias. A Marisol Lózar de Grado y Beatriz García, funcionarias de la Biblioteca de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad Complutense de Madrid, les debo el haber podido consultar obras que no estaban a mi alcance y que, gracias a su trabajo y su interés, llegué a poder consultar. Quede, pues, también constancia de mi gratitud hacia ellas en particular y hacia el personal de las bibliotecas de la UCM en general. Finalmente, esta obra llega al lector gracias al interés que desde el primer momento mostraron los responsables de Editorial Trotta. En particular, debo a Alejandro del Río, mi editor, el que haya salido a la luz una obra ardua que otros no dejaron de apreciar, pero que no tuvieron la valentía de apoyar en estos tiempos difíciles para la edición en general y para obras de esta naturaleza en particular.

Contrariamente a lo que me ha ocurrido con otras obras, con esta no he tenido prisa en darla por terminada. Cada vez que he releído algunos de sus pasajes he encontrado motivos para seguir modificando, corrigiendo o ampliando. Ha llegado la hora de cerrar esta parte, pero con la conciencia clara de su insuficiencia y de sus imperfecciones. Queda la esperanza de que otros puedan ir más allá de lo que yo he ido.

Madrid, enero de 2013

LA GRECIA PREPLATÓNICA:
LAS TRIBUS DE LOS SEMAS

Antes que el conocimiento experto y la ciencia estén las palabras y las cosas. Si es cierto que la ciencia en algún sentido construye su objeto, no lo es menos que sin el suelo de las cosas y las expresiones que las nombran no existiría la ciencia. Antes de que la semiótica —entendida como la reflexión acerca de «aquello que significa» o, lo que es lo mismo, de los procesos de «semiosis»—, empezara a ver la luz, estaban los fenómenos que los hombres consideraban «significativos» y las palabras que los nombraban. En el caso de la cultura griega, que es, para nosotros, el mundo de referencia, antes de que Platón y Aristóteles empezaran a pensar sobre los procesos en los que se ven involucradas las realidades «significativas», estaban ya esas mismas realidades y las palabras que las designaban.

Una de las aportaciones que han sido reconocidas a uno de los padres fundadores de la semiótica moderna, Ferdinand de Saussure, es la de que las palabras (en su terminología, los «signos lingüísticos») son «arbitrarias», lo que no quiere decir, como se ha puntualizado después, que sean «inmotivadas». Justamente porque las palabras no son inmotivadas es por lo que resulta tan útil la búsqueda de los motivos por los que fueron usadas en un principio. Para entender lo que los autores del *Corpus Hippocraticum*, Platón, Aristóteles y los que vinieron después, quisieron decir sobre lo que hoy consideramos el objeto de la semiótica tenemos que saber lo que las palabras que utilizaron significaban para aquellos que mucho antes de ellos ya las habían utilizado, quizá incluso con algún sentido o matiz distinto. Nuestra investigación no comienza, pues, con la descripción de las teorías semióticas. En sentido estricto, en este primer capítulo no hacemos, pues, historia de la semiótica, sino historia de las «palabras» o, mejor, de la «lengua»: un intento de describir el uso de una familia de términos que para nosotros (quizá no todavía para aquellos que las usaban) estaban emparentados.

De los diversos términos utilizados por los griegos que podemos considerar pertenecientes a las tribus de los que «significan» hay dos que han tenido un mayor éxito posterior. Se trata de *semeïon* y *sýmbolon* y, naturalmente, de los más directamente relacionados con ellos. La historia de estos dos términos es, sin embargo, bastante diferente y solo cuando la reflexión semiótica adquirió ya una notable madurez, llegaron a adquirir una relación más estrecha. Pero hasta que esto sucediera tuvieron que ocurrir otras muchas cosas.

1. *Signos y señales*

El término *semeïon* no es, a pesar del protagonismo adquirido, el más antiguo miembro de la familia de los *sem-*, antes que él fue el sustantivo *sêma* y también el verbo que se refiere a su actividad, *semaïnein*, así como otros derivados a los que conoceremos un poco más tarde. Tanto a *sêma* como a *semaïno* los encontramos con relativa profusión en Homero. En él encontramos casi por igual los dos sentidos de *sêma*: «tumba», o mejor, «túmulo», y «señal» (natural o convencional). La razón de que un mismo término sea utilizado en dos acepciones aparentemente tan distintas, parece residir en que desde antiguo se llamaba *sêma* a la columna que señalaba el lugar en que alguien había sido enterrado y, consecuentemente, más adelante, al túmulo. Sea como fuere, el doble sentido permaneció con el tiempo y dio lugar a que Platón en un famoso pasaje del *Crátilo* (400c), que más abajo comentaremos, pudiera jugar con la semejanza entre *sôma* (cuerpo) y *sêma* (tumba y signo) para justificar su escasa valoración del cuerpo, a la vez signo y tumba del alma.

Como decíamos antes, en Homero encontramos múltiples pasajes en los que aparecen *sêma* y *semaïno* con un sentido bastante amplio y poco preciso. *Sêma* puede entenderse como una señal de los dioses, de la naturaleza o de los hombres. Así, por ejemplo, es utilizado para referirse a los relámpagos de Zeus que son interpretados como de buen o mal augurio (*Il.* IV, 381; IX, 236); pero también, muy frecuentemente, para referirse a las señales de mando que hacen los jefes militares (*Il.* II, 805; X, 58), a los signos escritos en una tablilla (VI, 168) o a la marca que se hace en una tarja para echar a suertes (VII, 175, 189). En la *Odisea* se usa también en el sentido de señal secreta o marca que permite reconocer a alguien, como la cicatriz que dejó a Ulises la herida que le produjo un jabalí (*Od.* XXI, 217) y que sirvió a la esclava Euriclea para reconocerlo (XIX, 386 ss.); o cuando el mismo Ulises utiliza una marca en el techo labrado del lecho matrimonial para revelar su identidad a Penélope (XXIII, 188 ss.). *Semaïnein* es utilizado también con frecuencia en el sentido de «dar una orden», y, consecuentemente, al que

da órdenes (jefe, auriga, etc.) se le denomina *sêmántor* (*Il.* VIII, 127; *Od.* XVII, 21).

Hesíodo utiliza *sêma* de forma muy semejante. En ocasiones puede entenderse como «signo», «señal» o «indicio», como en *Trabajos y días* (450), cuando habla de la voz de la grulla «que trae la señal de la labranza y marca la estación del invierno lluvioso»; o en los *Fragmentos*, 141 y 273, cuando se refiere a las señales que hay que atribuir a los dioses. De la misma manera, *sêmántôr* es usado para referirse a Zeus, señor, jefe y guía de todos los demás dioses (*Escudo*, 56; *Fragm.* 5,3; 195, 56). De todos modos, en la *Teogonía* encontramos un pasaje interesante porque confirma la explicación que dábamos antes respecto al doble sentido de *sêma* cómo tûmulo y señal. En este pasaje (*Teog.* 495-501), Hesíodo cuenta cómo Cronos vomita la piedra que se había tragado creyendo que era uno de sus hijos y cómo Zeus toma la piedra y la clava en los valles del pie del Parnaso, erigiendo así un «monumento para la posteridad» (*sem'êmen eksopîso*).

No encontramos todavía en Homero ni en Hesíodo el término *semeïon*, que a partir, sobre todo, del siglo VI a.C., empezará a usarse más frecuentemente. Así podemos encontrarlo en Esquilo, Esopo, Hecateo de Mileto, Anaxágoras, Cleóstrato, etc. En los escritos de estos autores es posible encontrar también *sêma*, aunque adquiriendo sentidos que no hemos visto en los autores anteriores. Así Esquilo utiliza este término para referirse a los emblemas que los guerreros llevaban grabados en sus escudos, por ejemplo, en *Siete contra Tebas* (397-398, 591, 643, etc.). Cuando Esquilo utiliza *semeïon*, lo hace en varios sentidos. En algunos casos lo usa con un sentido más próximo a lo que en tiempos más modernos se ha llamado «símbolo», como cuando llama «signo de un dios» (*semeïon theou*) al tridente de Neptuno (*Suplic.* 218). Pero otras veces pudiéramos entenderlo como «indicio» (*Agam.* 1355) incluso como «prueba» (*Prom. enca.* 842). En Sófocles ocurre algo semejante: *semeïon* es usado con el sentido de «indicio» (*Antig.* 257, 998) o «prueba» (*Edip. rey* 710). Esopo, en cambio, lo utiliza frecuentemente como señal de reconocimiento acordada, como en la fábula *El adúltero y la mujer*¹.

A pesar de los diversos usos que acabamos de constatar, *semeïon* y *semaïno* irán adquiriendo con el tiempo un sentido más preciso. A este respecto resulta especialmente relevante el famoso y comentado *dictum* de Heráclito recogido en el fragmento 93 (D-K):

... Y tal como el Señor, cuyo templo divinadorio es el que está en Delfos, ni dice (*oúte légei*) ni oculta (*oúte krýptei*), sino que se manifiesta por medio de signos (*allá semainei*).

1. «Aner moichos kai gyné», *Fabulae*, TLG (2000), 300.1.2.

Después de algunas discusiones, parece fuera de toda duda que, como ha mostrado detenidamente Romeo (1976), el sentido de *semaínein* puede ser precisado, a la luz de los verbos que lo preceden, *légo* y *krýpto*, al tiempo que permite también, a su vez, precisar el sentido de sus acompañantes. Si *légo* ha de ser interpretado como un decir que nos remite indudablemente a la palabra (*lógos*), no pueden olvidarse sentidos más antiguos que tienen que ver con «seleccionar», «escoger», «enumerar» y, en definitiva, con «desvelar» o «descubrir», como resulta claro por su oposición a *kprípto* (ocultar). *Semaíno* no debiera ser traducido, pues, por el ambiguo «significar», tal como puede verse en versiones poco cuidadosas; tenemos que entenderlo en el sentido mucho más preciso de hacer «signos», «señales», o «señas», como traduce García Calvo (1985: 114). Se pone así de manifiesto una opinión frecuentemente expresada por los griegos: el lenguaje de los hombres puede ser claro, mientras que el de los dioses ha de ser sometido a la interpretación. El mensaje divino no revela su razón de ser, tampoco la oculta de modo que el hombre no pueda descubrirla; ha de ser interpretado de modo que descubra una verdad que está velada (como su propio nombre, *alétheia*, indica) por medio de una serie de tácticas de selección y ordenamiento, como dice García Calvo (1985: 116). Pero el texto puede, como el mismo autor nos dice, adquirir ese sentido dialéctico más que contradictorio tan característico de Heráclito, porque

ese «ni... ni..., sino...» del texto debe leerse al mismo tiempo como un «y... y..., esto es...»: que «el dar señas» quiere decir simultáneamente «revelar» y «ocultar»: las relaciones reales (con las creencias de los hombres incluidas) dicen la verdad al ocultarla y la ocultan al decirla; como es natural, puesto que la razón está en esa contradicción misma, siendo ella lo contrario de la irracionalidad y a la vez lo mismo (1985: 116).

2. Signos y pruebas

Pero el panorama que acabamos de dibujar no deja de ser parcial porque con la familia de los *sem-* convive otra familia con la que está emparentada, la de los *tekm-*. Como veremos más adelante, *tékmor* (o *tékmor*), *tekmérion* y *tekmáino* son expresiones que, junto a *semeion* y *semaíno*, van a adquirir sentidos bastante precisos.

El término *tékmor* lo encontramos en la *Iliada* con el sentido de «prueba» en una ocasión (I, 526), pero más frecuentemente significa «término», «fin» o «meta» (VII, 30; IX, 48; IX, 418; IX, 685; XIII, 20). Consecuentemente, *tekmáiretai* es usado con el sentido de «fijar el término» o «limitar» (II, VII, 70). Pero este sentido convive con otro que encontramos tanto en la *Iliada* (XVI, 472) como en la *Odisea* (IV, 373, IV, 466): el de «solución» o «remedio» para un problema. Encontramos

además, en la *Odisea*, el verbo *tekmaíromai* con el sentido de «anunciar» (VII, 317), «predecir» un mal (XI, 112, XII, 139), «indicar» un camino (X, 563). Por su parte, Hesíodo utiliza *tekmaíretai* para referirse a la expresión de la voluntad divina de Zeus (*Trab.* 229, 239), esa voluntad que resulta inapelable.

Sin embargo, con el tiempo, *tékmar* terminaría significando «signo», «señal» o «indicio». El mismo Aristóteles nos dice en la *Retórica* (I, 1357b 9) que «en la lengua de los antiguos» *tékmar* (signo) significaba lo mismo que *péras* (límite extremo, fin), una afirmación que fue durante mucho tiempo difícil de explicar. La mejor explicación para hacer compatibles y coherentes estos diversos sentidos, la hemos encontrado en el delicioso libro de M. Detienne y J. P. Vernant, *Las artimañas de la inteligencia*. Como han sabido ver estos autores, *tékmar* era un término que pertenecía al vocabulario de la adivinación, a la astronomía, a la navegación, pero se usaba también para referirse a los signos provenientes de los dioses, que, en cuanto son manifestación de una voluntad (*boulé*) divina, constituyen la expresión de una decisión irrevocable (Detienne y Vernant, 1988: 141).

La clave que ha hecho posible aclarar el sentido de *tékmar* la han encontrados estos autores en una cosmogonía del poeta espartano Alcman (VII a.C.). En su narración, Alcman sitúa en los orígenes del mundo a la diosa Tetis, a la que se asocian como acólitos *Tékmar* (signo) y *Póros* (camino), que parecen desempeñar la función de disipar las tinieblas personificadas en *Skótos* (oscuridad). De la relación entre estos tres personajes míticos Detienne y Vernant dicen lo siguiente:

En el espacio marino en que ejercen sus poderes, *Signo* y *Trayecto*, *Tékmar* y *Póros*, definen la actividad de una inteligencia en plena tensión para escapar a la *aporía* de un mundo dominado por la confusión. *Póros*, que pertenece también a la familia semántica de *peráo*, «atravesar», designa la estrategia, el ardid que inventa la *metis* para abrirse un camino; *Tékmar* por su parte —que significa no solo el fin que se desea alcanzar, sino también el plan o remedio a una situación difícil— es una noción construida en la confluencia de tres ámbitos complementarios: la navegación, la astronomía y la adivinación. En el dominio de la primera, *Tékmar* es el término espacial, el punto del horizonte que orienta el rumbo de un navío; en esa astronomía elemental construida, como parece, en el arte del piloto la misma palabra designa la posición de los astros según la cual debe regularse el derrotero de la nave. Pero estos dos planos son inseparables de un tercero: para toda la tradición mítica, de la cual la epopeya de los Argonautas es un punto de llegada novelesco, navegar según los puntos de orientación fijos en el cielo es también fiarse de los signos enviados por los dioses, revelados por la mediación de un adivino (1988: 258)².

2. Para un mayor desarrollo de las ideas aquí resumidas, véase Detienne y Vernant, 1988: 138 ss.

Consecuentemente, en el contexto del arte de la navegación, el verbo *tekmaíresthai* significaba «conjeturar», «reconocer los signos», un contexto que hace comprensible la sinonimia entre *peírar* y *tékmar* a la que se refiere Aristóteles, pero que, como también señalan Detienne y Vernant, permite aclarar, desde otra perspectiva, el uso que de *semaínein* hace Heráclito en el fragmento citado más arriba. Tal sentido está confirmado en autores posteriores. Para referirse a la actividad conjetural que implica la interpretación de los signos celestes, absolutamente necesaria para la navegación, Hesiquio de Alejandría (siglo v d.C.) en su *Léxikon* (alpha 7911) utiliza la expresión *ástrois semeioûsthai*, y en la *Suda* (I, p. 393) nos encontramos una expresión parecida: *ástrois tekmaíresthai*. Apolonio de Rodas (ca. 295-ca. 230) —al que se referían Detienne y Vernant en la cita anterior— asocia también *peírata* y *tékmar* para referirse a cómo la tripulación, interpretando correctamente los signos, logra encontrar el camino entre las rocas (II, 412-13).

«Conjeturar» (*tekmaíresthai*) es, pues, «abrirse camino», «adivinar»; hace referencia a un saber hipotético, sobre lo probable, que está asociado —y este es el gran tema ampliamente desarrollado por nuestros autores— a la diosa Metis. Frente al saber omnisciente de Tetis —un saber categórico, asertivo, que está en relación con un orden fijo, establecido definitivamente— el saber de Metis³ está relacionado con el conocimiento acerca de un futuro que se presenta como aleatorio, por lo que solo tiene un valor hipotético o problemático (Detienne y Vernant, 1988: 99-100). Poseen *metis* aquellos hombres que son astutos, que son hábiles para tender trampas, para encontrar un camino o la solución a un problema que nadie parece ver⁴. La clase de hombres dotados de *metis* está asociada a los poseedores de ciertas artes: el carpintero de ribera, el cazador, el pescador, el piloto, el estratega, el médico, el sofista. De todos ellos, estas dos últimas figuras, la del médico y la del sofista (en tanto en cuanto puede ser asociado al político), tienen para nosotros una especial relevancia. En el contexto de la medicina, primero, y de la retórica, después, encontraremos la forma lingüística (*tekmérion*) y el sentido preciso («signo», «indicio», «prueba») de un tipo de signo y de una forma inferencial (la inferencia conjetural o abductiva) peculiares, pero que están llamados a tener un gran protagonismo en la historia de la semiótica.

3. Cuando Platón cuenta en el *Banquete* (203b ss.) el nacimiento de Eros, encontramos a Metis asociada a Poros y Penía. Metis es la madre de Poros, a quien mediante una estratagema se une Penía (Escasez) para concebir a Eros. Este paralelismo no ha pasado desapercibido ni a Detienne y Vernant (1988: 135) ni a otros.

4. Según comenta H. Fraenkel (citado por Detienne y Vernant, 1988: 140), en algunos de sus usos, *tékmar* contiene las mismas implicaciones psicológicas que *méchos*: plan o remedio para una situación difícil.

En el contexto de la medicina, *tékmar* (que aparece ya bajo la forma de *tekmérion*⁵) adquirirá un sentido más preciso, diferenciado del que se usa en otros contextos, que probablemente tiene que ver con el uso de procedimientos que los médicos pretenden disociar totalmente de otro tipo de prácticas, en especial, de la adivinación. Ya en Homero encontramos indicios claros de la separación entre la función del médico y la del sacerdote (Il. XI, 514-515)⁶, pero esta diferenciación se convierte en un principio fundamental de la actividad médica tal como la entienden los autores de los tratados que componen el *Corpus Hippocraticum*. Prueba de ello es una famosa afirmación que podemos encontrar en uno de los más significativos tratados. Al comienzo del *Prorrético II* (o *Predicciones II*), su autor establece una nítida línea de separación entre ciertas prácticas de la medicina anterior y de la adivinación, y la que él va llevar a cabo:

Yo, por mi parte, no haré adivinaciones (*manteúsômai*) de esa clase, sino que describo los signos (*semeîa dê grapho*) por medio de los cuales hay que conjeturar (*tekmaîresthai*), de entre los individuos, los que sanarán o morirán y cuáles morirán o sanarán en breve o a largo plazo. (*Pred. II*, 1).

Sin duda alguna, esta especialización del término *tekmérion* tiene mucho que ver con la constitución del arte de la medicina como un saber específico y prestigioso, un proceso que parece estar bastante consolidado a finales del siglo V y principios del IV a.C., momento en el que parece ser que fueron escritos los principales tratados del *Corpus*. Como es sabido, lo que se conoce con el nombre de *Corpus Hippocraticum* (CP) está constituido por medio centenar de tratados. Los más significativos (entre los que cabe citar *El pronóstico*, *Sobre la medicina antigua*, *Epidemias I y III*, *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*, *Sobre la enfermedad sagrada*, *Sobre los aires, aguas y lugares*, *Predicciones I y II*, etc.), fueron escritos por Hipócrates de Cos (460 a.C.) y otros médicos de su generación.

Como dice Jaeger (1981: 783), aunque no hubiera llegado a nosotros nada de la antigua literatura médica griega, serían suficientes los juicios laudatorios de Platón (*Fedro*, 270 b-d) y Aristóteles (*Política*, III, 11, 1282a), para llegar a la conclusión de que esta época representa en la historia de la profesión médica un momento culminante en su cotización social y espiritual. Bien es verdad que, como veremos más adelante, estos elogios, sobre todo los de Platón, deben ser matizados, pero no dejan ninguna duda acerca del prestigio de la medicina.

5. El término *tekmérion* podemos encontrarlo en autores del siglo VI a.C. como Esquilo o Esopo, pero será, sobre todo, en autores posteriores y, más concretamente, en el *Corpus Hippocraticum*, donde lo encontraremos de forma más frecuente.

6. Una explicación más amplia puede verse en Vegetti, 1976: 24 s.

En la constitución de la medicina hipocrática como un conocimiento específico, especializado y reconocido, influyeron factores muy variados. Tienen que ver, desde luego, con una larga tradición compuesta por un amplio repertorio de observaciones y experiencias de médicos, maestros de gimnasia y cuidadores de atletas (Vegetti, 1976: 25; García Gual, 1983: 43). Pero con el tiempo esta tradición práctica se completa con una serie de principios teóricos semejantes a los que mantenían los filósofos de la *phýsis*. En estas dos tradiciones se contienen los principios que hacen posible que la medicina sea, en definitiva, un saber diferente y diferenciado de la filosofía, como expresamente argumenta el autor del tratado *Sobre la medicina antigua* (20):

Dicen algunos médicos y sabios (*ietrói kai sophistaí*) que no sería posible saber medicina sin saber qué es el hombre; que, por el contrario, eso es algo que tiene que aprender el que quiere curarlo correctamente. Tiende su lenguaje hacia la filosofía (*philosophíen*), como es el caso de Empédocles y otros que en sus tratados *Sobre la naturaleza* han descrito desde el origen qué es el hombre, cómo llegó a existir y de qué fue formado. Pienso, por mi parte, que todo aquello que los sabios y médicos han dicho y escrito sobre la naturaleza se ajusta menos al arte de la medicina que al de la literatura (*graphiké*); y creo, además, que solo a partir de la medicina es posible conocer algo cierto en torno a la naturaleza.

La medicina no es un saber filosófico, pero el que sea concebido como un saber distinto no se debe a que busque fines diferentes. La medicina persigue «un conocimiento cierto acerca de la Naturaleza». De hecho, para los autores de algunos de los tratados del *Corpus Hippocraticum*, es la medicina la única que puede proporcionarlo. Su objetivo inmediato es «conocer con exactitud qué es el hombre, por qué causas llega a existir y todo lo demás». Partiendo de ahí puede intentarse el conocimiento de la naturaleza en su totalidad. Ahora bien, ese conocimiento se consigue, no partiendo de principios, sino esforzándose en aprender lo que es el hombre en relación «con lo que come y bebe», con los hábitos que tiene y, en definitiva, «lo que puede pasar a cada individuo a partir de cada cosa concreta» (*Med. an.* 20).

Pero no debemos sacar conclusiones equivocadas. A pesar de lo que leemos en estos pasajes del tratado *Sobre la medicina antigua*, los expertos están de acuerdo en que la influencia en Hipócrates de *physiólogoi* como Empédocles (el único filósofo citado por Hipócrates) y, sobre todo, de Alcmeón de Crotona, es innegable⁷. Pero hay también, como decíamos, notables diferencias. Estas diferencias entre las teorías de Em-

7. Para un análisis mucho más detallado del que aquí podemos hacer véase Vegetti, 1976: 28 ss.

pédocles e Hipócrates provienen tanto de las diferencias genéricas entre la filosofía y la medicina como dos tipos de saberes diferentes —y así lo atestigua ambigüamente el comentario antes citado del *Sobre la medicina antigua*— como de la específica concepción de la medicina que tenía Empédocles. Para el filósofo siciliano, la medicina es una especie de poder taumatúrgico, muy lejano, por tanto, del saber experimental de la medicina hipocrática. Con todo, para autores como Vegetti (1976: 30.31),

... la eficiencia interpretativa de la doctrina de los [cuatro] elementos [de Empédocles], la fuerza y la penetración con la que se vale del método analógico y de los experimentos en que se inspiran, la fe en la potencia de la intervención humana sobre el mundo, y, en definitiva, el acento biológico que impregna todo su pensamiento, [...] fueron elementos que promoverán el surgir y el reforzarse de una ciencia de la naturaleza, y de la medicina en particular.

Mucho más cercanas a Hipócrates se encuentran, sin duda, las ideas que mantiene Alcmeón de Crotona en su tratado *Sobre la naturaleza* (escrito a finales del siglo VI a.C.) tanto por los principios teóricos que mantiene como por el planteamiento metodológico al que apunta. El tratado de Alcmeón —que, muy significativamente, ignora la polémica sobre la *arché* que tanto preocupaba a los anteriores *physiólogoi*— resulta interesante, sobre todo, por sus observaciones en torno al conocimiento. El conocimiento sensible, mantiene Alcmeón, es una propiedad de todos los organismos vivos (DK A5, A8). En cambio, el «comprender» es un conocimiento específicamente humano que, al tiempo que reduce a una síntesis significativa la experiencia humana, es capaz de tomar conciencia de su propia actividad cognitiva (DK A5). Pero quizá, si tenemos en cuenta las consecuencias inmediatas que tiene para la cuestión que tratamos de aclarar, resulte mucho más sorprendente su afirmación acerca de la naturaleza del conocimiento humano. Dice Alcmeón:

De las cosas invisibles y de las cosas mortales los dioses tienen una certeza inmediata, pero a los hombres les corresponde proceder por indicios (*tekmaíresthai*) (DK B1).

Las consecuencias metodológicas que han de derivarse de este principio resultan desde luego revolucionarias, pues, como dice Vegetti (1976: 33), suponen la sustitución del principio de analogía por el de la observación y la prueba. El principio de analogía, que mantienen los filósofos de la naturaleza (incluido Empédocles) se basa en la concepción de la *phýsis* como un cosmos, una realidad acabada, ordenada por leyes que imponen una necesidad cíclica que, en último término, nos remiten a una *arché* o principio (ya sea único como el agua o el aire o el *ápeiron*

de los primero jonios, o los cuatro elementos conjuntamente, como pretende Empédocles) que explica la existencia tanto del cosmos en su conjunto como de cada una de las cosas que lo componen. Las cosas singulares que pueden ser observadas poseen en sí mismas el principio del que proceden. Así pues, para conocer la *phýsis*, el procedimiento más adecuado es el analógico, pues el conocimiento de las realidades singulares, o de una parte, permite el conocimiento de la totalidad. Desde una perspectiva como esta puede sostenerse, como hace Empédocles, que el hombre es un «microcosmos» (una *phýsis* en miniatura); o que «lo semejante conoce lo semejante» (las emanaciones que proceden de las cosas entran por los poros del cuerpo hasta que encuentran lo que de semejante hay en este)⁸. Alcmeón no solo mantiene una teoría de la sensación «por los contrarios», sino que abre una vía hacia el saber que no convencerá a los filósofos, pero que encontrará en la medicina hipocrática un desarrollo definitivo: el proceder por indicios, conjeturas y pruebas (Vegetti 1976: 33). Este procedimiento entraña recursos semióticos muy distintos; tan distintos como lo son, por utilizar la terminología que veinticinco siglos más tarde impondría Peirce, los iconos y los índices, así como el tipo de regla interpretativa que cada uno exige; más imaginativa la primera, eminentemente experiencial la segunda. El método científico moderno tendrá que encontrar un lugar adecuado para cada una de ellas en el proceso de investigación.

Pero la medicina hipocrática no solo se construye en esa relación tensa con la filosofía de la que acabamos de hablar, sino en un proceso de distanciamiento con respecto a la práctica de la medicina tal como era entendida en las otras dos grandes escuelas helenas, la itálica y la cnidia. El autor del tratado hipocrático titulado *Sobre la medicina antigua* expone de forma clara cuáles son las diferencias entre su concepción y la de las otras escuelas. De la escuela itálica rechaza categóricamente su proceder basado en «hipótesis sin contenido real» (*kaines hipothésios*), es decir, en postulados que reducen el origen (*arché* o causa) de la enfermedad a uno o dos principios de los que deducen la multiplicidad de fenómenos observados, lo que les impide, en definitiva, conciliar unos principios tan generales con la enorme diversidad de la etiología de las enfermedades. En el extremo contrario se encuentra la práctica de la escuela de Cnido: el de una descripción diagnóstica tan detenida y minuciosa que acumula la descripción desordenada de todo aquello que consideran síntomas de la enfermedad y que, en definitiva, impide cualquier intento de teorización.

8. Dice Empédocles: «Vemos la tierra por la tierra, el agua por el agua, el aire brillante por el aire y el fuego destructor por el fuego. Comprendemos el amor por el amor y el odio por el odio» (DK 109).

Frente a ambas, en el tratado *Sobre la medicina antigua* el médico hipocrático se define como poseedor de una *téchne*⁹ a distancia tanto de la *epistéme* filosófica (basada en una serie de principios teórico-deductivos) como de la burda *empeiria* de los cnidios. La *téchne* médica consiste en una serie de reglas que permiten conciliar la observación del cuerpo humano (*aísthesis tou sómatos*) con el razonamiento (*logismós*) y reducir así el campo del azar (*týche*)¹⁰. En capítulos como el 12 y el 14 del citado tratado pueden verse aplicaciones concretas de esa forma peculiar de razonamiento al que se denomina *logismós*, un razonamiento que «no alcanza en todos los casos la máxima exactitud», pero que en muchas ocasiones es lo suficientemente preciso como para llegar a la verdad «por el camino correcto (*orthós exeúretai*)¹¹ y no por azar» (*Med. ant.* 12.)

Así pues, la propuesta hipocrática, en tanto en cuanto rechaza el método analógico, es doblemente revolucionaria: la primera innovación afecta a los principios teóricos; la segunda es ya de carácter metodológico. Desde la primera de estas perspectivas —en la línea de las aportaciones de Empédocles y, un poco más tarde, de Anaxágoras— los médicos hipocráticos niegan que la naturaleza pueda ser reducida o explicada por un único principio. La segunda es la propuesta de un procedimiento racional que revoluciona el método de la ciencia. El *logismós* del que nos habla el autor de *Sobre la medicina antigua* es la forma o estructura lógica que adquiere ese «conjeturar» u «operar por medio de signos» (*tekmaíresthai*) del que nos hablaba el autor del tratado sobre las *Predicciones* II, y que, en último término, supone un procedimiento metodológico revolucionario: en lugar de partir de principios que operan analógica o deductivamente (dogmáticamente, como lo consideran los médicos de Cos), se trata de observar los síntomas que presenta el paciente e interpretarlos de acuerdo con unas reglas que la experiencia ha permitido acumular. La medicina es un saber que, como reitera una y otra vez el autor de *Sobre la medicina antigua*, se ha ido construyendo desde la Antigüedad. La forma en que se llegan a formar esas reglas es lo que la distingue de la concepción dogmática de la medicina característica de la escuela itálica. El hecho mismo de que esa generalización

9. Resulta elocuente que el autor de *Sobre la medicina antigua*, compare la práctica de la medicina con la del pilotaje de una nave: los malos médicos son como los malos pilotos. Para esta misma relación en Platón, véase también Festugière, 1948: 44, n. 42.

10. Véanse los comentarios y notas de M.^a Dolores Lara Nava al tratado *Sobre la medicina antigua* (*Tratados Hipocráticos* I, Madrid, Gredos, 1983, espec. 136-137).

11. Sobre la cuestión de la corrección, que en último término nos conduce al problema de la corrección lógica del discurso, que tanta importancia adquiere no solo en el contexto de la medicina hipocrática sino en el de la sofística y la interpretación que de ella hace Tucídides, véase Vegetti, 1976: 199, n. 1.

sea posible, así como su aplicación, es lo que la diferencia de la escuela cnídia.

Pero si todo esto tiene para nosotros algún valor es por el papel que en este proceso inferencial adquieren los signos. En la medicina hipocrática encontramos descrito por primera vez un proceso inferencial en términos semióticos. Esta reflexión en torno a lo que es el propio razonar, supone (como bien ha explicado Vegetti, 1976: 48-49) una doble distinción. La primera es una distinción que los médicos cnídios habían ignorado, pero que resulta fundamental tanto en la vida cotidiana como en el conocimiento científico: la diferencia entre los hechos o fenómenos y los signos. La segunda distinción —esta vez de importantes repercusiones para la metodología científica— es ya de estricto carácter semiótico: la diferencia entre el signo que actúa como indicio y el que ya es una prueba. Esta doble distinción tiene una traducción lingüística en el empleo, por parte de los médicos hipocráticos, de tres términos distintos. El acontecimiento cuya relación con el resto del sistema resulta problemático es un *hékaston*¹², un acontecimiento cualquiera el «dato considerado por separado» —tal como se usa en el tratado *Sobre los aires, aguas y lugares* (2, 1)— del que aún no se sabe si debe introducirse en el cuadro diagnóstico de una enfermedad porque se ignora si tiene o no relación causal con lo que la produce. Solo algunos de los acontecimientos observables (todavía pertenecientes a la categoría del *hékaston*) se convierte en *semeïon*, es decir, en un indicio, algo visible (*tà phainómena*) que nos remite a algo que no se ve (*tà adêla*), pero con lo que, conjeturalmente, *podría*, estar conectado. El *semeïon*, puede, sin embargo, adquirir el sentido de prueba, de *tekmérion*, con lo que la inferencia deja de ser una mera conjetura para convertirse en la inferencia segura de la deducción. En palabras de Vegetti:

El método semiótico se configuraba así, gracias a la técnica hipocrática, como un movimiento —dialéctico— que procediendo del *hékaston* dado en la observación (obviamente es entonces ya el momento de hablar de «experiencia» científica) lo transformaba en *semeïon*, mediante una inferencia lógico-conceptual (*logismós*), y después en prueba o *tekmérion*, para concluir, en el caso de que el círculo fuese soldado, en la capacidad de comprensión y de intervención práctica sobre siempre nuevos *hékasta* (1976: 49).

Una opinión semejante mantiene Laín Entralgo (1982a: 91-92), que sostiene que el método hipocrático consta de cuatro etapas: 1) observar atentamente (*sképtomai*) la realidad guiados por la regla de la semejan-

12. Sobre esta interpretación del término *hékaston* y sobre las consecuencias que tiene en el argumento que exponemos, véase Vegetti, 1976: 201 (n. 3 al cap. 2 del tratado *Sobre los aires, aguas y lugares*, 2) y 255 (n. 18 a *El pronóstico*, 24).

za; 2) convertir el dato observado en *semeïon*, si se considera un simple «signo indicativo», o, si es posible, en *tekmérion*, signo probatorio; 3) imaginar de forma más o menos plausible el mecanismo que hace del *semeïon*, un fenómeno significativo; 4) en ocasiones, añadir un experimento que parezca comprobar la conjetura realizada.

Son muchos los pasajes de los distintos tratados hipocráticos en que podríamos constatar el matiz semántico diferenciador que adquieren *semeïon* y *tekmérion*: si *semeïon* es el signo que, conjeturalmente, podemos considerar como síntoma de una enfermedad, *tekmérion* es ya una prueba, prácticamente irrefutable. Así, por ejemplo, al final de *El pronóstico* (25) a modo de resumen nos dice su autor:

[Aquel que va a hacer un pronóstico correcto (*orthôs progignóskein*)] ha de advertir, además, las tendencias de las enfermedades endémicas rápidamente, y no pasar por alto la disposición de la época del año. No obstante, debe tener buenos conocimientos acerca de las pruebas (*tekmérion*) y de los demás síntomas (*semeïon*), y que no le pase por alto que en cualquier año y en cualquier región los malos significan (*semaínei*) algo malo y los favorables algo bueno, puesto que tanto en Libia como en Delos y en Escitia, son verídicos los síntomas (*aletheonta semeïa*) antes descritos.

Esta distinción, que es clara también en otros tratados, la veremos ya plenamente consolidada en la *Retórica* aristotélica. De su importancia semiótica tendremos, pues, que hablar más adelante. Pero no es posible ignorar otros aspectos de gran importancia para el desarrollo del pensamiento griego. De la positiva consideración que a Platón o Aristóteles les merece la medicina hemos hablado ya. Pero más allá de estas valoraciones no es posible ignorar la importancia que la medicina tuvo sobre la filosofía misma y sobre la historiografía de Tucídides.

Para autores como Vegetti (1976: 66-67) solo gracias al magisterio de Hipócrates puede entenderse la distancia que separa a Heródoto de Tucídides. Más allá de las relaciones que cabe establecer entre el historiador ateniense y el médico de Cos en lo referente a sus concepciones de la *phýsis*, en particular de la humana, a la similitud del lenguaje¹³ o la cercanía entre el método utilizado en la historia clínica y la forma en que Tucídides describe la peste en Antenas (II, 49), es posible apreciar una relación más profunda, que tiene que ver con la posibilidad de un saber científico que, gracias al método semiótico-inferencial, es capaz de reducir la multiplicidad de los hechos a síntesis significativas. El método de Tucídides, como la técnica hipocrática, lleva a cabo una estrecha articulación del pasado, el presente y el futuro. El conocer a través

13. Así, por ejemplo, puede constarse el uso de *semeïon* (I, 6,2; I, 21,1; etc.) como «indicio» y el de *tekmérion* como «indicio» (I,1,3), «prueba» (VI, 28,2).

de lo que se observa (*diagignoskein*) que es lo que da carácter específico al «arte médico» (*tekné iatriké*), es una sabia mezcla de *anámnesis* (memoria, experiencia acumulada en el transcurrir del tiempo), *aísthe-sis* (observación de lo que ocurre) y *prognosis* (previsión de lo que va a ocurrir). Para el historiador, la *anámnesis* representaba la exigencia de recuperar el pasado, encontrar su significado mediante los instrumentos de la ciencia, proyectarlo sobre la situación presente para entender mejor los problemas y prever lo porvenir, no en la forma de una repetición cíclica de los hechos (como en el caso del mito o de la previsión de los *physiólogoi*), sino más bien bajo la perspectiva de la modalidad (lo posible, imposible, contingente o necesario), de la estructura posible de la historia, es decir, de un determinismo que tiene que ver más con la elección de valores ético-políticos que pueden, como mínimo, orientar el camino de los hombres (Vegetti, 1976: 66), que con las leyes de la necesidad causal.

Por lo que se refiere a la influencia que la técnica hipocrática pudo ejercer en la filosofía, parece ser clara, sobre todo, en la forma de entender los problemas que encontramos en Sócrates. W. Jaeger (1981: 409-410) ha señalado una serie de coincidencias que no son anecdóticas. En el terreno de los principios les unía la preocupación por la naturaleza del hombre más que por el conocimiento del universo en su totalidad, al menos tal como lo habían entendido los fisiólogos. El argumento sería que el hombre es la parte del mundo que mejor conocemos y, por tanto, es su conocimiento lo que nos permitirá la comprensión de lo real en su totalidad. En el terreno de los procedimientos, su decidida apuesta por la inducción y, en definitiva, su concepción del saber como *téchne*, están muy próximas a la concepción de los médicos. Para Jaeger, «Sócrates es un verdadero médico», afirmación que estaría justificada por un testimonio de Jenofonte, según el cual, Sócrates no se preocupaba menos de la salud de sus amigos que de su bienestar interior, aunque, sin duda, fuera sobre todo, «médico del hombre interior». A todo ello habría que añadir el que tanto Sócrates como la actitud empírico-médica sean los responsables del giro teleológico que se va a producir en la concepción de la naturaleza y del hombre, que confluirá en la concepción biológica del mundo que mantiene Aristóteles.

De todos modos, este acercamiento entre filosofía y medicina es más bien coyuntural. A pesar del aprecio por la medicina que Platón muestra en el citado fragmento del *Fedro* (270b-d), su posición es algo más compleja. En ese mismo pasaje Platón establece un paralelismo que mantendrá en otras ocasiones: el de la medicina con la retórica. No es de extrañar que en esta ocasión, considere la retórica un arte del alma, aunque mal utilizada por «aquellos que ahora escriben sobre el arte de las palabras», pues «son astutos y disimulan, aunque saben perfectamen-

te cosas del alma» (271c). Pero en el *Gorgias* (464a ss.), la retórica, más que con la medicina (a la que parece concedérsele un cierto crédito), se la compara con la culinaria, que ya no es *téchne*, porque, dice Platón (*Gorg.* 465a), «yo no llamo arte a lo que es irracional» (*álogon pragma*). Pero esta actitud amable, es más bien aparente. En el *Filebo* (56b), el discurso platónico expulsa del ámbito de la ciencia todas aquellas artes que, como la medicina, la estrategia y la náutica no utilizan el número, la medida y el peso¹⁴.

La vinculación que Platón establece entre medicina y retórica, en muchas ocasiones con argumentos solo comprensibles desde la perspectiva general de la filosofía platónica, no puede hacernos olvidar otro tipo de argumentos que también vinculan ambas artes y que se han ido construyendo en la tradición anterior. Afirmábamos más arriba citando a Detienne y Vernant (1988) que tanto la medicina como la retórica eran consideradas actividades propias de los que poseen *metis*; el piloto, el sofista, el médico y el político se enfrentan a un campo de acción que tiene que ver con el devenir y el cambio. Como dicen Detienne y Vernant: «La enfermedad y el discurso son fuerzas no menos hostiles e inquietantes que el mar, el fuego o el metal en fusión; enfrentarse con ellos consiste en prever siempre la ocasión fugitiva para engañar a esas potencias polimorficas» (1988: 278).

Por lo demás, es esta vinculación la que justifica, como nos recuerdan los mismos autores (1988: 168-169), que las trampas o ardidés que utilizan los dioses, los hombres e incluso algunos animales, sean denominados *sophísmata*. Es esta continuidad, entre otras razones, lo que lleva a repudiar el saber inseguro de la conjetura, por oposición al sólido saber de la *epistéme*.

Aunque también con matizaciones, podemos encontrar en Aristóteles —del que quizá debiéramos recordar que es hijo de un médico— una actitud diferente. Su teoría ética, en especial su concepción de la prudencia, y en definitiva, de la virtud ética como medio entre dos extremos tomado desde el punto de vista, no del geómetra, sino del individuo de quien se trata (*Étic. Nic.* II, 6, 1106a, 29-33), tiene mucho más que ver con una consideración cercana al conocimiento de la realidad concreta con la que se enfrenta el médico, que con los principios inmutables que pretende el filósofo platónico¹⁵. De hecho, el ejemplo que propone Aristóteles es que lo que debe comer un gimnasta ya consagrado no es lo mismo que lo que tiene que comer quien empieza a ejercitar-

14. Para un análisis más extenso de esta cuestión platónica en relación con la medicina, véase Festugière, 1948: 41-43.

15. Puede verse una discusión algo más amplia en Jaeger, 1981: 807-808; Detienne y Vernant, 1988: 288-290.

se en la gimnasia. Como veremos más adelante, encontramos también en Aristóteles una rehabilitación de ese saber conjetural que rechazara su maestro al admitir que, en determinados contextos, como son los que constituyen el ámbito de la retórica, no podemos renunciar a un pensamiento que, aunque no siempre posee poder probatorio, no por ello deja de ser racional. Que en ese y otros contextos encontremos el recurso frecuente a ejemplos tomados de la medicina tampoco debiera considerarse anecdótico. Con todo, la deriva filosófica y científica que se impondría durante mucho tiempo está, en este sentido, más cerca de la perspectiva platónica que de la aristotélica. De todos modos, también debiéramos recordar que la medicina tendría con el tiempo otras oportunidades. Como dice Jaeger, «el empirismo filosófico de los tiempos modernos es hijo de la medicina griega, no de la filosofía griega» (1981: 410).

3. *Signos y símbolos*

De toda la terminología griega es sin duda el término *sýmbolon* el que tendría mayor éxito posterior, por más que su sentido haya sido tan diversamente interpretado como el del latino *signum*, el otro gran superviviente de la terminología semiótica de las lenguas clásicas.

Symbállo es un verbo que tenía, entre otros, el sentido de «reunir», «juntar» o «poner juntos», pero que con el tiempo adquiere otros muchos sentidos relacionados, como pueden ser el de «lanzar una cosa contra otra», «trabar un combate», «cambiar», «conversar», «ponerse de acuerdo», «convenir», «interpretar». Del sentido antiguo de «poner juntos» parece derivarse el sentido más originario que se ha atribuido a su derivado *sýmbolon*, que fue utilizado para designar cada una de las partes o mitades correspondientes de un objeto que dos huéspedes, amigos o partes contratantes, rompen, guardando cada uno de ellos una parte, como prueba de la relación (de amistad, mercantil, etc.) establecida. De ahí que llegara a usarse también como signo de identidad y, con el tiempo, signo secreto. Pero lo cierto es que los escritores griegos lo usan también en otros sentidos. En escritores de finales del siglo VI y comienzo del V a.C. como Esquilo se utiliza ya en el sentido de signo convencional. Así, por ejemplo, lo encontramos en su tragedia *Agamenón*, refiriéndose a la luz de las antorchas que es interpretada como señal de que alguien viene con noticias (*Agam.* 8) o como signo convenido que sirve para transmitir de forma rápida la noticia de que Troya ha sido conquistada (*Agam.* 315), lo que, curiosamente, es a la vez prueba segura de la verdad de la interpretación de la señal (*tékmar toiouton sýmbolon*). En Eurípides (*Med.* 614) podemos encontrarlo con el sentido tipificado más arriba: como signo de reconocimiento. En el mismo autor lo encontramos también como signo

convenido secretamente (*Helena* 291), sentido que, mucho más tarde, ya en nuestra era, encontraremos en Plutarco (*Cons. ad uxor.* 611D 8), que se refiere a los símbolos místicos de los ritos orgiásticos dionisiacos. Pero igualmente podemos encontrarlo con el sentido de señal no convencional; así Anaxágoras (D-K 19) lo utiliza para referirse al arco iris, «símbolo» del fin de la tormenta.

El sentido de signo convencional antes señalado se conserva en la época clásica. Resulta especialmente significativo el uso que de él hace Platón en el *Banquete* al narrar el mito según el cual los hombres eran, originariamente, esféricos (189d ss.). Estos hombres redondos pertenecían a tres géneros: masculino, femenino y andrógino; poseían el doble de miembros y órganos que los actuales, y estaban dotados de una gran movilidad y fortaleza. Pero debido a su arrogancia, que les llevó a enfrentarse a los dioses, Zeus les mandó cortar en dos mitades. Estos hombres demediados no podían vivir sin su otra mitad, por lo que Zeus tuvo que inventarse otro recurso, destinado, sobre todo, a que pudieran unirse hombres y mujeres, y así procrear y hacer posible la supervivencia de la especie humana. Es esta la razón, según Platón, de que el amor del hombre hacia sus semejantes sea innato, porque, en definitiva, trata de restaurar la antigua naturaleza humana. La conclusión platónica es que «cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno de nosotros está buscando siempre su propio símbolo» (191d, 2-4).

No cabe duda de que si tenemos en cuenta el origen del término y usos como el que acabamos de ver en el diálogo platónico, se aclara bastante la interpretación que hemos de dar a «símbolo» en un texto tan elocuente para nosotros como es el pasaje del *Perí hermeneias* aristotélico, donde trata de explicarse la naturaleza de las palabras y al que nos referiremos más detalladamente en el capítulo 3. En Aristóteles encontramos ya el sentido que ha adquirido tradicionalmente: el de signo convencional, es decir, el de signo cultural cuyo paradigma más característico lo constituyen los términos lingüísticos.

De *symballo*, deriva también *sýmbolos* que, generalmente en plural (*sýmboloi*), podemos encontrar con un significado bastante preciso en un contexto diferente a los hasta ahora mencionados, la *mántica*¹⁶. Relacionado con él nos encontramos también otros términos que se refieren a los signos que interpretan los adivinos.

16. El término *mantiké*, como dice Bouché-Leclercq (I, 3) es el adjetivo de un sustantivo sobreentendido, *epistéme* (ciencia) o *téchne* (arte). Proviene de la raíz *mainomai*, estar fuera de sí, poseído por la divinidad. Según R. Bloch (1984: 9), el verbo *mainomai* tiene el mismo sentido que *enthousiadzein*, que contiene en su raíz el término *theos*. Con el tiempo el término se aplicaría a todo tipo de adivinación.

Los griegos, al igual que otros pueblos, distinguieron dos tipos de adivinación: una que requiere un conocimiento específico, es decir «artístico» (*entechnós, techniké*), y otra de carácter natural o espontánea (*ateknós, adidaktón*). La primera se basa en la interpretación de signos externos y es de naturaleza inductiva, conjetural; mientras que la segunda consiste en la interpretación de signos que los dioses han inspirado a determinados hombres bien durante el sueño, o durante un estado de posesión entusiástica en el que el dios inspira al adivino, como ocurre en los oráculos. A pesar de que tenemos noticias de que autores como Filócoro, Crisipo, Esfero, Posidonio y otros escribieron tratados mánticos (*Peri mantiké*), no ha llegado hasta nosotros ninguno de ellos. De su contenido hemos tenido noticias a través de otros autores como Plutarco, Cicerón o Diógenes Laercio. Gracias a estos testimonios se han podido reconstruir las líneas fundamentales de unas creencias que, por otra parte, eran inseparables de las religiosas. Contrariamente a lo que ocurrió con los romanos¹⁷, los griegos se interesaron más por la adivinación natural que por la artificial, quizá porque esta última entraba necesariamente en conflicto con una concepción más racionalista (en definitiva, científica) que veía en los signos mánticos, no acontecimientos prodigiosos o signos enviados por los dioses, sino hechos naturales que podían ser explicados por las leyes naturales. Los filósofos, si exceptuamos a los estoicos¹⁸, no fueron en general propicios a aceptar este tipo de acontecimiento sobrenatural. Por lo demás, contrariamente también a lo que ocurrió en Roma, en los diversos Estados griegos, la adivinación apenas estuvo institucionalizada o regulada, lo que no contradice el hecho de que la tradición vinculara la adivinación natural a lugares sagrados como Dodona o Delfos, que fueron puntos de atracción para todos los griegos.

La necesidad de distinguir entre un fenómeno natural, signo de otro acontecimiento también natural, y un acontecimiento aparentemente natural, pero que en realidad era una señal divina, llevó a establecer una clara distinción terminológica. Artemidoro (*Oneirocrit.* III, 28) atribuye a Melampo, uno de los más famosos y legendarios adivinos griegos, un tratado en cuyo título encontramos esa distinción: *Peri teráton kai semeíon* (*Sobre los prodigios y los signos*). Con el término *térata* se aludía a acontecimientos extraordinarios, maravillosos, terroríficos o de naturaleza monstruosa que los dioses provocaban para advertir a los hombres. No siempre el término tuvo un significado tan preciso, quizá porque, como

17. Véase más abajo el capítulo 6, en el que exponemos más extensamente el fenómeno tal como lo entendieron los romanos y nos trasmitió Cicerón en el *De divinatione*.

18. Según Sexto Empírico los estoicos definían la adivinación como «la ciencia (*epistémé*) que estudia (*theoretiké*) e interpreta (*exegetiké*) los signos (*semeíon*) dados por los dioses a los hombres» (*Adv. Math.* IX, 132; *SVF* II, 1018). Para un visión más amplia de la actitud de los filósofos y poetas griegos ante la adivinación cf. Leszl, 1996.

dice Bouché-Leclercq (1879-1982, I: 113), después de una primera etapa de elaboración mántica se vieran prodigios por todos los sitios. Con el tiempo, los prodigios se fueron distinguiendo de los hechos regulares y naturales. En cualquier caso, los adivinos homéricos basan sus predicciones en fenómenos que unas veces son verdaderamente extraordinarios (*Od.* XII, 394)¹⁹ y otras veces fenómenos tan naturales como el trueno (*Od.* XX, 100-120). Pero, como decíamos, con el tiempo, no todos los acontecimientos interpretables como signos mánticos tuvieron este carácter extraordinario. Para referirse a esos signos no prodigiosos, pero que se interpretan como señales divinas, Filócoro (*ca.* 340-267/261 a.C.) utiliza, un tanto ambiguamente, el término *symboloi*²⁰.

Sin embargo, tanto Aristófanes como Jenofonte lo utilizan de forma más precisa para referirse a encuentros fortuitos que son interpretados como signos enviados por los dioses. Aristófanes lo utiliza en un pasaje de las *Aves* que es una síntesis de los fenómenos que los griegos consideraban signos de buen o mal augurio:

Antes de obrar en cualquier cosa, venid aquí a consultarnos,
 si hacéis comercio, adquirís bienes o, en fin, si es que intentáis casaros.
 Todo lo que es signo de augurio los hombres llaman siempre pájaro:
 Sea rumor o un estornudo, un pájaro es denominado;
 decís que es pájaro un encuentro fortuito (*symbolos*), una voz, criado...
 [o asno.
 Somos Apolo el adivino: ¿no veis ahora esto bien claro? (715-721).

El contexto es, si cabe, aún más explícito que este fragmento: todos aquellos acontecimientos fortuitos que los expertos interpretan como indicaciones divinas, pueden ser considerados como los signos que los dioses envían a los hombres mediante las aves por lo que, en definitiva, toda adivinación inductiva es en alguna medida *oionomancia*; es decir, adivinación basada en la observación del comportamiento de los pájaros. En cualquier caso, en el texto, el término *symbolos* es utilizado de forma precisa para referirse a encuentros fortuitos con una persona, con un animal u otra cosa. En ocasiones, son también considerados *symboloi*, las palabras dichas sin intención, lo que los romanos llamarían *omina*. Aunque de forma más precisa, los griegos distinguen entre *kledón*, cuyo sentido se ajusta al de los *omina* romanos, y *symbolos*. Así lo vemos, por

19. En este pasaje, los compañeros de Ulises matan a las vacas de Helios. Ulises les reprende, pero las vacas ya estaban muertas y los dioses empezaron a manifestarles prodigios terroríficos: las pieles de las vacas caminaban y su carne, tanto la cruda como la que estaba en el asador, mugía. Zeus castigaría una vez más a Ulises impidiendo su rápido regreso a Ítaca.

20. Schol. V Aristoph. *Av.* 721; Schol. Pindar. *Olimp.* XII, 10 (Bouché y Leclercq, 1879-1882, I: 120-121).

ejemplo en Esquilo (*Prom. Enc.* 485-488). La *cledomancia* sería una de las partes fundamentales de la mántica (Bouché-Leclercq, 1879-1882, I), por más que estuviera basada en reglas arbitrarias y poco sistematizadas.

En las *Memorabilia* (I, 1, 1 ss.) y en la *Apología de Sócrates* (11 ss.) Jenofonte utiliza también *sýmboloi* en el sentido preciso que acabamos de establecer. Tanto en uno como en otro caso, el discípulo trata de defender a su maestro de la acusación más grave por la que fue condenado injustamente: la de no reconocer a los dioses. Su argumento es que Sócrates no solo realizaba frecuentes sacrificios, sino que utilizaba la adivinación. De hecho, la acusación de introducir dioses nuevos es una tergiversación de la afirmación socrática de que los dioses le enviaban señales que él interpretaba. Jenofonte continúa en los *Memorabilia* con la siguiente afirmación:

Pero nada introducía más nuevo que otros que por creer en un arte adivinatoria utilizan pájaros (*oionois*), voces (*phémáis*), encuentros fortuitos (*symbolois*) y sacrificios (*thysiais*). Ya estas personas suponen no que los pájaros o los encuentros fortuitos saben lo que conviene a los consultantes, sino que los dioses se lo manifiestan a través de ellos, y Sócrates también lo creía así. Sin embargo, la mayoría de las personas dicen que los pájaros y los encuentros fortuitos los disuaden y los estimulan, pero Sócrates lo decía como lo pensaba, o sea, que la divinidad le daba señales (*semaínein*), y aconsejaba a muchos amigos suyos que hicieran unas cosas y no hicieran otras, según las indicaciones de la divinidad, y les iba bien a quienes creían, pero los que no le creían se arrepentían (*Mem.* I, 1, 3).

Según interpreta Bouché-Leclercq (1879-1882, I: 119), Jenofonte cita en este texto los tres tipos de signos fortuitos característicos de la adivinación inductiva o conjetural, que también se atribuye a Filócoro: los pájaros (*oionoi*), los acontecimientos fortuitos (*sýmboloi*) y las vísceras de los animales sacrificados (*thysiai*).

Si tenemos en cuenta el origen etimológico del que hablábamos más arriba, puede sorprender el uso de *sýmboloi* en este contexto. Podemos aventurar, sin embargo, algunas explicaciones plausibles. Al parecer, estos encuentros fortuitos se vinculaban con Deméter, porque la diosa, que tenía que buscar a su hija Perséfone, raptada por Hades, prestaba atención a todo tipo de encuentro. Desde luego, el sentido de «encuentro» que se da al término es coherente con el significado de *symbolallein* que, como decíamos, era el de «reunir», «juntar» o «poner juntos». De todos modos, Bouché-Leclercq (I, 115 ss.) aventura una explicación más compleja que se basa en el principio de que, al fin y al cabo, la adivinación se distingue de la ciencia, precisamente en que no puede más que constatar relaciones artificiales, convenidas, entre los signos y sus significados y, por tanto, comparables a las que las palabras establecen con los su-

PLATÓN:
REFLEXIONES SOBRE EL LENGUAJE

Si no podemos negar el uso perspicaz y elaborado de la terminología semiótica por parte de Heráclito, como tampoco una cierta conciencia terminológica que cristaliza en un proceder metodológico muy prometedor en los autores de los tratados que componen el *Corpus Hippocraticum*, no es menos cierto que todavía no podemos hablar de una reflexión estrictamente semiótica. Entiéndase como se entienda la moderna disciplina a la que hemos dado ese nombre, para que haya reflexión semiótica debe haber una teoría general acerca del funcionamiento de los procesos de *semiosis*. A pesar de algunas opiniones en contrario, no podemos, pues, atribuir ni al filósofo de Éfeso ni a los médicos de Cos paternidad alguna sobre dicha disciplina. Como decíamos en el capítulo anterior, el caso de Platón es diferente. Lo es al menos en un aspecto fundamental: en los diálogos del ateniense podemos encontrar una reflexión explícita no todavía sobre los procesos de significación en general —para ello habrá que esperar varios siglos— pero sí, al menos, sobre algunas cuestiones clave relacionadas con el uso del lenguaje. No encontraremos, pues, tampoco esa reflexión capaz de establecer las semejanzas y las diferencias que pueden observarse en los distintos procesos significativos, pero sí una reflexión sobre el lenguaje que cabe considerar como semiótica.

1. *La terminología semiótica de Platón*

Al igual que ocurre en el contexto filosófico en general, Platón recoge toda la herencia anterior: en sus diálogos podemos encontrar la riqueza terminológica y la precisión conceptual que se fueron institucionalizando a través del tiempo y cuyos fundamentos los encontrábamos ya en los poemas homéricos. Así, como decíamos en el capítulo 1, halla-

mos en el *Crátilo* —y, en referencia más breve, también en el *Gorgias* (493a)— el uso de *sêma* en los dos sentidos que tenía para los escritores antiguos: «signo» y «tumba». El conocido pasaje dice así:

SÓCRATES: ¿Te refieres al cuerpo (*sôma*)¹?

HERMÓGENES: Sí.

SÓC.: En efecto, hay quienes dicen que es la «tumba» (*sêma*) del alma, como si esta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de este, también se la llama justamente «signo» (*sêma*) (400b-c).

No volveremos a encontrar fácilmente en los textos platónicos el término *sêma* en el sentido de «signo»; aunque sí en el sentido de «tumba», por más que sea casi siempre en citas de Homero u otros escritores antiguos. En la época de Platón el uso de *semëion* se ha generalizado y en sus escritos es posible encontrarlo frecuentemente, aunque con sentidos bastante diversos según los contextos. Así, por ejemplo, sigue siendo usado como «señal divina» (*Rep.* 382e), aunque referida en varias ocasiones a la voz que proviene de ese *daimon* interior que posee Sócrates (*Apol.* 40b; *Fedr.* 242c). Otras veces tiene el sentido de signo adivinatorio, como cuando se refiere al vuelo de las aves y a otros fenómenos semejantes que son objeto de interpretación para los augures (*Fedr.* 244c). Encontramos también otros usos corrientes. Por ejemplo, para referirse al llanto infantil, que es expresión (*déloma*) de lo que los niños aman u odian (*Ley.* 792a); o como indicio, es decir, como fenómeno que inferencialmente nos remite a otro, como es el caso del calor y el fuego (*Teet.* 153a). En otras ocasiones adquiere un sentido menos frecuente, por ejemplo, cuando lo usa para referirse a la impronta (*týpos*) que las sensaciones dejan en el alma, como si aquellas fueran el sello de un anillo y esta una tablilla de cera (*Teet.* 191c ss.). Junto a estos diversos usos podemos encontrar otros en los que adquiere un sentido más difuso o ambiguo. Así en el *Crátilo* (427c) no tiene inconveniente en considerar que el sonido² *o* es signo de lo redondo, como el sonido *a* lo es de lo grande y el de *e*, de la extensión.

En otros contextos *semëion* podría entenderse como indicio probatorio (*Crát.* 395a), pero Platón suele ser bastante preciso y utiliza el término

1. J. L. Calvo, responsable de una de las traducciones al español del *Crátilo* (Madrid, Gredos, 1983: 394, n. 61), aclara que el término *sôma* significaba originariamente «cadáver», es decir, «lo que se recobra» después del combate. Este sentido daría proximidad semántica a dos términos muy cercanos desde el punto de vista fónico.

2. Habría que decir, para ser precisos, que en este pasaje se da una cierta confusión entre los sonidos y las letras. Platón utiliza el término *grámmata* (letras), aunque según el contexto debería referirse a los sonidos. Esta confusión no es, sin embargo, relevante para nuestro propósito y también la encontraremos en otros autores.

tekmérion como término específico para significar «prueba». Estos usos diferenciados aparecen explícitamente en pasajes como el anteriormente citado de la *Apología* (40b-c), en el que ambos términos aparecen claramente diferenciados. Pero pueden constatarse otros muchos ejemplos (*Crit.* 52b; *Eutif.* 5e; *Fed.* 70d y 87b; *Banq.* 178b; *Fedr.* 233c; *Teet.* 158b; etc.). Los diálogos platónicos ponen de manifiesto cómo en su época la diferencia semántica entre estos dos términos, que ya habíamos visto acreditarse en el *Corpus Hippocraticum*, está plenamente consolidada.

Al final del capítulo anterior hemos hablado del uso que Platón da al término *symbolon* en el *Banquete*. Se trata de un término que utiliza en muy contadas ocasiones. Nosotros hemos podido encontrarlo en la *República* (371b) referido a la moneda, que es uno de sus usos contrastados como comunes. En la dudosa *Carta XIII* lo encontramos en dos ocasiones (360a, 363b) con un mismo sentido: como signo de reconocimiento; más concretamente, como un signo que autentifica la autoría de la carta.

Resulta bastante coherente con lo que acabamos de decir que el término genérico del «significar» sea *semaínein*, que puede adquirir tanto el sentido de indicar, hacer señales o señalar, como el de significar por medio de los nombres (*ónoma*) —como en el *Crátilo* (393e)— o del discurso (*lógos*) —como hace en el *Gorgias* (511b)—. Manetti (1987: 85) ha advertido que en el *Crátilo* y en el *Sofista* el verbo *semaíno* se alterna con *delóo* (que significa «hacer visible», «revelar», «manifestar») cuando se habla de una forma expresiva que reenvía a un contenido que no se capta con los sentidos. Esta aparente equivalencia adquiere en determinados pasajes otro matiz. Cuando Sócrates alude a que si no tuviéramos el lenguaje tendríamos que recurrir a los gestos, como hacen los sordos (422e), utiliza *delóo* para el manifestar propio de los nombres, mientras que usa *semaíno* para referirse a la significación de los gestos. Más allá de estos detalles, creemos que mientras que *semaíno* adquiere sentidos más o menos precisos según los contextos, *delóo* alude casi siempre a esa forma de significación peculiar que es «revelar» o «hacer visible».

El uso de estos términos nos pone sobre la pista de una importante cuestión. Desde el momento en que Platón reflexiona sobre el lenguaje, el vocabulario semiótico se abre hacia un ámbito que inevitablemente tiende a ensanchar sus antiguos límites. Los nuevos términos no siempre son muy precisos, pero no cabe duda de que los textos platónicos dan origen a una tradición que se verá enriquecida con el tiempo. Dentro de esta categoría tenemos que incluir términos como *déloma*, *ónoma*, *rhêma* y *lógos*.

Acabamos de ver cómo en el *Crátilo*, Platón utiliza *delóo* para referirse a la forma particular en que el lenguaje «hace patente», «manifiesta» o «significa». De ahí que *déloma* tenga el sentido de «manifestación» o «expresión». En un breve pasaje del *Sofista* podemos ver cómo están relacionados los diversos términos que acabamos de citar:

EXTRANJERO: [...] El género que permite manifestar el ser (*ten ousían delómaton*) mediante un sonido es doble.

TEETETO: ¿Cómo?

EXTR.: Uno se llama nombre (*ónomata*); el otro, verbo (*rhémata*)

TEET.: Di qué es cada uno.

EXTR.: Llamamos verbo (*rhêma*) al que muestra las acciones.

TEET.: Sí

EXTR.: Mientras que el nombre (*ónoma*) es signo sonoro (*semeïon tes phonês*) aplicado a los autores de aquellas.

TEET.: Perfectamente

EXTR.: No obstante, los nombres tomados por sí solos, y mencionados en forma continuada, no constituyen discurso (*lógos*) alguno, ni tampoco los verbos mencionados separadamente de los nombres.

TEET.: Eso, yo no lo sabía.

EXTR.: Es evidente que cuando decías que estabas de acuerdo conmigo, tenías en cuenta alguna otra cosa, porque eso era lo que yo quería decir: que no hay discurso (*lógos*) cuando estos son enunciados así, de forma continuada (261e 5 – 262b 3).

Si nos atuviéramos a lo que Platón dice aquí y en algún otro pasaje del *Crátilo* (431b-c), podríamos llegar a la siguiente conclusión: la definición de términos como *ónoma*, *rhêma* y *lógos* está ya perfectamente establecida y podríamos considerarlos como términos técnicos de la gramática, liberados de cualquier ambigüedad. Sin embargo, no es así. Como han advertido Guthrie y otros³, Platón utiliza el término *ónoma* para referirse a lo que nosotros llamamos «nombres», «nombres propios», «adjetivos» o «adverbios», por lo que, en ocasiones, «palabra» puede ser una «traducción más natural». Con *rhêma* ocurre algo semejante. En el mismo *Crátilo* (399 a-b) es usado para referirse a la expresión *Dîi philos* («amado de Zeus»), por lo que podríamos traducir por «locución» o «sintagma» (en este caso, nominal). Otro tanto podríamos decir de *lógos* que, como es sabido, adquiere múltiples sentidos dependiendo de los contextos.

2. Naturalistas y convencionalistas

No hay en Platón, como decíamos, una reflexión semiótica global. Hay reflexión sobre el lenguaje, por más que esta no sea tampoco una finalidad en sí misma, sino que aproveche algunos problemas relacionados con el lenguaje como pretexto para exponer sus teorías ontológicas y

3. Véase Guthrie, 1992, V: 12 y 22, nn. 16 y 32. Igualmente se refieren a esta cuestión los responsables de las versiones españolas del *Crátilo* (392, n. 55) y el *Sofista* (464, n. 277) J. L. Calvo y N. L. Cordero, respectivamente, recogidas en Platón, *Diálogos* II y V, Madrid, Gredos, 1983 y 1988.

epistemológicas. A pesar de todo, no ha dejado de reconocerse el interés que sus reflexiones lingüísticas presentan. Platón aborda cuestiones lingüísticas en diálogos como *Eutidemo*, *Crátilo*, *Teeteto* y *Sofista*. También veremos alguna referencia interesante en la *Carta VII*. Es, sin duda, el *Crátilo* el diálogo «lingüístico» por antonomasia: todo él está dedicado a hablar sobre el lenguaje, mientras que en los que acabamos de citar, los temas principales de la conversación solo tienen una vinculación circunstancial con él. Pero es también algo más. Como ha dicho Gadamer (1988: 488), estamos ante «el escrito básico del pensamiento griego sobre el lenguaje», porque difícilmente encontraremos en la filosofía griega posterior otra reflexión que pueda igualarse a la platónica. Y, sin embargo, la conversación que Sócrates mantiene con los otros dos interlocutores, Hermógenes y el personaje que da nombre al diálogo, Crátilo, no se centra en la naturaleza o funciones del lenguaje en general, ni en su origen —como a veces se ha querido ver—, ni siquiera en el tema que enunciamos en este apartado, sino en la exactitud o «corrección de los nombres» para designar aquello que representan. ¿Expresan los nombres la naturaleza de las cosas o son simples etiquetas debidas a un acuerdo o convención entre los hombres? Se trata de una pregunta que a nosotros, en una situación cultural distinta, nos puede parecer banal, pero que adquiere todo su sentido en un contexto en el que, como antaño señalara Wilamowitz⁴, se parte de la idea de que entre los nombres —incluidos los nombres propios— y las cosas existe una íntima unidad, de tal manera que el nombre es como una parte de su portador. En términos semióticos diríamos hoy que el nombre es más un índice que un símbolo. Solo desde esta perspectiva adquiere sentido la discusión etimológica que ocupa gran parte del diálogo.

El diálogo comienza exponiendo de forma sintética las tesis de Crátilo y Hermógenes. El primero mantiene que los nombres son exactos (*onómatos orthóteta*) por naturaleza (*phýsei*); el segundo, que son exactos por acuerdo (*syntheké*) o convención (*nómos*). Ambos coinciden, por tanto, en la exactitud de los nombres, aunque discrepen en la razón de la exactitud. Como veremos, Sócrates terminará distanciándose tanto de uno como de otro. La estrategia socrática consistirá en someter a juicio precisamente aquello que sus dos interlocutores comparten como un presupuesto que no ponen en duda: la exactitud de los nombres. La táctica es bien conocida: se trata de ir consiguiendo que sus interlocutores acepten ciertos principios que les llevarán a la contradicción.

La primera parte del diálogo está dedicada a contradecir las tesis de Hermógenes. Sócrates comienza haciéndole aceptar dos principios que

4. Más cercanos a nosotros comentan esta cuestión, entre otros, Guthrie (1992, V: 27), que remite a Wilamowitz (1920: 287 ss.) y Gadamer (1988: 487).

resultarán fundamentales en toda la discusión. Primero: que las cosas tienen una naturaleza independiente de nosotros; segundo: que existe la posibilidad de describir y hablar falsamente de ellas. Los nombres son los instrumentos de los que los hombres se sirven para instruirse y distinguir unas cosas de otras, pero, para conseguirlo, los nombres deben referirse a la naturaleza de las cosas. Pero lo cierto es que Sócrates demuestra a Hermógenes que no todos los nombres son exactos. En la demostración de esta tesis, Sócrates recurre a un gran número de etimologías: examina nombres propios de héroes y dioses, nombres comunes genéricos, nombres de fenómenos naturales, de nociones intelectuales y morales. De los nombres secundarios o compuestos se pasa a los primarios o simples, pero llegados a este punto las dificultades obligan a descender hasta las sílabas y los fonemas. El resultado de este análisis es que los nombres no siempre son exactos. Antes, sin embargo, se han sentado las bases de la «corrección» de los nombres: la corrección o exactitud debe consistir en revelar la esencia o naturaleza de las cosas; dicha exactitud debe ser igual para todo tipo de nombres. Por otra parte, la exactitud debe consistir en una *mímêsis*: el nombre debe ser la imitación de la esencia mediante las sílabas y las letras (en el sentido ambiguo que hemos señalado más arriba).

Puestas estas bases, que aparentemente contradicen la teoría convencionalista, Sócrates parece acercarse a un cierto naturalismo: la imposición de nombres, si se hace bajo la dirección de un buen dialéctico que elija los nombres adecuados, es decir, nombres que verdaderamente imiten la naturaleza de las cosas, no es una cuestión banal y, desde luego, es una hipótesis plausible. Si esto es así, Crátilo puede tener razón, al menos en parte: las cosas tienen o pueden tener nombres que sean exactos «por naturaleza» (390d). Hermógenes parece convencido de la dificultad de demostrar que todos los nombres sean correctos y requiere a Crátilo, que hasta entonces no había intervenido, para que exprese su opinión. Este se muestra de acuerdo en varias cuestiones abordadas durante la conversación entre Sócrates y Hermógenes. No tiene inconveniente en aceptar los siguientes principios: *a*) la exactitud o corrección de los nombres consiste en revelar o manifestar lo que las cosas son; *b*) los nombres tienen como función enseñar y distinguir la esencia de las cosas; *c*) al igual que los artesanos son los expertos en construcción de objetos y herramientas, los nombres han sido creados por un experto legislador o *nomothêtes*. Por el contrario, Crátilo no acepta que haya legisladores mejores o peores (como hay mejores y peores artesanos). La razón que aduce es que todos los nombres son igualmente correctos. Este desacuerdo obliga a Sócrates a volver sobre la teoría de la *mímêsis*, cuestión previamente aceptada por Hermógenes, pero que, en realidad, era una trampa socrática, una bomba de explosión retardada que termina por poner en evidencia las contradic-

ciones de las tesis naturalistas. La etimología de los nombres primitivos y el examen de los fonemas y las sílabas conducen a resultados contradictorios. Los nombres, que según la teoría de la *mímêsis* deben ser como retratos de las cosas, no siempre lo son, por lo que hay que concluir que pueden ser aplicados erróneamente. Dicho en otros términos: se puede hablar con falsedad. Entre los legisladores o nominadores los hay buenos y malos, ya que no son de naturaleza divina. Unos nombres parecen manifestar la naturaleza de las cosas, pero otros no. De ahí que haya que admitir que en el origen de algunos de ellos al menos están el uso y la convención: nos entendemos con ellos, pero no manifiestan la naturaleza de las cosas. Esta constatación que contradice las tesis naturalistas le sirve a Sócrates de oportunidad para desviar la atención hacia otro problema: ya no se trata de si el *nomothêtes* ha elegido bien o mal el nombre correcto. El verdadero problema no es de naturaleza semiótico-lingüística, sino epistemológica: ¿son los nombres el camino adecuado para llegar a saber lo que las cosas son? Este problema epistemológico es el resultado de la negación del primer principio aceptado tanto por Hermógenes como por Crátilo: los nombres no siempre son exactos, es decir, no siempre revelan lo que las cosas son. La respuesta socrático-platónica a esta pregunta es bastante conocida.

Se ha discutido mucho sobre el origen de las teorías que son defendidas por Hermógenes y Crátilo. En el diálogo se menciona explícitamente a Heráclito, Pródico y Protágoras, atribuyéndoles distintas teorías; pero puede sospecharse con fundamento que también se hacen alusiones implícitas tanto a autores concretos como Parménides y Gorgias como a los sofistas en general. La referencia a Heráclito plantea algunos problemas nada fáciles de resolver. A pesar de que, según este diálogo al menos⁵, concurren en Crátilo la militancia heracliteana y la defensa de las tesis naturalistas, es dudoso y discutible que el filósofo de Éfeso sostuviera la actitud naturalista que se le atribuye⁶. La metafísica del continuo fluir parece más acorde con la tesis convencionalista que con la naturalista. En cualquier caso, según E. Cassirer (1971: 70), los seguidores de Heráclito debieron de desvirtuar su teoría porque la identidad o correspondencia entre lenguaje y razón ha de ser tomada en un sentido general; es decir, se trata de una identidad entre «el todo del lenguaje» y «el todo de la razón». En este diálogo, Sócrates critica expresamente no solo la imposibilidad de que el ser esté en continuo movimiento, sino también la imposibilidad de conocerlo en esas condiciones (439c ss.). La conclusión

5. Sobre el llamado «problema Crátilo», surgido a causa de las contradictorias noticias que sobre él nos han llegado, véase la introducción de J. L. Calvo en la edición citada de los *Diálogos* I: 354.

6. Véase lo que dice L. Meridier en su edición francesa del *Crátilo* (1969: 39-40).

más razonable es que las teorías lingüísticas que se le atribuyen, más que a Heráclito, pertenecen a unos seguidores que al proponer la teoría naturalista se han parapetado tras la doctrina del movimiento continuo.

No existe tampoco en Parménides una teoría del lenguaje que sea explícita. Y, sin embargo, también se ha visto envuelto en la controversia entre naturalistas y convencionalistas. De hecho, Diógenes Laercio (III, 9) relaciona a Hermógenes con los eleatas. Pero lo cierto es que los escritos de Parménides plantean demasiados problemas interpretativos como para permitirnos afirmar de forma taxativa, no ya que adoptara una clara posición teórica, sino que se planteara siquiera la cuestión. No obstante, encontramos algunas frases que podrían justificar la afirmación de Laercio. La alusión más significativa se encuentra, sin duda, en los versos 38-42 del fragmento B8. Estos versos dicen lo siguiente:

Todas las cosas son meros nombres (*ónoma*) que los mortales pusieron convencidos de que son verdaderos nacer y morir, ser y no-ser, cambio de lugar y variación de color resplandeciente.

El filósofo de Elea no duda en comparar la inanidad de los cambios que creemos captar por los sentidos con las palabras. Las cosas, como los nombres mismos, no son más que apariencias, resultado del error de aquellos que creen que son posibles el cambio y la pluralidad. En este sentido, parece como si el modo en que significan las palabras (imprecisas, cuando no falsas) se opusiera al que proporcionan los signos (*sémata*) que nos encontramos cuando reflexionamos acerca del ser, ya que estos nos permiten inferir de forma segura que es ingénito e imperecedero (B8, 1-3).

Si traducimos e interpretamos los versos de Parménides de la forma en que acabamos de hacer, podríamos llegar a la conclusión de que el filósofo de Elea avanza lo que sería la tesis platónica: el lenguaje no constituye una vía de acceso a la realidad. Y desde luego algo hay de eso. Pero el problema no aparece con claridad si no nos damos cuenta de que lo que parece sugerir Parménides —y de forma más clara nos dice Platón— es que el problema de la adecuación entre palabras y realidad se plantea mal cuando lo vemos desde la perspectiva del lenguaje, cuando debiéramos verlo desde la perspectiva del pensamiento. Es el pensamiento el que determina el discurso y no a la inversa. Esta perspectiva permite hacer compatible lo que podríamos considerar la intención central del poema: revelar a través de la palabra el camino de la Verdad a aquellos que quieren conocerla. Pero alcanzar la verdad solo es posible si se aceptan dos principios: que no es posible conocer ni expresar lo que no es, pues «lo mismo es el pensar y el ser» (B2, 7-8) y que «lo que puede decirse y pensarse debe ser» (B6, 1). De hecho, en el mismo fragmento B8, los versos anteriores a los citados (34-37) repiten la misma

idea. Desde la perspectiva de un pensamiento que determina el lenguaje, en cuanto que es en algún sentido diferente de él, es posible entender que se pueda «hablar falsamente».

De todos modos esta interpretación no contesta a todos los interrogantes porque ¿cómo puede expresarse mediante nombres engañosos lo que no es, si, como nos dice antes, lo que no es real no puede pensarse ni expresarse? ¿No debería decirse, como más tarde mantendría Antístenes⁷, que no es posible hablar falsamente (lo que nos llevaría a adoptar las tesis naturalistas)? Y, sin embargo, las respuestas a estas preguntas desde la perspectiva parmenídea no entrañan necesariamente contradicción con lo anteriormente dicho, ni, desde luego, lo dicho avala una teoría naturalista como la de Antístenes. Tal como interpreta Guthrie (1992, II: 55), lo que Parménides quiere decir es que, cuando los hombres usan las palabras para referirse a las cosas cambiantes que se perciben por los sentidos, no están diciendo nada, y tampoco puede decirse que piensen o aprehendan nada. Guthrie se basa en que el verbo utilizado por Parménides, *noein*, más que referirse a alguna cosa, ha de ser entendido como «tener sentido o significado». En otros términos, como se dirá más adelante, algunos nombres son usados incorrectamente porque ni se refieren a nada ni tienen sentido, como esos sonidos que podemos componer vocalmente, pero que no reproducen ninguna palabra en ninguna lengua. Curiosamente, el Crátilo platónico mantiene una teoría próxima a esta. Aunque se empeña en defender que los nombres no pueden usarse falsamente, utiliza un argumento semejante: no hay propiamente un nombre sino la emisión de meros ruidos; como cuando alguien golpea una vasija de bronce (430a)

Todo esto nos llevaría a una conclusión: para Parménides los nombres que se dan a los objetos del mundo de la experiencia no pueden ser «naturales», y no simplemente porque sean convencionales, sino porque no existe un objeto real al que puedan atribuirse.

De todos modos, interpretar a Parménides desde la perspectiva del enfrentamiento entre naturalistas y convencionalistas puede llevarnos a hacerlo de forma inadecuada porque (y en esto parece haber acuerdo entre los especialistas) tal controversia solo aparece con claridad en el siglo V. Aunque en el *Crátilo* Platón no se refiere a él, Proclo (ya en el siglo V de nuestra era), en su comentario de ese mismo diálogo, atribuye a Demócrito las mismas tesis convencionalistas que Hermógenes mantiene en el diálogo⁸. Esta atribución no es, desde luego, descabellada, pues re-

7. Véase a este propósito el comentario de J. L. Calvo en la edición citada de los *Diálogos* platónicos, vol. I: 355-356; también Aubenque, 1962: 100-101.

8. Cuatro son los argumentos que, según Proclo, mantiene Demócrito para justificar las teorías convencionalistas: a) la homonimia (el mismo nombre para varias cosas);

sulta coherente con otras teorías de Demócrito (Guthrie, 1992, II: 481-482). De todas formas, la discusión encuentra su lugar más natural en el contexto de las controversias sofísticas en torno al uso eficaz del lenguaje y, en un sentido más amplio, en relación con las posibilidades de conocer lo real. Como no podía ser de otra manera, la tesis del convencionalismo fue bien acogida entre los sofistas. De ellos Pródico y Protágoras son citados expresamente por Sócrates en el *Crátilo*. La referencia al primero no pasa de ser una mera alusión irónica (384b). Por lo demás, su interés por el empleo correcto de los nombres, tal como aparece en el *Eutidemo* (277e) y su prevención hacia las palabras consideradas sinónimas —cuestión sobre la que también ironiza Sócrates en el *Protágoras* (337a-c; 340a-c; 358a-b)—, poco tiene que ver con el enfoque que Platón da al *Crátilo*. Las alusiones a Protágoras (385e-386c; 391c), aparte de su intención satírica, están destinadas a criticar su famosa máxima «El hombre es la medida de todas las cosas». En su conversación con Hermógenes, Sócrates pretende establecer una relación entre dicha afirmación y el convencionalismo de este. Hermógenes no acepta, sin embargo, la epistemología de Protágoras. No sabemos, por otra parte, si Protágoras mantuvo de forma explícita la tesis convencionalista. El sofista de Abdera compartía con Heráclito tesis como la de la coexistencia de los opuestos; pero, si tenemos en cuenta lo que hemos dicho más arriba, esta coincidencia no nos permite sacar conclusiones seguras. Por lo demás, aparte de que no utilizaba —que sepamos— el método etimológico, su máxima epistemológica y su tesis de que nadie tiene derecho a contradecir a otros no pueden ser consideradas como el origen de las teorías convencionalistas al uso de la época o, por lo menos, como el único origen si tenemos en cuenta las más que probables teorías convencionalistas de Demócrito, incluso de Anáxagoras y otros presocráticos.

La sofística, tan preocupada por los problemas pragmáticos del lenguaje, acaba con el naturalismo, que probablemente tuvo su origen, primero, en la creencia en la relación mágica entre los nombres y los objetos y, más tarde, en la concepción de un *lógos* divino creador de un lenguaje que tiene un sentido unánimemente compartido por todos. Estas creencias serán sustituidas por argumentos más racionalistas que ven en el lenguaje un instrumento de gran utilidad, que es causa y efecto de su enorme «fuerza social» (Rey, 1973: 14). No hay posibilidad alguna de acceso al ser de las cosas a través del lenguaje. Por más que las razones sean muy

b) polinimia (varios nombres para la misma cosa); *c*) metonimia (como cambiar el nombre de Aristocles por el de Platón); *d*) elipsis de nombres semejantes (anonimia: unas veces derivamos unos términos de otros, y otras veces no) (Proclo, *Lecturas del Crátilo de Platón*, XVI, 20 ss. [trad. esp. 1999: 72]).

diferentes, en este aspecto hay un pequeño acuerdo entre Platón y un sofista tan radical como Gorgias. Para Gorgias el acceso al ser es imposible con lenguaje y sin él: no podemos conocerlo de ninguna manera. Pero aun en el caso de que el conocimiento del ser fuera posible, el lenguaje no nos serviría más que para mentir. La desproporción entre lenguaje y ser es tan abismal que en ningún caso este podría ser expresado o representado por aquel⁹.

Enfrentado a las tesis naturalistas y convencionalistas, el Sócrates platónico no parece inclinarse por ninguna de ellas; más bien parece que se mantiene equidistante: si el ideal es que los nombres manifiesten la esencia de las cosas, lo cierto es que el lenguaje que podemos usar tiene que recurrir a la costumbre y al acuerdo (como el mismo Crátilo tiene que admitir [434e]) y estos están lejos de garantizarnos el conocimiento. Como vimos, el problema que le interesa a Sócrates realmente no es ese y, por tanto, el diálogo termina sin que se dé una respuesta al problema que se ha planteado inicialmente. Por ello parece razonable preguntarse cuál es la respuesta definitiva de Platón a una cuestión tan debatida. Para responder a esta pregunta no puede ignorarse que en la *Carta VII* (343a-b) mantiene sin ningún tipo de ambigüedad que «nada impide que las cosas ahora llamadas redondas se llamen rectas, y las rectas, redondas». Sin embargo, en el diálogo queda claro también que, para él, el problema está mal planteado porque intentar el acceso a la realidad por la vía del lenguaje es un extravío o, al menos, un riesgo que no merece la pena correr (436b). Es necesario buscar «algo ajeno a los nombres» que nos aclare cuáles de ellos son usados correctamente. Esto que es ajeno al lenguaje, es la cosa en sí misma, la forma (*eîdos*) que no cambia, verdadero objeto de conocimiento. La conclusión del diálogo es que puede conocerse lo que las cosas son sin necesidad de los nombres. Cómo pueda conocerse la cosa en sí es algo que Platón reserva para otro momento, pero no cabe duda de que ya aquí aparece de forma incipiente lo que será el núcleo de la teoría platónica acerca del ser y del conocer: la teoría de las formas o de las ideas. La actitud mantenida por Sócrates al final del *Crátilo*, la dificultad del acceso al conocimiento de lo que las cosas son por medio del lenguaje, nos permite aclarar cuál es la verdadera intencionalidad de un diálogo que aparentemente tiene el lenguaje como centro de discusión. A pesar de las apariencias, el lenguaje en este caso, como en otros en que Platón trata de él, no es más que un pretexto para la investigación de problemas epistemológicos y, en último término, ontológicos (Meridier, 1969: 30).

9. En Aubenque, 1962: 98-106 puede verse una exposición más amplia de las tesis de Gorgias, así como su relación con Antístenes. Su teoría del signo es estudiada por F. Rodríguez Adrados (1981).

3. *Las teorías semánticas del Crátilo*

La cuestión central planteada en el *Crátilo*, la corrección de los nombres, supone una cuestión previa que inevitablemente aparece varias veces en el transcurso del diálogo: ¿qué es lo que representan, expresan o revelan los nombres? Como acabamos de decir, esta pregunta apunta a una problemática más epistemológica que lingüística, pero entraña también una teoría estrictamente lingüística que tiene que ver con la naturaleza y las funciones del lenguaje. Ambas cuestiones se plantean de forma peculiar en este diálogo, de tal manera que, para encuadrar adecuadamente el problema, es necesario tener en cuenta una distinción que Sócrates expone con claridad en su conversación con Hermógenes (387c): la que hay que establecer entre la acción de nombrar (*onomázein*) y la acción de decir (*légein*). La diferencia entre ambas, como bien han explicado Lorenz y Mittelstrass (1967: 8-9), es que, al nombrar, estamos distinguiendo un objeto de otro, es decir, estamos subsumiendo un particular bajo un concepto. También podríamos decir que usamos una proposición copulativa en la que el predicado es un nombre. De ahí que, cuando usamos «correctamente» un nombre, estamos diciendo lo que una cosa es. El *lógos*, por el contrario, como ya hemos dicho, incluye el nombre (*onoma*) y el verbo (*rhêma*) —el nombrar es, pues, solo una parte del decir— y no nos dice tanto «lo que algo es» como «algo acerca de él», por lo que, según afirma en el *Sofista* (262d), más que nombrar un objeto, «nos ofrece una información». Así, por utilizar ejemplos como los que propone Sócrates, no es lo mismo decir que «Hermógenes» significa, «nacido de Hermes» y, por tanto, «diestro en la palabra», que decir «Hermógenes está sentado frente a Sócrates». El *Crátilo* únicamente se plantea el problema del nombrar (*onomázein*); en el *Sofista*, puede verse como se acerca a la problemática del decir (*légein*). La forma en que se entiende el problema de la verdad en uno y otro contexto es también diferente; como lo son también las funciones del lenguaje si las entendemos desde una u otra perspectiva. La forma estrecha en que se plantea el problema de la significación en el *Crátilo*, el de la predicación, es la que hace casi irresoluble el problema de si se puede o no hablar falsamente y, lo que todavía nos parece más absurdo hoy, que el problema de la representación vaya *desarticulándose* y de los nombres se derive sin rumbo hacia las sílabas y de estas a los sonidos.

Cuando Sócrates dialoga con Hermógenes, la conclusión a la que parecen llegar es que la exactitud de los nombres, tanto de los primarios (simples) como de los secundarios (compuestos), consiste en «revelar cómo es cada uno de los seres» (422c-d). El procedimiento mediante el cual se consigue esta revelación es, tal como parecen aceptar los interlocutores en esa parte del diálogo, la *mímêsis*. Pero el auténtico alcance

de la teoría de la *mímêsis* no lo conocemos hasta más adelante, cuando el asunto es retomado en el curso de la discusión con Crátilo. Se revela entonces que la *mímêsis* no es un concepto que se deje definir con facilidad¹⁰. Las artes imitativas y las formas de imitar son de muy diversa naturaleza. Se puede imitar mediante gestos, por medio de sonidos (música) o imágenes (pintura), o por medio de las palabras. Sin intentar agotar las diferencias, tal como son tratadas en el diálogo, la imitación mediante gestos y la que lleva a cabo la pintura y la música atienden más bien al aspecto que algo presenta: sonido, forma, color (423d); mientras que la representación del nombre debe revelar, como ya se ha dicho, la esencia de la cosa (393d). La representación mimética es también una cuestión de grados. Una imagen (*eikón*) se puede aproximar más o menos al objeto imitado, con un límite claro: la representación es distinta de lo imitado porque, si fueran iguales, lo que tendríamos no sería una imagen (pintura, nombre, etc.) y una cosa representada, sino una cosa idéntica a otra, como lo son los dobles o duplicados (432c). Precisamente porque no son lo mismo hay que concluir que tanto las imágenes mismas como los nombres significan «con tal que subsista una representación esquemática (*týpos*) de la cosa sobre la que versa la frase», representación que puede tener un carácter general y, por tanto, valer para múltiples individuos¹¹.

No cabe, sin embargo, concluir que la *mímêsis* permite explicar la relación que los nombres mantienen con lo significado. Si así fuera, la teoría de la *mímêsis* llevaría a Sócrates a aceptar las teorías naturalistas de Crátilo. Pero lo cierto es que los nombres no siempre expresan la naturaleza de las cosas. Prueba de ello es que unas veces la realidad es representada como cambiante, mientras que en otras lo hace como si fuera algo estable y permanente. Crátilo acepta que estamos ante una contradicción que sería necesario aclarar, pero que se deja abierta al final del diálogo. La conclusión es que los nombres no imitan siempre la realidad por lo que, en cualquier caso, se necesita un criterio que nos permita decidir cuándo lo hacen (y entonces serían correctos o exactos) y cuándo no. Este criterio no puede ser otro que lo que las cosas son en sí mismas; es decir, la forma (*eîdos*) que puede conocerse directamente sin necesidad del lenguaje. Por lo demás, como ha subrayado Gadamer (1988: 497) al descartar la *mímêsis* como la forma en que los nombres representan la

10. En el próximo capítulo abordaremos el problema de la *mímêsis* en Aristóteles y ofreceremos también una perspectiva más amplia de lo que significó en la tradición griega, incluida la perspectiva platónica.

11. De esta manera, Platón apunta a algo que algunos contemporáneos han olvidado: que las imágenes (incluidas las fotografías) pueden ser consideradas como representaciones genéricas y no solo de objetos particulares (para una discusión más amplia sobre la cuestión, Abril y Castañares, 2006).

realidad, se está proponiendo un modo de significar también muy diferente: el de la palabra como signo (nosotros diríamos como símbolo) y no como imagen (icono)¹².

De todos modos, del principio de que los nombres (algunos al menos) manifiestan (o pueden manifestar) lo que las cosas son, se deriva una teoría de la significación que entiende que los nombres representan, de forma inmediata, una realidad que tiene un carácter, no individual, sino más bien genérico (un *týpos*), e, indirectamente, los objetos concretos. Estaríamos así ante una «primera» teoría semántica que, como veremos, difiere de la que entrañan los argumentos utilizados en la conversación con Crátilo (lo que podría llamarse, como hace Manetti¹³, un «segunda teoría semántica»). Pero como ninguno de los principios subyacentes a cada una de esas teorías es aceptable para Platón, deberíamos pensar en la existencia de una tercera teoría semántica que sería la alternativa a las dos anteriores. El final del diálogo, sin embargo, nos deja con la incógnita de cómo podría formularse esa tercera teoría.

La primera teoría semántica brevemente expuesta consistiría, como ha puesto de manifiesto Di Cesare (1980: 103), en lo siguiente: *a*) el nombre no representa la apariencia, sino la esencia de algo (función didáctico-informativa); *b*) el nombre permite asociar un individuo a un género (función predicativa), y *c*) la esencia de una cosa puede ser expresada mediante sonidos diversos (convencionalidad de los nombres).

Pero la consideración del lenguaje como un arte imitativo y su comparación con las otras artes ha llevado a los contertulios a la idea del *nomothétes* o legislador. Sócrates y Crátilo parecen estar de acuerdo en el carácter imitativo del lenguaje; difieren, sin embargo, en que haya legisladores buenos y malos. Es esto lo que Crátilo niega. Sin embargo, Sócrates acorrala a Crátilo. El legislador que impone los nombres, que no es de naturaleza divina, no parece haber acertado siempre. Este hecho les lleva a concluir que «el primero que impuso los nombres» pudo no haberlos conocido bien (436b ss.), lo que nos obliga a considerar otra cuestión de gran importancia: si el legislador impuso un nombre es porque aún no existía el nombre, pero sí poseía un conocimiento de las cosas a las que se les imponía tal nombre. Este argumento viene a demostrar que los nombres no son necesarios para el conocimiento (438e) y que, sin necesidad de ellos, pueden conocerse las cosas en sí mismas. Este tipo de argumentación es la que ha dado lugar a que pueda decirse que, en

12. El análisis de Gadamer es enormemente sugerente por más que un vocabulario semiótico técnicamente deficiente pudiera dificultar la comprensión del alcance de sus reflexiones.

13. Véase los comentarios de Manetti (1987: 93) a propósito de Donatella di Cesare (1980).

esta última parte del diálogo, se plantea una «segunda teoría semántica» según la cual el nombre no significa directamente ni el objeto en cuanto tal ni su esencia, sino el conocimiento que el legislador tiene acerca de la cosa en sí. Es decir, el nombre manifiesta de forma inmediata una «representación subjetiva» que puede corresponder o no a la esencia de las cosas. El significado del nombre no es ya una realidad ontológica (como en la primera teoría semántica) sino psicológica, y expresable lingüísticamente, que puede referirse (adecuadamente o no) al plano ontológico (Di Cesare, 1980: 131). Puede decirse, pues, que el *nomothétes* no crea solo el nombre como forma fónica, sino que da nacimiento a una representación de carácter psicológico.

De cualquier modo, ni la primera ni la segunda teoría semántica resultan demasiado relevantes desde el punto de vista platónico. Los argumentos que Sócrates mantiene al final del diálogo sugieren la existencia de un «discurso» (un *lógos*) que no es lingüístico porque es previo al lenguaje. En definitiva, aluden a la necesidad de un «pensamiento sin lenguaje». Este problema, apenas apuntado al final del diálogo, nos lleva necesariamente a formularnos otras preguntas: ¿Cuál es la naturaleza de este saber no lingüístico? ¿Es que acaso el lenguaje no juega papel alguno en el descubrimiento de la verdad? ¿Qué nos queda entonces del proceso dialéctico? De todos modos, queda claro que, aunque la discusión se ha centrado en el lenguaje, lo que realmente preocupa a Platón no es tanto la corrección de los nombres (o del discurso), sino la «corrección del conocimiento» y el modo de alcanzarlo. Sobre este problema nos hablará Platón en otros muchos diálogos, pero ni siquiera en aquellos en los que de nuevo se recupera el problema del lenguaje ofrece respuestas claras a las preguntas que acabamos de formular. Tendremos que esperar hasta la *Carta VII* para poder entrever qué respuestas podrían darse a estas cuestiones desde una perspectiva que aborde el problema del conocimiento sin obviar su vinculación con el lenguaje.

4. *Semiótica y teoría del conocimiento*

La exposición más estrictamente filosófica de la *Carta VII* nos ofrece una reflexión bastante sintética de las cuestiones que acabamos de abordar. Esta exposición es especialmente digna de atención si tenemos en cuenta que, si aceptamos su autenticidad (y con ello nos adherimos a la opinión de la mayoría), habremos de considerar, como hace Guthrie (1992, V: 423), que estamos ante la expresión definitiva —por más tardía— de su pensamiento acerca de la realidad y del conocimiento. Y de nuevo encontramos aquí las cuestiones de la significación en un contexto que es fundamentalmente epistemológico, pero que nos ofrece datos

que nos permiten aclarar, al menos en parte, lo que en el *Crátilo* se deja como problemas pendientes de solución.

Ya en las *Leyes* (895d) enumera Platón tres elementos necesarios para el conocimiento: el nombre (*ónoma*), la definición (*lógos* compuesto de *ónoma* y *rhêma*) y la realidad o cosa en sí (*ousía*). Pero estos tres elementos se amplían en la *Carta VII* a cinco (342a ss.). Estos cinco elementos son: nombre, definición, imagen (*éidolon*), conocimiento (*epistéme*) y cosa en sí. Para aclarar lo que quiere decir, Platón pone un ejemplo de naturaleza matemática: el círculo. Tenemos en primer lugar el nombre «círculo», que se refiere a algo que puede definirse como «aquello cuyos extremos distan por todas partes por igual del centro». Esta definición valdría también para lo que llamamos «redondo» o «circunferencia», lo que de alguna manera nos remite a lo dicho en el *Crátilo* (394b-c): puede haber varios nombres para la misma cosa. En cuarto lugar está la imagen (*éidolon*) que, en el ejemplo, sería un círculo dibujado, que se puede borrar y volver a dibujar, que no hay que confundir, pues, con el círculo como cosa en sí, que no cambia. La naturaleza matemática del ejemplo puede dar lugar a algún equívoco. Interpretar *éidolon* en el sentido restringido de «imagen dibujada» sería un error. Sin duda alguna, hay que tener en cuenta lo que se dice en otros lugares, como en la reflexión que se hace en el *Sofista* (235a ss.; espec. 239d 6-8) sobre las distintas formas de imitar y en la *República* (509d) cuando habla de las distintas formas de conocer y sus correspondientes objetos. Como ha señalado Guthrie (1992, V: 149, n. 267; V: 423, n. 15), hay que considerar *éidolon* como sinónimo de *eikón*, incluso de *phántasma*, términos que habría que entender como imágenes o reflejos, representaciones todas ellas engañosas. Pero en el contexto de la reflexión de la *Carta VII*, como dice también Guthrie (1992, V: 422-423), no hay que entenderlo en el sentido restringido de aquellas realidades que producen la *eikasía* (conjetura), de la que nos habla en la *República* (533e-534a); sino en un sentido más extenso, como referido a «lo que la mayoría de la gente llama realidades, cosas y acontecimientos del mundo de la experiencia sensible», pero que en la estricta ontología platónica son imágenes de las formas o ideas eternas y cuyo conocimiento es la *πιστις* (creencia). Ambos conocimientos son, como nos dice en la *República*, opinión, un saber que se opone al cuarto elemento del que nos habla en la *Carta VII*. Este cuarto elemento es el conocimiento, del que distingue tres formas: ciencia (*epistéme*), inteligencia (*noûs*) y opinión verdadera (*alethés te dóxa*), pero que es «una sola cosa» que no está ni en las voces ni en las formas que adoptan los cuerpos (*somáton schemasin*), sino en las almas y que también es distinta de la realidad en sí (342 c-d). Aclara Platón, sin embargo, que el *noûs* (el conocimiento que surge de repente y que nos permite conocer la realidad «de que es capaz la fuerza humana») es el que más cerca está de la realidad en sí.

Al contrario de lo que ocurría al final del *Crátilo*, Platón sí dice ahora cómo alcanzar el quinto elemento que es la realidad en sí. En primer lugar es necesaria una disposición natural de aquel que conoce: hay personas que no tienen ninguna afinidad con la cuestión, algo que no puede aprenderse ni la memoria puede proporcionar (344a). Pero, además, es algo que solo se consigue con mucho esfuerzo y a través de los otros cuatro elementos, «a fuerza de manejarlos todos, subiendo y bajando del uno al otro» (343e); es decir, con el movimiento dialéctico del que nos habla en el libro VII de la *República*. En definitiva, como nos dice más adelante (344b), en el intercambio del diálogo en el que varias personas exponen sus ideas y las someten a la «crítica benévola» y sin mala intención.

De todo ello saca Platón una conclusión que ya conocemos: las palabras son un medio muy débil (343a) para alcanzar el conocimiento de la realidad en sí. Ninguna persona sensata confiará a la palabra su pensamiento sobre estas cuestiones, y, «sobre todo, para que quede fijado en los caracteres escritos». Nos viene a recordar de esta manera lo que nos decía a propósito del conocido mito sobre la invención de la escritura que Sócrates relata en el *Fedro* (274c ss.): la escritura no nos hace más sabios; es solo apariencia de sabiduría, porque la sabiduría, el auténtico conocimiento, se encuentra en el interior, en el alma, y no fuera. Como nos decía también al final del *Crátilo*, la palabra no es nunca adecuada para manifestar la naturaleza de las cosas. Por ello en la *Carta VII* critica duramente a quienes como Dionisio de Siracusa y otros, «que no saben siquiera quiénes son», pretenden escribir sobre cuestiones tan serias como el conocimiento de la realidad en sí. El mismo discurso platónico no es más que un «mito exploratorio» (*mythoi te kai planoi*)¹⁴, una digresión aproximada, una metáfora, una forma de expresarse no literal. Un argumento más para acercarse a los convencionalistas, pero sin aceptar la tesis de la «corrección de los nombres» como en el caso del Hermógenes del *Crátilo*.

En la exposición de la *Carta VII* no encontramos, pues, una respuesta directa a la pregunta por el significado. La perspectiva de Platón es tratar de explicar en qué consiste el verdadero conocimiento. Ni siquiera se detiene es su breve digresión a hacer las precisiones que hace en los diálogos sobre el conocimiento no científico o en la diferencia entre la simple opinión y la «recta opinión». Su referencia al lenguaje tampoco va más allá de señalar sus deficiencias, aunque también su utilidad. Todos los elementos señalados son necesarios para el conocimiento. Pero hay detalles que nos permiten responder con verosimilitud a algunas preguntas. El lenguaje es de naturaleza muy diferente tanto al conocimiento (que reside

14. *Carta VII*, 344d. La expresión es difícil de traducir. Seguimos aquí a Guthrie (1992, V: 428, n. 35) no solo en la traducción sino en su interpretación.

en el alma) como a la realidad en sí: de ahí sus insuficiencias. Pero es un medio a través del cual, aunque con dificultad y esfuerzo, podemos intentar elevarnos hacia las ideas. Cuando el lenguaje trata de revelar el conocimiento que está en el alma, de forma indirecta, nos permite vislumbrar lo que es la realidad en sí. Pero, aunque no aluda a la cuestión (porque no es su objetivo y, por otra parte, resulta obvio), el lenguaje también habla de las imágenes, de las cosas de este mundo que algunos toman por la auténtica realidad. Los que dibujan círculos no solo pueden hablar del círculo en sí (lo que en todo caso es dificultoso) sino del círculo dibujado (como, por cierto, hace él mismo al distinguirlo del «círculo en sí»). De las cosas del mundo sensible se puede hablar desde un conocimiento que, como nos dice en la *República*, no es más que opinión, no ciencia. Así pues, encontramos aquí, de forma implícita, la segunda de las teorías semánticas de las que hablábamos en el apartado anterior, aunque formulada de forma mucho más compleja. Lo que los nombres significan está expresado en su definición, que, por una parte, se refiere a las imágenes (*eídolon*, que podemos interpretar tanto en el sentido restringido de imagen como en el de objeto sensible), y, por otra, apunta a un conocimiento superior, a un pensamiento no lingüístico, subjetivo, que, a su vez, habría que entender como una representación de la realidad en sí. Esta teoría del lenguaje sería coherente con una teoría convencionalista de los nombres que, contrariamente al Hermógenes del diálogo, reconoce que puede hablarse falsamente o, quizá mejor, que a través del lenguaje difícilmente podemos alcanzar la verdad.

Pero hay también otros detalles que no podemos pasar por alto. El primero tiene que ver con la distinción entre el nombre y la definición. La distinción platónica parece querer decir que es la definición, es decir, el *lógos* compuesto de *onómata* y *rhémata*, y no el nombre, el que de forma más perfecta (quizá debiéramos decir menos imperfecta) puede expresar lo que las cosas son. El segundo es que, aunque complicado por la distinción entre el conocimiento científico de las formas o ideas y la opinión sobre las cosas del mundo sensible, desde el punto de vista semiótico aparece ya ese triángulo que terminará por hacerse célebre y en cuyos vértices aparecen las expresiones, la representación mental y las cosas (sean estas cosas lo que sean).

5. *Lenguaje natural y lenguaje ideal*

Como ha sabido ver Gadamer (1988: 497 ss.), desde el momento en que se proclama la imposibilidad del acceso a la verdad desde la palabra, por mucho que su búsqueda haya de formularse en términos lingüísticos, se produce un desplazamiento del conocimiento hacia la esfe-

ra de lo inteligible, y el pensamiento se exime a sí mismo del ser de las palabras, que queda también en una relación absolutamente secundaria con las cosas. Pero el pensamiento es *lógos*, discurso, de ahí que si las lenguas naturales o, en expresión de los filósofos del siglo XX, el «lenguaje ordinario», no es instrumento adecuado para su expresión, a lo que se apunta es a «otro lenguaje», a un sistema ideal de signos que sea capaz de superar la contingencia de las lenguas históricas y que rebele de forma más precisa la realidad en sí. Y si esto es así ¿no se está entonces enunciando implícitamente la posibilidad de una *characteristica universalis*, un sistema de símbolos artificiales definidos unívocamente que supere la imperfección de las lenguas naturales?

Esta posibilidad, que apenas puede entreverse en los textos platónicos, adquirirá cuerpo en el desarrollo de las ideas platónicas que irán haciendo los diversos neoplatonismos. Pero no se queda ahí, sino que terminaría desembocando en los ideales ilustrados de los siglos XVIII y XX. Prueba de ello sería según Gadamer (1988: 498) ese intento moderno de elaborar un lenguaje científico que, por medio de la definición precisa de los términos, intenta evitar la ambigüedad de las lenguas naturales. El «término», que es siempre algo artificial, es una palabra cuyo significado, en cuanto se refiere a un concepto definido, está delimitado unívocamente. Sin embargo, el ideal neoplatónico buscaba algo aún más preciso. Frente al lenguaje puramente simbólico del cálculo lógico, el término tiene siempre la posibilidad (y el riesgo) de ser integrado en el lenguaje ordinario. Estamos acostumbrados a ver como una determinada distinción terminológica se ve constantemente desautorizada por el uso lingüístico normal.

El lenguaje ideal, tal como lo ha concebido históricamente el neoplatonismo, huyó conscientemente de ese riesgo. Platón mismo —y esto es algo que también podemos ver en el *Crátilo* (432a)— dejó bastante clara su preferencia por el número. Pero hay además otra propiedad de los lenguajes artificiales y simbólicos de naturaleza matemática que los hacía aptos para llevar a cabo la superación de la contingencia de los lenguajes naturales: la combinatoria. La combinatoria añade una ventaja adicional a la señalada de la precisión: la posibilidad de encontrar verdades nuevas. Esta idea que vemos plenamente realizada en la forma en que Leibniz concibe la *characteristica universalis*, la encontramos ya antes (aunque aún no matematizada) en Ramon Llull y se verá proyectada más tarde en las tecnologías contemporáneas. Como dice Gadamer (1988: 499-500), la *characteristica universalis* se convierte entonces en un *ars inveniendi* y «adelantándose así con el pensamiento hacia el reino de las posibilidades, la razón pensante accede a su perfección absoluta». El ideal que se persigue es un «lenguaje de la razón» que, partiendo de los primeros principios, pretende desarrollar todo el sistema de con-

ceptos verdaderos. Un sistema que explica todo lo que hay, y que es capaz de tamaña proeza porque, en definitiva, representa y reproduce el cálculo divino, la razón de Dios.

Probablemente tiene también razón Gadamer (1988: 490) cuando afirma que el descubrimiento de las ideas por Platón oculta la esencia del lenguaje aún más que las artes abusivas de los sofistas. De todos modos, como también señala en otro lugar (1988: 501), el pensamiento griego tuvo que defenderse de «la angostura de la relación entre palabra y cosa dentro de la que vive el hombre hablante» para encontrar un espacio más amplio que le permitiera avanzar por encima de esa relación. Ese intento de independizar el pensamiento del lenguaje y de las cosas tenía un precio. Lo hemos visto en Parménides, en Platón y, en una perspectiva radicalizada y opuesta, en Gorgias. En Aristóteles y los que vinieron después se presenta de otra manera, pero, en definitiva, se aprecia la misma dificultad. Este déficit impide tanto una filosofía del lenguaje en sentido estricto como una semiótica capaz de hacer posible una visión totalizadora de los problemas implicados.

ARISTÓTELES:
SEMIÓTICA Y TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN

Desde un punto de vista histórico, la aportación de Aristóteles a lo que hoy consideramos el ámbito de la semiótica es singular por varios motivos. El primero de ellos es porque en sus tratados encontramos por primera vez una reflexión explícita sobre el funcionamiento de la semiosis, algo que hasta ahora no habíamos encontrado en sus antecesores. Pero además, Aristóteles hizo otras dos contribuciones notables si tenemos en cuenta su repercusión posterior. La primera tiene que ver con la introducción de los problemas semióticos en un contexto novedoso. En cuanto a la segunda, a pesar de que Aristóteles es deudor de la tradición, lleva a cabo una labor de precisión terminológica que, aunque no siempre se mantiene en los contextos no específicos, resulta también muy relevante. A la primera de estas cuestiones tendremos que dedicar, lógicamente, la mayor parte de nuestras consideraciones. Sin embargo, las otras dos no constituyen problemas insustanciales; antes al contrario, merecen nuestra atención porque han tenido también una influencia decisiva en la consideración posterior de los problemas semióticos.

Como veremos, a la reflexión semiótica de Aristóteles le falta una perspectiva unitaria que le hubiera llevado a ser el primer semiólogo *avant la lettre*. No encontramos en sus escritos *una semiótica*, sino más bien una serie de reflexiones sobre problemas que hoy consideramos semióticos insertados en diversos tratados y contextos sin que podamos encontrar entre ellas ningún intento de vinculación. En cualquier caso no resulta difícil acumular las diversas cuestiones alrededor de tres grandes temas: una *teoría del signo lingüístico*, una *teoría del signo indicial* y una *teoría poética* que a su vez se centra en tres grandes temas: la *representación mimética*, los *géneros del discurso* y la *metáfora* (esta última no es solo cuestión poética sino también retórica). Todas estas cuestiones son consideradas hoy problemas con los que se enfrenta una teoría semióti-

ca que tiene unos márgenes amplísimos. No obstante, cuando se ha intentado dar una visión de la semiótica aristotélica se ha olvidado estos últimos problemas, quizá por considerarlos más propios de una teoría literaria. Implícitamente se hace una distinción que no está totalmente injustificada. Según esta perspectiva habría una semiótica en sentido estricto que sería la teoría del signo, tanto del lingüístico como del indicial y probatorio, y una teoría literaria, no estrictamente semiótica, que abarcaría los temas de la *Poética*. Hay que señalar, desde luego, que Aristóteles no consideró que los problemas en torno a la *mímêsis* o la metáfora constituyeran problemas semióticos. Dicho en otros términos, el problema de la semejanza, de la iconicidad (como diríamos hoy), no fue para Aristóteles un problema semiótico. Pero hoy no puede obviarse que la teoría de la *mímêsis* es, antes que nada, una teoría de la representación que no es específica del lenguaje, sino también de otros sistemas expresivos, muy especialmente de los que utilizan la imagen. Y lo mismo podríamos decir de la metáfora. De ahí que, dada la naturaleza de nuestro estudio, nosotros nos centraremos en las primeras cuestiones, pero no dejamos de reconocer como semióticos los problemas que aborda Aristóteles en la *Poética* en tanto en cuanto tienen manifestaciones discursivas que no son únicamente las lingüístico-literarias.

1. *El lugar de la semiótica en la teoría aristotélica*

La reflexión semiótica en el sentido restringido al que acabamos de aludir se encuentra en los tratados del *Órganon* (más concretamente, en el tratado *Sobre la interpretación* y los *Primeros Analíticos*) y en la *Retórica*. En un intento de definición rápida de esas aportaciones suele decirse que la teoría semiótica aristotélica es una teoría de la inferencia y, por tanto, que tiene un interés «lógico y epistemológico» (Manetti, 1987: 106). Tal apreciación no es totalmente inexacta, pero puede dar lugar a interpretaciones que, en nuestra opinión, ya no son tan apropiadas. Estas interpretaciones provienen de la concepción moderna que, primero, identifica el *Órganon* aristotélico con la lógica y, después, entiende la lógica en un sentido más bien restringido: el de la ciencia formal de la inferencia válida (de la que se ocuparía la lógica en sentido estricto) o científica (de la que se ocuparía la teoría de la ciencia). Desde nuestro punto de vista, entendemos que el verdadero contexto de la teoría semiótica de Aristóteles es, más que la lógica o la epistemología, *la teoría de la argumentación* y, en definitiva, del *discurso*. Se trata, pues, de una cuestión de perspectiva; pero contrariamente a lo que pudiera parecer tras una primera impresión, es una cuestión de gran importancia para la concepción de la semiótica.

Como es sabido, los seis tratados que hoy se incluyen en el *Órganon* (*Categorías*, *Tópicos*, *Refutaciones sofísticas*, *Sobre la interpretación*, *Primeros Analíticos* y *Segundos Analíticos*)¹ constituyen una serie de investigaciones que van desde reflexiones estrictamente lingüísticas a una teoría de la inferencia demostrativa que bien pudiera considerarse una teoría de la ciencia, pero incluyen también una teoría sobre la argumentación dialéctica y el estudio sistemático de los argumentos falaces. Si tenemos en cuenta que los tratados más lógicos (en el sentido restringido del término) son *Sobre la interpretación* y los *Analíticos* y que, aparte de las referencias de la *Retórica*, es precisamente en estos tratados donde se encuentra la teoría semiótica de Aristóteles, estaría justificada la opinión que concibe la semiótica aristotélica como inscrita en una teoría de la inferencia. Sin embargo, cuando se lee con detenimiento y, sobre todo, con la perspectiva global de lo que representan tanto el conjunto de los tratados incluidos en el *Órganon* como la *Retórica*, esa consideración cambia.

Lo primero que hay que tener en cuenta es que Aristóteles no utilizó el sustantivo «lógica», un término que, como comenta Ross (1981: 37), no se encuentra antes de la época de Cicerón. Como se encargaría de recordar uno de sus comentaristas más célebres, Alejandro de Afrodisias (*In Top.* 30, 13), cuando Aristóteles utiliza el adjetivo «lógico» hay que entenderlo como «dialéctico». Para Aristóteles *logiká* o *logikós* tiene que ver con «lo que se dice», en otros términos, con el discurso o el razonamiento discursivo². De ahí que, para entender correctamente algunos de los pasajes más significativos de la semiótica aristotélica, tengamos que tener muy presente cómo entendía Aristóteles la dialéctica, porque ese es su verdadero contexto.

Como en otras cuestiones, Aristóteles tampoco va a seguir a su maestro en su concepción de la dialéctica. Platón quiso transformar el arte y la práctica de la discusión, a la que tan aficionados eran los griegos³, en la

1. Como ocurre con el término «lógica», al que más tarde nos referiremos, el término *órganon*, en el sentido aquí usado, tampoco es aristotélico. Procede de los comentaristas aristotélicos Alejandro de Afrodisias y Juan Filopón, quienes se referían con él a los *Analíticos*. Posteriormente se generalizó el nombre para acoger los seis tratados citados, ordenados no como lo hemos hecho nosotros, obedeciendo a criterios temporales, sino como lo hiciera Andrónico de Rodas, que sigue un criterio de ordenación temática. Esta ordenación es la siguiente: *Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Primeros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos* y *Refutaciones sofísticas*.

2. M. Candel Sanmartín, «Introducción» a Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon)*, Madrid, Gredos, 1982, I: 7-8. Esta versión española sigue manteniendo en su título la habitual identificación del *Órganon* con la *Lógica*. Sin embargo, siendo coherente con la concepción aristotélica, Candel Sanmartín suele traducir *logikós* por «discursivo». Así, por ejemplo, en *Anal. Post.* 76a 22, 93a 15.

3. Como es sabido, la discusión se convierte entre los griegos en una más de las muchas competiciones a las que eran tan aficionados. Discutir sobre una cuestión planteada en forma de interrogación disyuntiva se convierte así en un certamen. Como en toda com-

ciencia suprema: aquella que hacía posible el conocimiento de la auténtica realidad, las *formas* o *ideas* que se encontraban en el mundo inteligible. Aristóteles, ignorando esta pretensión, vuelve a enlazar con el sentido más tradicional y popular que tenía el término «dialéctica». Su concepción se encuentra perfectamente definida al comienzo de los *Tópicos* (el tratado más específicamente dialéctico):

El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles (*ex éndoxos*), y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario. Así pues, hay que decir primero qué es un razonamiento y cuáles son sus diferencias, para que pueda comprenderse el razonamiento dialéctico (100a 14-24).

Queda, pues, meridianamente claro, por una parte, que lo que Aristóteles pretende es llevar a cabo un tratamiento sistemático acerca de la argumentación que pueda utilizarse en las discusiones y, por otra, distinguir el razonamiento dialéctico de otros tipos de razonamiento, en especial del razonamiento científico. En cuanto a su objeto, la dialéctica tiene un carácter muy general: se ocupa de todo tipo de problemas siempre que se trate de cuestiones plausibles. Lo que caracteriza al argumento dialéctico es que parte de lo que es probable (*éndoxos*). Por eso, inmediatamente después, establece Aristóteles la diferencia entre la *demonstración* (*apodeixis*), que es el razonamiento (*sylogismós*) propio de la ciencia, y el razonamiento dialéctico. La demostración parte de «cosas verdaderas» o de principios que tienen credibilidad por sí mismos. En cambio, el razonamiento dialéctico parte de afirmaciones plausibles que parecen bien a todos, a la mayoría o a los «sabios». La diferencia del razonamiento dialéctico con respecto al razonamiento demostrativo no está, pues, en la forma, sino en el punto de partida. El dialéctico tiene que razonar bien y no le está permitido hacer razonamientos «erísticos» (o sofísticos), que no son correctos aunque lo parezcan, pero tendrá que partir de afirmaciones sobre las que solo cabe tener una certeza probabilística.

Las relaciones de la dialéctica con el método de la ciencia quedan establecidas cuando Aristóteles habla de la utilidad de la primera. La dialéctica, dice (*Top.* 101a 25 ss.), es útil como gimnasia o ejercicio mental; es útil también para la conversación o discusión, porque permite, a partir de las propias opiniones, forzar a otro a cambiar aquello que no ha enunciado bien; y, finalmente, es útil para la filosofía, no solo porque permite discernir más fácilmente lo verdadero de lo falso, sino tam-

petición, hay contendientes y un árbitro que otorga la victoria a aquel que o bien ha sido capaz de mantener una tesis frente a su adversario, o bien ha sido capaz de hacerle incurrir en contradicción. (Para más detalles puede verse, por ejemplo, Mosterín, 2006: 118 ss.).

bién porque permite discurrir acerca de los primeros principios, que, por ser puntos de partida, escapan a la consideración de las ciencias. En definitiva, la dialéctica es, en este sentido, más general que la ciencia: lo propio o exclusivo de ella es «ser adecuada para examinar cualquier cosa» y abrirnos una vía hacia «los principios de todos los métodos» (101b 1-4).

Un examen detenido de los diversos tratados del *Órganon* permite, pues, poner de manifiesto que la dialéctica, como dice Le Blond (1970: 56), es una disciplina compleja que, aunque parte de lo que es probable u opinable, sea porque lo mantiene la mayoría, o porque lo sostiene aquellos a los que consideramos que tienen autoridad, permite aproximarnos a la verdad. La dialéctica, como se ve sobre todo en las *Categorías*, en los *Tópicos* y al comienzo de *Sobre la interpretación*, es por una parte verbal, formal, preocupada por la gramática; pero, por otra, también se ocupa del método inductivo tal como lo usa la ciencia experimental. De ahí que, aunque sea distinta de la ciencia, «la precede, la prepara y se transforma insensiblemente en ella». No es posible, por tanto, separarlas netamente. Si tenemos en cuenta esta perspectiva más global que la consideración por separado de los distintos tratados del *Órganon* y, desde luego, su prolongación en la *Retórica*, puede decirse, como hace Le Blond, que los tratados que lo componen «manifiestan menos la preocupación de hacer ciencia que de exponer la ciencia ya hecha de una manera rigurosa» (1970: 191).

La dialéctica se encuentra, por lo demás, muy cercana a la retórica, de la que, como dice el mismo Aristóteles (*Ret.* 1354a 1), de alguna manera puede considerarse complementaria (*antístrofa*). La dialéctica y la retórica tienen muchos elementos en común. En primer lugar, el punto de partida: también la retórica parte de lo que es probable o plausible (*éndoxos*). Y en segundo lugar, no tiene tampoco un objeto concreto, porque puede aplicarse a cualquier cosa. Más allá del detalle, más bien externo, de que la una se ocupe de la conversación (diálogo) en la que intervienen dos interlocutores que van alternando sus intervenciones, mientras que la otra se aplica al discurso ininterrumpido en el que el destinatario es alguien que escucha, pero a quien no le es dado responder, la diferencia entre ellas no es tan fácil de determinar (Le Blond 1970: 48-49). Quizá pudiéramos decir que la dialéctica se centra más en todos aquellos procedimientos que puedan convencer por la fuerza misma de la argumentación, mientras que la retórica se ocupa más de lo persuasivo (*pithanón*) y de los medios, no solo argumentativos sino también afectivos, pasionales, por los que puede conseguir su objetivo⁴. Desde este punto de vista

4. Sobre el lugar de la retórica aristotélica y su relación con las otras artes lingüísticas, véase Castañares, 1999: 34-37.

podría decirse que la dialéctica es más rigurosa. Pero en definitiva, el parentesco entre las dos disciplinas es muy próximo. Y como ocurre con la dialéctica, entre la retórica y la ciencia tampoco hay una separación neta porque, como dice el mismo Aristóteles, «lo verdadero y lo verosímil son aprehendidos por la misma facultad» (*Ret.* 1355a 15). Lo verosímil y las opiniones son el camino hacia la verdad⁵.

Las vinculaciones entre retórica y poética permiten articular algunos aspectos de la teoría semiótica y lingüística aristotélica. La retórica y la poética son artes que utilizan el mismo medio: el lenguaje (de forma más concreta podríamos decir, el discurso, *lógos*); pero sus objetivos son distintos. Si la retórica tiene como objeto lo persuasivo (*to pithanón*), la poética se centra en el estudio de un tipo muy característico de representación: la *mímêsis*. La *mímêsis* no es procedimiento estrictamente lingüístico, sino, diríamos hoy, semiótico. La poética no es sino una de las artes miméticas, entre las que cita en primer lugar, las musicales —el arte de tocar flauta (aulética), la cítara (citarística) y la siringa, además de la danza— y después la pintura, pero a las que habría que añadir otras como la escultura (1447a 14 ss.). Aristóteles no pretende hacer una enumeración de las artes miméticas. Aclara, sin embargo, de forma inmediata que lo que distingue a cada una de las artes miméticas, y a sus diversas especies, son el medio que utilizan, los objetos que representan y el modo de la representación. Lo que en definitiva distingue a la poética del resto de las artes es que se ocupa de una producción lingüística (*poiêsis*) que consiste en imitar las acciones humanas (1448a 1 ss.). A eso habría que añadir su finalidad: la de producir ese placer específicamente humano que se obtiene del aprender y que, en el caso de las artes miméticas, surge del reconocimiento de que «esto es aquello» (1448b 4-19). Esta finalidad genérica adquiere un aspecto peculiar en el caso de la tragedia (objeto principal de la *Poética* aristotélica): la *kathársis*⁶, es decir, la «purga» o eliminación de los afectos («la compasión y el temor», dice Aristóteles) que embargan el ánimo y cuya expulsión no solo produce alivio, sino que hace mejores ciudadanos a quienes contemplan la acción trágica.

Así pues, Aristóteles utiliza dos procedimientos para definir la retórica y la poética. Aunque las dos artes utilizan el mismo medio, el discurso, desde el punto de vista semiótico-comunicativo las diferencias son importantes: la primera se define fundamentalmente por su finalidad (la persuasión por medio de la prueba); la segunda lo hace por la

5. A este respecto merece la pena recordar lo dicho por Ricoeur (1980: 17): la causa de la dispersión y muerte de la retórica fue la pérdida de su conexión con la filosofía a través de la dialéctica, con lo que se convirtió en «una disciplina errática y fútil».

6. *Poética*, 1449b 27-28. Aristóteles tomó el término del vocabulario médico. Como en otras ocasiones que tendremos que comentar, Aristóteles recurre a la medicina en busca de términos o ejemplos que le permiten explicar sus teorías filosóficas.

acción que lleva a cabo, la producción «imitativa» (*poiêsis mimêtikê*). Podríamos decir, por tanto, como hace Ricoeur (1980: 22-23), que «la tríada *poiêsis-mímêsis-kathârsis* describe exclusivamente el mundo de la poesía, sin confusión posible con la tríada *retórica-prueba-persuasión*».

En conclusión, la reflexión semiótica de Aristóteles se lleva a cabo en contextos muy diversos que hacen difícil dar una visión unitaria y homogénea de sus teorías. Ahora bien, hay que tener en cuenta que será una interpretación interna y no retrospectiva (como la que a veces se ha hecho) la que permita comprender adecuadamente esa reflexión. De ahí la necesidad de describir de forma precisa los contextos en los que la terminología semiótica ha sido definida. Pero esta no es más que una faceta del problema que Aristóteles plantea a los historiadores de la semiótica. Para tener una visión ajustada de sus posiciones teóricas es necesario examinar también el uso que él mismo hace de esos términos en otros contextos en los que ya no aparecen tan definidos o se emplean de forma ambigua. Nos encontraremos entonces con una visión más compleja de lo que la exposición aislada y abstracta de los fragmentos «semióticos» de la obra aristotélica nos puede hacer ver.

2. La terminología semiótica de Aristóteles

Una lectura atenta de los escritos aristotélicos podrá apreciar sin dificultad no solo ambigüedades, sino incluso manifiestas incoherencias y contradicciones en el uso de los términos más característicos del léxico semiótico. Esto no tiene nada de extraordinario si tenemos en cuenta que este mismo problema afecta a conceptos tan importantes en su teoría filosófica como pueden ser los de *materia*, *forma*, *sustancia*, *esencia*, *causa*, etc.⁷. Pero no es menos cierto que hay también, sobre todo si lo comparamos con los autores anteriores, una notable labor de precisión que viene determinada, como ha dicho Manetti (1987: 104), por el interesante trabajo de «normalización teórica» que se deriva de la redefinición del léxico de la ciencia y de las prácticas profesionales en contextos que, si no son totalmente novedosos, adquieren matices nuevos. Este trabajo de definición es claro con respecto a tres términos centrales de la semiótica griega: *tekmérion*, *seméion* y *sýmbolon*. Al igual que ocurre con determinados términos filosóficos (entre los que podemos incluir los que acabamos de citar), no puede decirse que Aristóteles haya inventado una terminología nueva o que use la ya existente con sentidos extraordinariamente novedosos. De hecho, los tres términos que acaba-

7. Simplemente como indicativo de esta problemática, véase Le Blond, 1970: 373 ss.

mos de citar conservan básicamente el sentido más técnico que hemos visto ya en el *Corpus Hippocraticum* y en Platón. *Semeïon* es un signo, normalmente de carácter indicial; *tekmérion* es un signo indicial que se usa como prueba, y *sýmbolon* (un término profusamente usado por Aristóteles), el resultado de un acuerdo o convención. Ahora bien, el sentido preciso de estos términos queda perfectamente delimitado tanto por el contexto en que van a ser insertados como por la voluntad expresa de acuñar esa definición. De hecho, esta definición constituye lo que más propiamente podríamos considerar como la «semiótica aristotélica» y a ella tendremos que referirnos ampliamente más adelante.

Aristóteles lleva a cabo también otra importante tarea de definición en el campo de lo que hoy llamamos lingüística. No encontramos tampoco aquí mayores novedades terminológicas. En los escritos platónicos podemos hallar casi todos los términos que Aristóteles usará (Düring 1990: 117), incluso planteamientos muy semejantes en uno y en otro, aunque los presupuestos ontológicos y epistemológicos sean muy distintos. En cualquier caso puede apreciarse en el discípulo ese afán definitorio, de rigor y precisión, que no encontramos en sus predecesores. Así, por ejemplo, el comienzo del tratado *Sobre la interpretación* nos sitúa en un contexto muy similar al fragmento del *Sofista* (261e 5-262b 3) que citábamos en el capítulo anterior. Pero si comparamos las definiciones que ambos dan de nombre (*ónoma*), verbo (*rhêma*) y enunciado o discurso (*lógos*), las diferencias son notables. Si para Platón el nombre «es signo sonoro (*semeïon tes phonês*) aplicado a los autores de aquellas acciones [que muestran los verbos]», para Aristóteles «el nombre es un sonido vocal significativo por convención, sin referencia al tiempo, ninguna parte del cual es significativa por separado» (*De Int.* 16a 19-21). Si para Platón «llamamos verbo al que muestra las acciones», para Aristóteles «el verbo es lo que co-significa (*prossemaïnon*) tiempo y ninguna de cuyas partes significa separadamente; y es signo (*semeïon*) de lo que se dice acerca de otro» (*De Int.* 16b 6-7). Sobre el discurso (*lógos*) Platón nos da a entender que está compuesto de nombre y verbo, mientras que Aristóteles de nuevo trata de precisar que «el enunciado (*lógos*) es un sonido vocal significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación, no como afirmación» (*De Int.* 16b 26-27).

En cualquier caso, el planteamiento aristotélico no solo es más preciso, sino que tiene mayores pretensiones de generalidad. Así, en el conocido comienzo del capítulo 20 de la *Poética*, encontramos un pasaje, paralelo en cierto sentido al que acabamos de citar del tratado *Sobre la interpretación*, que amplía notablemente la perspectiva. En su intento de abordar el problema de las diversas partes de la elocución o *léxis*, dice Aristóteles:

Las partes de toda elocución (*léxeos*) son estas: elemento (*stoicheion*), sílaba (*syllabé*), conjunción (*syndesmos*), nombre (*ónoma*), verbo (*rhêma*), artículo (*áarthron*), caso (*ptôsis*) y enunciado (*lógos*) (1456b 20-21).

El planteamiento que Aristóteles hace en este pasaje es bastante más amplio que el que hacía en *Sobre la interpretación*. El problema con el que quiere enfrentarse no es ya el de la verdad y falsedad de los enunciados, sino el de los elementos del discurso. Aristóteles utiliza con cierta frecuencia *léxis*, un término que aunque podamos encontrarlo también en Platón, tampoco posee el sentido preciso que le dará su discípulo. A pesar de que ha sido traducido de múltiples formas a las lenguas modernas⁸, Aristóteles parece referirse con el término *léxis* a la expresión lingüística por oposición a *diánoia*, que viene a ser su correlato mental. La *diánoia* es, según Aristóteles, más bien objeto de la retórica que de la poética porque corresponde al pensamiento «demostrar, refutar, despertar pasiones, por ejemplo, compasión, temor, ira y otras semejantes, y, además, amplificar y disminuir» (*Poét.* 1456a 33-37). No queda en cambio definido cuál es lugar más apropiado para la *léxis*. Es más, algunos comentaristas tienden a pensar que las reflexiones que encontramos al comienzo del capítulo 20 de la *Poética* son interpolaciones posteriores. Sea como fuere, estas reflexiones merecen atención.

Las definiciones de las tres nociones clave de nombre, verbo y enunciado son prácticamente las mismas que las ya citadas del *Sobre la interpretación*. Poco cabe decir de otras nociones como la de «elementos» (los sonidos vocales y consonantes) o la de las sílabas. Los tres restantes merecen, en cambio, atención. Aristóteles es el primer autor del que tenemos noticia de que usa el término *ptôsis* para referirse a las flexiones nominales y verbales⁹. Igualmente es digna de mención la utilización de expresiones que provienen del vocabulario biológico, como son conjunción o «ligamento» (*syndesmos*) y artículo o «articulación» (*áarthron*) para referirse a expresiones lingüísticas. No resulta fácil interpretar correctamente lo que Aristóteles quiere decir cuando las define¹⁰, pero tradicionalmente

8. Unos traductores prefieren «estilo», mientras que otros se deciden por «dicción» o «elocución». Aquí elegimos «elocución» porque quizá transmita mejor la idea de «composición» del discurso, a lo que Aristóteles se refiere expresamente en *Poét.* 1449b 34-35.

9. Candel Sanmartín, *Tratados de lógica (Organon)* II, Madrid, Gredos, 1988: 38, n. 27.

10. Aristóteles define la conjunción (*syndesmos*) como «una voz sin significado, que ni impide ni produce una sola voz significativa apta por naturaleza para componerse de varias voces, tanto en los extremos como en el medio, que no debe ponerse de suyo al principio de la frase, por ejemplo, μέν, ἦτοι, δέ; o bien una voz sin significado apta por naturaleza para constituir de varias voces significativas una sola voz significativa». En cambio, el artículo (*áarthron*) «es una voz sin significado que indica el comienzo, el término o la división de la frase, por ejemplo, ἀμφί, περί, etc.; o bien una voz sin significado que ni

se han relacionado con lo que los medievales llamarían términos *syncategoremáticos*, en el primer caso, y *artículos*, en el segundo.

De las otras cuestiones de especial interés para la semiótica baste decir por ahora que Aristóteles lleva a cabo también una reelaboración interesante del concepto de *mímêsis*. Este término, que también hemos visto en Platón, no se empieza a utilizar hasta el siglo V a.C. Aunque su origen es más bien incierto, parece que proviene de *mimos* (el que hace la imitación o representación), del que se derivaría *mimeisthai* (imitar, representar) y, de este, *mímêsis*, *mímêma*, *mimêtês*, *mimêtikós*, etc. (Sörbom 1966: 12-13). Ya en la tradición preplatónica *mímêsis* se utiliza con el sentido de «imitación», «representación» o, simplemente, «expresión». En algunos pasajes de los diálogos platónicos y en Aristóteles el término adquiere un sentido específicamente estético y de él partirá una tradición especialmente rica. En íntima relación con él, aparecerá un problema tan tradicional para la poética como es el de los *géneros*, aunque Aristóteles no utilice esa expresión. Dentro del arte que utiliza el lenguaje como medio, «que carece de nombre hasta ahora» (*Poét.* 1447b 2), pueden distinguirse varias especies que se diferencian entre sí tanto por los medios de expresión (prosa, verso, ritmo, canto), por el objeto de imitación (acciones de hombres superiores, inferiores o iguales a nosotros) (*Poét.* 1448a 1-5) o por el *modo* de imitar (narración o representación, es decir, epopeya, y poesía dramática) (*Poét.* 1447b 20-24). Es precisamente este el pasaje al que erróneamente solía aludirse para justificar la división clásica de los géneros en épica, lírica y dramática, pero lo cierto es que Aristóteles no utiliza el término género ni hay referencia alguna a la lírica¹¹.

En la *Política* (VIII, 5, 1340 a 6-39) la noción de *mímêsis* está asociada a la de *homoióma*, expresión que ocupa un lugar importante en la definición de la semiosis lingüística que hace Aristóteles en el *De Interpretatione*¹². En la *Política*, el término se asocia no a la *mímêsis* en general sino, de forma específica, a la *mímêsis* que llevan a cabo los músicos. Lo que mantiene Aristóteles es que «en los ritmos y melodías se dan imitaciones (*homoiómata*) muy perfectas de la verdadera naturaleza de la ira y de la mansedumbre, y también de la fortaleza y de la templanza y de sus con-

impide ni produce de varias voces una sola voz significativa y es apta por naturaleza para ser puesta en los extremos y en el medio» (*Poét.* 1456b 38-1457a 1-9). Como puede verse, estas definiciones difieren bastante de la forma en que entendemos hoy el artículo y la conjunción. De todos modos hay que señalar que los especialistas están de acuerdo en que el texto griego que nos ha llegado está corrompido.

11. Para una discusión más amplia sobre esta cuestión, Genette, 1986.

12. Resulta en cualquier caso destacable que el término *homoióma* no sea utilizado por Aristóteles en la *Poética*. Sí lo utiliza en cambio en tres ocasiones en la *Ética a Nicómaco* (VIII, 5, 1157 a 1; VIII, 10, 1160 b 22; X, 8 1178b 26-27), en la *Metafísica* (A 5, 985 b 27-28) y otra en la *Retórica* (I, 2, 1356a 31), precisamente al hablar de su semejanza con la dialéctica.

trarios y de las demás disposiciones morales» (1340a 18-21). El término *homoíoma* no puede traducirse siempre por «imagen» como podría entenderse en otras ocasiones, sino en el sentido más amplio de « semejanza » o « similitud ». Resulta también interesante destacar, como ha hecho Pépín (1985), que el término no es utilizado por Aristóteles para referirse a las expresiones corporales mediante las cuales los artistas plásticos tratan de imitar los estados de ánimo. Estos serían más bien signos (*semeía*), porque lo que imitan no son las afecciones del alma sino los síntomas corporales de dichas afecciones. Este razonamiento estaría en la base de los tratados de fisiognómica que desarrollaron, sobre todo, peripatéticos posteriores, pero de los que encontramos también algunos rastros en Aristóteles, como veremos más adelante. La distinción que hace Aristóteles entre *semeion* y *homoíoma* habrá que tenerla en cuenta en la interpretación que cabe hacer de la semiosis lingüística del *De Interpretatione*.

Pero junto a los pasajes de los escritos aristotélicos en los que encontramos esos usos definidos de forma precisa, encontramos otros en los que esos mismos términos son usados de forma bastante descuidada. Así, por ejemplo, veremos como al comienzo del *De Interpretatione*, *semeion* adquiere sentidos no homogéneos. En estos mismos pasajes *symbolon* es entendido como signo que es producto del acuerdo o la convención, pero en otros lugares adquiere un sentido diferente. En la *Retórica* (1416b 1 y 1417b 2) tiene el sentido que más habitualmente se da a *semeion*, es decir, el de indicio o prueba; y en la *Política* (1294a 35), es más bien una característica o propiedad de la democracia y de la oligarquía, lo que tampoco es coherente con el sentido más habitual. De la misma manera, en ocasiones, *semeion* tiene el sentido de signo convencional (*Ret.* 1361a 28, 1367a 30).

Aristóteles utiliza también de forma profusa y en contextos muy diferentes el verbo *semaíno* que los traductores suelen interpretar con el sentido bastante ambiguo de « significar ». Lo mismo sirve para decir que « cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación significan sustancia (*ousía*), cantidad, cualidad, etc. » (*Cat.* 1b 25-27), que los sonidos y la escritura significan las afecciones del alma (*De Int.* 16a 4-6) o las cosas (*An. Pos.* 71a 15), que los verbos « co-significan » (*prosemaínein*) porque además de ser « signos de lo que se dice acerca de otro », significan tiempo (*De Int.* 16b 6). Naturalmente significan también los enunciados, aunque de un modo diferente, porque las partes de las que se componen también son significativas. En definitiva, como ocurre entre nosotros, « significar » adquiere un sentido bastante amplio y ambiguo y si en ocasiones podría decirse que significar consiste en « usar signos », este término debe ser entendido de forma muy amplia y que, desde luego, va mucho más allá del sentido más restringido que adquiere el término *semeion* en los lugares en que es definido de forma precisa.

En resumen, el análisis del léxico aristotélico muestra numerosos ejemplos de falta de coherencia y ambigüedad. Esta ambigüedad terminológica se convierte en un auténtico problema cuando se proyectan sobre los textos aristotélicos los sentidos que más modernamente hemos dado a términos que han ido evolucionando y que, contemplados desde el conjunto de su obra y desde la tradición anterior, Aristóteles no entendía de la misma manera que hoy. De ahí que, por ejemplo, la lectura poco avisada de textos tan relevantes para la semiótica como lo son los primeros capítulos del *De interpretatione* puede llevarnos a creer que Aristóteles posee una teoría semiótica unificada, aplicable por igual a los signos lingüísticos y a los que no lo son. Una lectura más detenida pondrá de manifiesto que esto no es así.

3. *El símbolo lingüístico*

El tratado *Sobre la interpretación* está dedicado fundamentalmente a los enunciados y, en cuanto tal, constituye una introducción a los *Analíticos*, dedicados al estudio del razonamiento. Sin embargo, los primeros capítulos están dedicados a los elementos que constituyen los enunciados, el nombre y el verbo, así como a la afirmación y la negación, elementos básicos sobre los que Aristóteles va a desarrollar su teoría sobre las relaciones de oposición lógica entre los enunciados. La importancia de este tratado para la historia de la lógica ha sido fundamental. Prueba de ello son los comentarios y discusiones a que dio lugar tanto en la Edad Antigua como en la Edad Media. Pero aparte de su valor lógico, son también muy dignas de tener en cuenta las reflexiones de carácter lingüístico que podemos encontrar en los primeros capítulos. Quizá puede apreciarse en ellos una cierta premura y un menor rigor que en el resto, lo que da lugar a ambigüedades. Parece como si Aristóteles tuviera prisa por llegar a la cuestión central de su obra. A pesar de todo, constituyen el primer estudio sistemático del problema de la significación lingüística. Frente a la confusión que domina el planteamiento anterior y del que no logra zafarse Platón (entre otras razones porque sus planteamientos ontológicos y epistemológicos se lo impedían), no resulta exagerado decir, como hace Jaeger (1923: 395-396) y ratifican otros comentaristas como Aubenque (1962: 99-100), que Aristóteles es el primero que verdaderamente expone una teoría de la significación, al realizar una operación que hasta entonces el pensamiento griego no había sido capaz de llevar a cabo: la ruptura del vínculo entre la palabra y las cosas, el *lógos* y el *ón*.

Apenas enunciado su propósito, Aristóteles nos sorprende con la primera exposición de lo que, con el tiempo, se convertiría en un famoso «triángulo» en cuyos vértices aparecen tres elementos considerados por

una larga tradición como necesarios en los procesos de semiosis lingüística: palabra hablada o escrita, significado mental y cosa. El comentado texto de Aristóteles dice lo siguiente:

Pues bien, hay que saber que los sonidos vocales (*tà en têi phonêi*) son símbolos (*sýmbola*) de las afecciones (*pathématon*) que hay en el alma, y las palabras escritas (*tá graphómēna*) son símbolos de los sonidos vocales. Y así como las letras (*grámmata*) no son las mismas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Pero aquello de lo que estos son en primer lugar signos (*semēia prótos*)¹³, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquello de lo que estas son semejanzas (*homoiómata*), las cosas (*prágmata*), son también las mismas (*De Int.* 16a 3-8).

Probablemente una de las primeras cosas que llame la atención a un lector moderno es la facilidad con que, en tan breves líneas, Aristóteles es capaz de dar un giro, al tiempo que una respuesta razonable, a la discutida cuestión de la naturalidad y la convencionalidad del lenguaje, que tantos y complicados discursos había originado. Pero no se trata solo de eso. La solución de ese problema es posible gracias a la elaboración de una teoría semántica de gran calado. Pero la brevedad que tanto nos admira se convierte pronto en un gran problema. Los numerosos lectores de Aristóteles se han encontrado ante una enorme dificultad: la de establecer con precisión la definición de esos tres elementos que conforman la semiosis lingüística que son las palabras, las representaciones mentales y las cosas del mundo exterior, así como la descripción de la naturaleza de las relaciones que mantienen entre sí. Comentaristas de todos los tiempos se han afanado en aclarar y completar lo que el sintético texto aristotélico nos hurta, pero esta tarea no ha resultado nada fácil porque los problemas son múltiples y complejos¹⁴.

La primera dificultad aparece, nada más iniciado el texto, con la expresión *tà en têi phonêi*. Si se tiene en cuenta el contexto, no cabe duda de que Aristóteles se refiere con ella a los sonidos articulados característicos del habla humana; pero una reflexión que intente comprender el problema de la significación desde una perspectiva general, semiótica, de forma más abarcadora pone de manifiesto que habría que enten-

13. Existe aquí alguna diferencia de lectura entre distintos autores de la edición griega del tratado. Mientras que unos se inclinan por *próton* (Minio-Paluello), otros leen *protos* (cf. Pepin, 1985: 36 ss.; para una discusión mucho más técnica y pormenorizada, Magee, 1989: 18 ss.). Sin entrar en detalles, aquí seguiremos la opinión de los segundos, que nos parece más razonable, sobre todo si ha de conservarse (y creemos que ha de conservarse) la distinción aristotélica entre *símbolo* y *signo* que, debido a la traducción de Boecio, desapareció del pensamiento semiótico medieval. La recuperación del término «símbolo» en la traducción de G. de Moerbeke no serviría para restablecer una diferencia que, muy posiblemente, el traductor tampoco supo apreciar.

14. Para un análisis detenido de los principales problemas que plantea el texto aristotélico, cf. Magee, 1989: 7 ss.

derla en un sentido más amplio, de tal manera que incluyera también los sonidos que emiten los animales. De hecho, en el *De Anima* Aristóteles mantiene que un sonido (*psóphos*) puede ser entendido como una voz (*phoné*) si es emitido por un ser animado (420b 5) y es asociado a una representación (*phantasía*), es decir, cuando tiene significado (*psóphos semantikós*) (420b 29-33). Para Aristóteles es una obviedad que los animales utilizan sonidos que cumplen estos requisitos, es decir, que tienen significado. Pero también deja claro que entre los sonidos significativos que utilizan los animales y los humanos hay dos importantes diferencias. Los de estos son articulados (es decir, permiten su combinación) y convencionales (por imposición), mientras que los de los animales son inarticulados y naturales (*De Int.* 16a 28-29; *Poet.* 1456b 22-24). Entender, por tanto, *tà en têi phonêi* en un sentido u otro no es una cuestión banal porque de ello depende la solución de otros problemas semióticos, entre ellos, el de la naturalidad y la convencionalidad. No obstante, lo que Aristóteles nos dice ahora es que esos sonidos vocales, presumiblemente humanos, son *símbolos* de las afecciones del alma.

La expresión *tôn en têi psychêi phatémata*, que, como nosotros hemos hecho, suele ser traducida por «las afecciones que hay en el alma», plantea problemas de interpretación semejantes a los que acabamos aludir. No cabe duda de que también por el contexto (hay que recordar cuál es la finalidad del tratado) Aristóteles debe referirse fundamentalmente a los contenidos noemáticos, es decir, a los conceptos que son propios de los hombres. De hecho, algunos comentaristas como Ammonio y Boecio hacen esta interpretación restrictiva. Sin embargo, adoptando la perspectiva más amplia de una teoría general de la significación, comentaristas modernos son partidarios de extender el sentido de esta expresión para incluir tanto las imágenes sensibles que se obtienen por la experiencia como los elementos de la vida afectiva. Esta interpretación no solo vendría avalada por otros textos, sino que sería coherente con la interpretación más general que incluiría, dentro de los sonidos vocales, los de los animales. En definitiva, como defiende Pépin (1985: 32-33), el sentido que demos a *pathémata tes psychês* debe incluir la referencia a las imágenes sensibles de origen sensorial, a los elementos afectivos que las acompañan, a los conceptos, aislados o en composición y, en definitiva, a los enunciados.

Aclarado el sentido que haya que dar a las expresiones *tà en têi phonêi* y *tôn en têi psychêi phatémata*, la interpretación de las tres primeras líneas no plantea demasiadas dificultades. Aristóteles mantiene algo que, en términos generales, hoy nos resulta fácil de aceptar: que los sonidos que pronunciamos al hablar son *símbolos*; es decir, signos convencionales que remiten directamente a las afecciones del alma, no a las cosas. Y lo mismo puede decirse de la relación entre los sonidos y los signos de la escritura.

El argumento aristotélico es breve y contundente: la prueba de la convencionalidad, vendrá un poco más adelante: no todos los hombres utilizan los mismos sonidos y las mismas grafías. Una relación muy distinta es, en cambio, la relación entre las afecciones del alma y las cosas. Esta relación es «natural» y el argumento es semejante al anterior: en todos los hombres son iguales esas representaciones. Sin embargo, la oscuridad aparece de nuevo en la frase que cierra el texto (16a 6-8), en la que nos encontramos con dos cuestiones ampliamente debatidas porque también resultan de difícil interpretación. La primera de ellas se refiere a la expresión *semeîa prótos*, la segunda, al término *homoiómata*. Por razones de claridad expositiva vamos a referirnos primero a los problemas que plantea esta última.

Aristóteles ha escogido el término *homoiómata* para referirse a las relaciones que las afecciones mantienen con las cosas¹⁵. Si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente sobre este término, no cabe duda de que al utilizarlo Aristóteles pretende decir que se trata de una relación de semejanza. Ahora bien, el problema surge al tratar de explicar cómo ha de ser entendida esa semejanza. El uso que, como comentábamos más arriba, Aristóteles hace del término en otros contextos, como el de la *Política*, excluye que esta similitud haya que entenderla en un sentido semejante a como hoy entendemos «imagen». El sentido que Aristóteles quiere darle es, sin duda, más amplio. Hay que excluir también que haya que entenderlo como signo o, de forma más precisa, como signo icónico. Tanto los textos citados más arriba como el sentido del fragmento que comentamos, no solo no permiten hacer esta interpretación, sino que la excluyen. Las relaciones entre la palabra escrita y la palabra hablada y las de la palabra hablada y las afecciones del alma son «semióticas», pero no así las que existen entre las afecciones del alma y las cosas. En otros términos, las afecciones del alma no «significan» las cosas. Esta apreciación, al igual que la distinción que Aristóteles hace en los *Primeros Analíticos* y en la *Retórica* entre ejemplo (*paradeigma*) y entimema, nos sirven de base para afirmar que la relación de semejanza fue excluida de las relaciones semióticas.

Otra de las cuestiones que, a pesar de su brevedad, el texto deja clara es que las relaciones entre los tres elementos no son simétricas. Podemos construir un triángulo con esos tres elementos esenciales que son los sonidos vocales, las afecciones del alma y las cosas en cada uno de los vértices, pero ni las relaciones son homogéneas ni, en sentido estricto, el triángulo llega a cerrarse. Dicho en otros términos, la relación entre los

15. Aislado de las consideraciones anteriores no cabe duda de que estamos ante un problema que puede abordarse también desde el punto de vista psicológico (o de la teoría del conocimiento). Así lo han entendido otros comentaristas posteriores. Nosotros nos limitaremos, sin embargo, a la cuestión lógico-semiótica que ahora nos ocupa.

sonidos vocales y las cosas es indirecta¹⁶. Podríamos decir que usamos los nombres en lugar de las cosas (Aubenque, 1962: 118), un modo de expresarse que será algo más que una anécdota durante la Edad Media; pero está claro también que, para Aristóteles, la relación entre las palabras y las cosas está mediada necesariamente por las afecciones del alma. También puede decirse, como tantas veces han hecho los comentaristas, que los sonidos vocales se refieren «primariamente» a las cosas. Sobre esta cuestión no cabe discusión. Sin embargo, ha sido en este contexto en el que se ha planteado la cuestión probablemente más discutida: la de qué expresión utilizó Aristóteles y cómo haya que interpretarla.

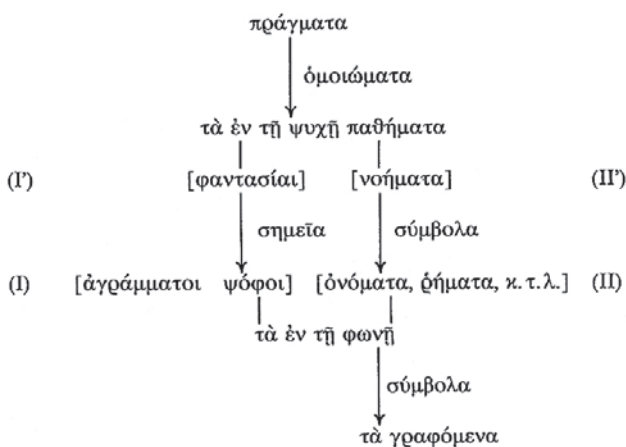
Más arriba¹⁷ hemos aludido a si en *De Int.* 16a 6 debemos leer *semeía próton* o *semeía prótos*. Esta cuestión quizá no tendría mayor importancia si no fuera porque Aristóteles ha utilizado un poco antes (16a 4) el término *sýmbolon* para referirse a las relaciones entre los sonidos vocales y las afecciones del alma, y ahora en cambio para referirse a lo mismo utiliza el término *semeion*. En un primer acercamiento probablemente el lector moderno llegará a la conclusión de que ambos términos son sinónimos. Así lo han entendido también la mayoría de los comentaristas antiguos de Aristóteles, Ammonio y Boecio entre ellos. Ahora bien, si recurrimos a otros tratados, sobre todo a los *Analíticos* y a la *Retórica* (que comentaremos en el siguiente apartado), esta lectura resulta desconcertante. Aristóteles suele usar *sýmbolon* en sentido de signo convencional que, como hemos dicho, es un uso que tiene justificación en la tradición. De manera semejante, cuando usa *semeion* de forma más precisa, Aristóteles sigue el criterio de los médicos del *Corpus Hippocraticum*: el signo entraña una relación natural con aquello que significa. Hay que preguntarse, pues, por qué Aristóteles, que establece aquí un criterio para distinguir de forma clara qué relaciones cabe considerar naturales y cuáles convencionales, utiliza *semeía* en lugar de *sýmbola*.

Excluida la hipótesis de la escritura descuidada, el argumento utilizado por aquellos que consideran que *sýmbolon* y *semeion* son utilizados como sinónimos es que Aristóteles afirma algo que no resulta discutible: que los sonidos vocales significan primariamente las afecciones del alma y, secundariamente, las cosas, y que por ello en *De Int.* 16a 6 hay que leer *semeía próton* y no *semeía prótos*, como aparece en la mayoría de los manuscritos que conocemos. Un argumento adicional sería que, según parece, la primera lectura es más antigua. Los detractores sostienen que esta lectura no es compatible con lo que mantiene Aristóteles en otros tratados y que esta interpretación es perfectamente asumible si se acepta que la ex-

16. En alguna ocasión, como en *Ref. Sof.* 165a 6 ss., dice Aristóteles que «utilizamos los nombres en lugar de las cosas», pero no cabe duda de que no está afirmando algo diferente a lo que dice en el lugar que comentamos.

17. Véase nota 13.

presión correcta es *semeîa prótos*. Examinados los diversos argumentos y teniendo en cuenta el conjunto de la obra aristotélica, creemos que es necesario encontrar una interpretación coherente que explique por qué utiliza dos términos próximos que, sin embargo, no cabe interpretar como sinónimos. De ahí que estemos básicamente de acuerdo con la explicación que ha dado Pépin (1985). Según el autor francés, a lo que se refiere Aristóteles con la expresión *semeîa prótos* no es tanto a la mediación que las afecciones del alma llevan a cabo entre las palabras y las cosas (algo que, como hemos dicho, está fuera de discusión), sino a que los sonidos vocales son primariamente signos de estas afecciones y, secundariamente, símbolos. El argumento brevemente expuesto es el siguiente. Si entendiéramos sonidos vocales en el sentido amplio que antes hemos indicado (sonidos significativos), podríamos interpretar que los sonidos humanos no articulados, al igual que los de los animales, son también síntomas o signos de ciertas afecciones del alma: aquellas que están relacionadas con los estados afectivos y las imágenes sensibles. Serían, por tanto, signos naturales (*semeîa*); mientras que los nombres, los verbos, los enunciados, es decir, los sonidos articulados, son convencionales (*sýmbola*). La frase completa aludiría, pues, a que los signos vocales son, en primer lugar, «signos» de las afecciones anímicas y, en segundo lugar, «símbolos» (Pépin 1985: 38). Por lo demás, quedaría explicado también por qué las afecciones del alma son *homoioímata* y no *semeîa*: las afecciones del alma son representaciones semejantes a las cosas reales, pero no son signos. Este término quedaría reservado para las expresiones corporales, síntomas de los estados afectivos, algo que sin duda es coherente con la teoría hipocrática que Aristóteles mantiene en los *Analíticos* y la *Retórica*. Pépin (1985: 43) nos propone el siguiente esquema en el que quedan explicadas las diferentes relaciones:



La hipótesis de Pépin, aunque pueda considerarse alambicada¹⁸, tiene la virtud de dar coherencia a un uso de los términos que, desde luego, en una lectura menos compleja, resulta sorprendente. En el resto del tratado, *sýmbolon* es usado en otras dos ocasiones (16a 28 y 24b 2) y *seméion* en otras cuatro (16a 16, 16b 7, 16b 10, 16b 22). Pero mientras que *sýmbolon* es usado de forma similar a la señalada, el sentido de *seméion* resulta bastante ambiguo. En una ocasión es usado en el sentido de ejemplo que sirve de «prueba» (16a 16); en otras dos (16b 7, 16b 10) para referirse a las relaciones de predicación que mantiene el verbo con el sujeto: el verbo «es signo de lo que se dice acerca de otro»; y, finalmente, en un pasaje de gran importancia lógica y ontológica, para afirmar que los verbos no indican existencia, lo que es aplicable incluso al verbo ser: «ni siquiera ser o no ser es signo de la cosa real» (16b 22), ya que necesita la composición de algo, es decir, tener un sujeto. En todos los casos, sin embargo, *seméion* puede ser entendido como un indicio que remite de forma más o menos segura a otra cosa con la que está vinculada.

Por lo demás, Aristóteles plantea también en este tratado de forma breve y clarificadora el problema de la verdad y la falsedad, huyendo de las complicaciones innecesarias que caracterizan el discurso tradicional sobre el tema y que ya examinamos en el capítulo anterior. Su teoría semántica, en tanto en cuanto pone de manifiesto que las palabras se refieren a las cosas a través de la acción mediadora de las afecciones del alma, termina por proporcionar una salida al atolladero en que se habían metido tanto naturalistas como convencionalistas.

Inmediatamente después de haber explicado cómo tiene lugar la semiosis lingüística, dice lo siguiente:

Así como hay en el alma unas veces un pensamiento (*noema*) sin verdad o falsedad y otras uno al que necesariamente pertenece lo uno o lo otro, así también sucede con los sonidos vocales; pues lo falso y lo verdadero está en relación con la composición y la separación. Por tanto, los nombres y los verbos por sí mismos se parecen (*éoiike*) a un pensamiento sin composición ni separación; como, por ejemplo, «hombre» o «blanco» cuando nada más se añade; pues no son aún falsos ni verdaderos (16a 9-16).

La resolución del problema del «decir verdad» está, pues, relacionado con la distinción que ha hecho Aristóteles en el párrafo anterior de los

18. Magee (1989: 44) reprocha a Pépin que no contemple un hecho probado: que en los documentos más antiguos aparezca *próton*, mientras que *prótos* solo lo hace posteriormente. No nos parece este, sin embargo, un argumento definitivo, porque no explica si hubo o no corrupción del texto. Lo que nosotros tenemos claro es que Aristóteles diferencia entre *seméion* y *sýmbolon* y la teoría de Pépin es coherente con esa distinción. Lo que hay que considerar no es solo el texto del *Peri hermenias*, sino la teoría aristotélica en su globalidad.

diversos elementos que constituyen la semiosis (sonidos, afecciones y cosas) y con otro criterio que va a desarrollar a continuación: el de composición y separación. El lugar de lo verdadero y lo falso hay que situarlo primariamente en las afecciones del alma y, después, en el lenguaje. Pero además, hay que tener en cuenta su «composición». Los conceptos, en el nivel noemático, y los nombres y los verbos en el lingüístico, en cuanto no tienen partes que signifiquen «separadamente», no pueden ser ni verdaderos ni falsos. De ahí que expresiones como «hombre» o «hircocervo» (que es un término solo aparentemente compuesto) no sean ni verdaderas ni falsas. Los únicos que pueden ser verdaderos o falsos son los enunciados. En definitiva, Aristóteles establece una distinción muy pertinente: la que hay que establecer entre lo «semántico» y lo «apofántico». Las expresiones cuyas partes no son significativas «de forma separada», como el nombre (16a 19-20) y el verbo (16b 6-7), tienen un sentido o un significado, pero no son enunciativos o asertivos, cualidad que hay que reservar para el enunciado (*lógos apophantikós*) cuyas partes, precisamente el nombre y el verbo, son significativas tomadas por separado. Si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente, el lugar propio de la verdad es el del nivel noemático de los pensamientos «compuestos», por lo que tienen que ser «igual para todos» los hombres. La verdad de los enunciados lingüísticos, que podrán ser diferentes en función de la lengua hablada, es, pues, derivada de la anterior, en tanto expresen pensamientos compuestos que sean verdaderos.

4. La concepción inferencial de los signos

Si, como decíamos al principio, hiciéramos una interpretación restrictiva de la semiótica y la redujéramos a una teoría del signo (algunos irían más allá y la reducirían a los signos que no son símbolos), la semiótica de Aristóteles tendríamos que situarla en el ámbito de la dialéctica y la retórica, y concebirla como una teoría acerca de la argumentación. Los textos en los que Aristóteles es más preciso y riguroso los encontraremos al final de los *Primeros Analíticos* y en un pasaje complementario de la *Retórica*. En los *Primeros Analíticos* tenemos la primera definición explícita de signo de toda la filosofía griega, con lo que, de nuevo, nos hallamos ante un texto fundacional. Y como en otros casos, Aristóteles es bastante respetuoso con una tradición —en este caso la que de forma más inmediata han establecido los médicos hipocráticos—, pero, al mismo tiempo, imprime al problema una nueva perspectiva. En este nuevo contexto, al tiempo que la reflexión se hace mucho más explícita, no tiene ya el sentido metodológico característico de la medicina, sino el del arte de la discusión, del discurso que trata de convencer a otro sin el firme apoyo de lo que es evidente o de lo que ha sido demostrado, sino

el siempre problemático de lo plausible o de lo que debe ser probado. Lo que interesa a Aristóteles de los signos es el tipo de inferencia que permite realizar y, en definitiva, la fortaleza de las conclusiones que esa inferencia permite derivar para hacer más razonable lo que se dice¹⁹. Al situarla en este contexto, Aristóteles orienta la reflexión en una dirección totalmente novedosa que, durante algún tiempo al menos, guiará la reflexión semiótica posterior. Esta nueva perspectiva encontrará eco en la tradición lógica de los estoicos y los epicúreos.

A pesar de que el tratado del primero de los *Analíticos* está dedicado al silogismo demostrativo, Aristóteles termina por abordar también otro tipo de inferencias que ya no lo son, como es la inducción o como lo son los argumentos probables o entimemas. El entimema es, junto al ejemplo (*paradeigma*), el razonamiento característico de la retórica. El primero es una inferencia deductiva, un silogismo; el segundo es para Aristóteles una inducción (*epagoge*)²⁰. El entimema es definido ya en los *Primeros Analíticos* como el «razonamiento que parte de lo que es verosímil (*eikóton*) o de signos (*semeia*)» (*An. Pr.* II, 27, 70a 10²¹). Ambos tienen algo en común: parten de lo que es probable o plausible (*éndoxos*); ahora bien, añade Aristóteles, «lo verosímil y el signo no son lo mismo». Lo verosímil es «lo que se sabe que la mayoría de las veces ocurre así o no ocurre así, o es o no es», como detestar a los envidiosos o querer a los que nos aman. En contraposición, Aristóteles define el signo en los términos siguientes:

El signo quiere ser es una proposición demostrativa, necesaria o plausible (*éndoxos*): en efecto, si al existir algo, existe una cosa o, al producirse, antes o después se ha producido la cosa, aquello es signo de que se ha producido o existe (*Anal. Pr.* II, 27, 70a 6-10)

19. Véase a este respecto lo que dice Aristóteles en *Ret.* I, 2, 1356b 37-1357a 8. La función de este tipo de inferencia es la de aportar razones cuando o bien deliberamos sobre cosas que pueden ser de una manera o de otra, o bien tratamos de convencer a otros aportando pruebas. Su función específica es, precisamente, la de razonar sobre aquellas cosas «de las que no tenemos artes» (*téchnas*), es decir, que son propias de la dialéctica y la retórica.

20. Como el mismo Aristóteles trata de aclarar (*Ret.* I, 2, 1357b 28 ss.; *Anal. Pr.* II, 24, 68b 38 ss.), en realidad no estamos ante una inducción en sentido estricto, ya que no se trata de una inferencia que, como en la inducción propiamente dicha, se base en una relación de la parte con el todo o del todo con el todo, sino en la relación de la parte con la parte. El ejemplo no busca establecer un enunciado general a partir de particulares. Lo que proporciona el ejemplo es una relación de semejanza o similitud en algún aspecto y la suposición, exterior al argumento mismo, de una generalización de esa semejanza a otros aspectos que solo es probable o plausible. La consideración del ejemplo como un caso de inducción viene a poner de manifiesto que la teoría aristotélica de la inducción incluye diversas formas de inferencia que es conveniente distinguir. La teoría peirceana de la abducción vino a introducir claridad sobre este tipo de inferencia que, en realidad, combina la abducción con la inducción o la inducción y la deducción (Castañares, 1999).

21. En la edición de Ross, esta afirmación aparece al principio del capítulo, es decir, en 27, 70a 3.

En la *Retórica* (I, 2, 1357a 34 ss.) la distinción entre lo verosímil y el signo es expresada en términos parecidos, pero añadiendo otros detalles que aclaran algo la diferencia, aunque no nos dejen totalmente satisfechos. Lo verosímil, dice Aristóteles, es, «como otros dicen», lo que ocurre generalmente aunque no siempre, como lo universal respecto de lo particular (*katá meros*). En cambio, los signos pueden ser de dos tipos, pues uno es de tal modo como lo individual (*kath' hékaton*) respecto de lo universal, mientras que el otro es como lo universal respecto de lo particular. De estos dos tipos de signos el primero no tiene nombre específico (*anónimon*), mientras que al segundo lo llama Aristóteles *tekmérion* (prueba). Así, por ejemplo, es un signo (anónimo) de que los sabios son justos el que Sócrates fuera sabio y justo (1357b 11-13). Este tipo de inferencia es claramente refutable. En cambio, la fiebre es una prueba (*tekmérion*) de la enfermedad, o, en la mujer, el tener leche, una prueba de que ha dado a luz. Este tipo de pruebas es irrefutable, porque la relación entre los dos hechos, el que se toma como signo y el que se toma como significado, es necesaria y, por tanto, los argumentos construidos sobre esta base son concluyentes.

Las razones de por qué una y otra clase de signos dan lugar a razonamientos que no tienen la misma fuerza son explicitadas en los *Ana-líticos Primeros*, a los que nos remite el mismo Aristóteles en la *Retórica*. Nos encontramos en realidad con que las posibilidades de sacar una conclusión a partir de un signo no son dos, sino tres, porque, en definitiva, depende del lugar que el signo, que hace de término medio, puede ocupar en las tres figuras del silogismo. Cuando el signo hace de término medio de un silogismo perteneciente a la primera figura, tenemos una inferencia que nos permite llegar a una conclusión que mantiene con las premisas una relación de necesidad. Así, en el ejemplo citado anteriormente, tendríamos un silogismo cuyo esquema es el siguiente A es B; C es B; luego, C es A. Donde A: «dar a luz»; B: «tener leche»; C: «mujer». Tenemos, pues, un silogismo de la primera figura, que es el único que nos permite llegar a conclusiones necesarias. En la primera figura el término medio es el predicado de la primera premisa y sujeto de la segunda, y es auténticamente un «medio» desde el punto de vista de su extensión. «Haber dado a luz» es un concepto más extenso que «tener leche», y este más extenso que «mujer». En cambio, ni los de la segunda ni los de la tercera figura nos permiten obtener conclusiones necesarias porque el término medio no establece una auténtica mediación entre los otros dos términos²². A la segunda figura pertenecen razonamientos

22. Los esquemas de las tres figuras ponen de manifiesto el verdadero lugar del término medio. Si utilizamos las letras P (primer término), S (segundo) y M (medio), la primera figura tendría la siguiente estructura: P-M, M-S: P-S. La segunda: M-P, M-S: P-S. La

como el siguiente: como las mujeres que han dado a luz están pálidas y esta mujer está pálida, se cree haber demostrado que ha dado a luz. En este caso A representa «pálida», B «dar a luz» y C «mujer». Para demostrar que los sabios son honrados porque Pítaco es ambas cosas, ha de utilizarse la tercera figura, en la que «honrado» sería A, «sabios» B y «Pítaco» C. (*Anal. Pr.* 70a 16-24). En estos dos últimos casos tenemos, pues, una relación de lo particular a lo universal, por lo que no podemos llegar a conclusiones seguras.

De todos modos, en la explicación aristotélica quedan algunos cabos sueltos. En primer lugar, no resulta fácil establecer la diferencia entre lo verosímil (*eikós*²³) y el signo (*semeion*). Grimaldi ha señalado (1980: 389-390) que la diferencia se encuentra en el tipo de razonamiento que entraña partir de algo probable o de un signo. Mientras que el razonamiento que parte del *eikós* es una argumentación deductiva que conduce a un pensamiento claro, cuando se parte de un signo se hace una deducción que incluye la posibilidad de una argumentación inductiva. Según esta interpretación, lo probable posee una cierta estabilidad que es intrínseca a la naturaleza de las cosas, que son el fundamento de la proposición probable. De ahí que ofrezcan un fundamento sólido para un conocimiento nuevo, aunque no tenga la fuerza de lo necesario. En cambio, los razonamientos que parten de signos se basan frecuentemente en la relación entre hechos, relación que es más segura en unos casos (*tekméria*) que en otros (*semeía anónima*).

Aunque la explicación de Grimaldi apunta a cuestiones dignas de mención, a nuestro entender, no resulta totalmente convincente. Sin duda, la diferencia estriba en el tipo de inferencia que se puede hacer, pero esa diferencia no está donde Grimaldi ha creído verla. Para resolver esta cuestión creemos que es necesario, en primer lugar, analizar detenidamente tanto las definiciones como los ejemplos con los que Aristóteles trata de ilustrarlas. La definición de *eikós* es más genérica que la de *semeion*. *Eikós*, dice Aristóteles, es «lo que se sabe» que unas veces se da y otras no, definición tan abstracta que resulta sin duda bastante ambigua. De hecho podría aplicarse también a algunos de los razona-

tercera: P-M, S-M: P-S. Puede apreciarse así que en la segunda y tercera figuras, el término medio está en «los extremos» (en la segunda es el sujeto de las dos premisas y en la tercera, el predicado), por lo que los términos no mantienen las relaciones de inclusión características de la primera figura.

23. Quizá no sea ocioso señalar que *eikós* y *eikón* tienen la misma raíz. El término *eikós* es el participio neutro de *éoika*, perfecto de *eiko*, que significaba «parecer», «ser como». Por su parte, *eikón* es «imagen», pero también « semejanza ». Vemos, pues, que en el fondo existe un sentido que es común a ambos y que tiene que ver con el «parecer» y la «semejanza». Véase a propósito de Platón en el *Sofista* (236a 10) lo que dice Antonio Tovar (Madrid, Instituto de Estudios Constitucionales, 1970: 39, n. 32).

mientos que parten del signo: la de los signos «anónimos». En definitiva, lo que caracteriza al *eikós* es el ser una opinión compartida por muchos porque resulta verosímil, pero que no puede pretender la fuerza de una proposición evidente o ya probada que pudiera ser premisa en un razonamiento científico. En cambio, en la definición de signo, aunque en su literalidad solo se alude a la aparición consecutiva del signo y lo significado, puede presumirse que esa aparición no es casual, sino más bien causal o, en todo caso, natural. De los ejemplos citados, en sentido estricto, solo el de Pítaco en los *Analíticos* y su paralelo de la *Retórica* referido a Sócrates no implican una relación causal, o al menos no está probado que lo sea. Estos ejemplos, como otros que se dan en la *Retórica*²⁴, indican que Aristóteles entiende los indicios de una manera bastante amplia. Pero el resto, incluidos los que se citan en el breve tratado de fisiognómica con el que terminan los *Analíticos*, son signos que mantienen con lo significado una relación de causa-efecto, de efecto-causa o, al menos, una relación natural que hace que se den al mismo tiempo el signo y lo significado. El hecho de que los ejemplos más elocuentes se tomen de la medicina, no debería pasar desapercibido. Que Aristóteles entienda *semeíon* y *tekmérion* como lo entendían los médicos hipocráticos no puede considerarse una mera coincidencia. Y si tenemos en cuenta esta vinculación, tanto la definición del signo como la diferencia entre *semeíon anónimon* y *tekmérion* resulta mucho más clara y justificada. *Semeíon* es un indicio, su vinculación con lo significado no depende de la apreciación subjetiva, sino que está basado —aunque sea hipotéticamente— en una relación natural y, por tanto, objetiva. Tener fiebre es un indicio de enfermedad, como puede serlo la palidez. Ahora bien, conocer que entre un signo y lo significado hay una relación de causalidad no es por sí mismo una prueba. Probar el efecto por la causa puede dar lugar a un razonamiento necesario (*Anal. Pos. I, 13, 78a 22 ss.*). Pero probar la causa por el efecto, como en los ejemplos citados, no lo es, y así lo explica Aristóteles con claridad en las *Refutaciones sofísticas* (167b 1-20), donde alude expresamente a los razonamientos retóricos que parten de los signos (167b 7-8). En esos mismos pasajes alude Aristóteles a otros errores frecuentes. Ocurre en ocasiones que se establece una relación de causalidad donde no hay tal, como en aquellos casos de errores que proceden de la sensación, de los que serían ejemplos confundir la hiel con la miel porque ambas son amarillas o decir que alguien es adúltero porque se adorna con afectación o se lo ve vagar de noche. En estos casos, la inferencia a partir de lo que se toma como signo se basa en la aparición consecutiva de cuali-

24. Algunos, como el tener cabellos largos entre los espartanos (*Ret. 1367a 29-30*), los citamos más abajo.

dades o comportamientos, pero entre ellos no hay una relación causal. De ahí que Aristóteles, siguiendo a los médicos hipocráticos, tenga que distinguir entre los argumentos que parten de indicios que, como la palidez o la respiración entrecortada, pueden ser consecuencias de varias causas, y los que son prueba (*tekméria*) porque son causa o porque tal efecto es atribuible a una sola causa, como en el caso de tener leche y haber dado a luz.

Si tenemos en cuenta tanto la definición como los ejemplos analizados, podemos llegar a una conclusión en parte coincidente con la de Grimaldi. Sin duda, las inferencias que parten de lo plausible (*eikós*) o de los indicios (*semeía*) son diferentes; pero la diferencia que apunta Grimaldi no es tan destacable porque, en definitiva, tanto en un caso como en el otro, el razonamiento se construye a partir de una premisa de carácter general a la que se ha llegado por inducción. Si afirmamos que los hombres detestan a los envidiosos o aman a quienes les aman, es debido a la observación del comportamiento humano y no a algo derivado de la naturaleza humana. Creemos que habría que decir más bien que las inferencias que parten del *eikós* son deducciones cuya debilidad reside en que la premisa más general es una opinión, compartida, pero opinión al fin; mientras que las que parten de signos son más bien inferencias hipotéticas, abducciones, como diría Peirce, que en sentido estricto, requieren una comprobación posterior. La primera es una deducción que parte de una premisa de carácter general. La segunda, una inferencia que parte de un hecho particular que busca una regla general en la que se encontraría la relación causa-efecto entre el signo y lo significado. Dentro de este tipo de supuestos caben, como Aristóteles llegó a ver, diversas posibilidades. Si una mujer está pálida, puedo inferir que ha dado a luz; pero eso es algo que debería comprobar. Un caso diferente es el de tener leche y haber dado a luz. Este caso es prácticamente una deducción que parte de la observación de un hecho, pero que remite a una regla de carácter general que establece una relación recíproca entre dos hechos. Por eso el signo (*tekmérion*) se convierte en una prueba. En este caso ya no se requiere una comprobación porque el signo observado es ya la prueba.

Esta interpretación del sentido que puede darse a *semeïon* en este contexto viene avalada con ese pequeño esbozo de la fisiognómica²⁵ que constituye el final de los *Primeros Analíticos* y que, al tiempo que presenta la posibilidad del conocimiento de lo anímico a partir de lo sensible, aborda también el problema de la fiabilidad del conocimiento de datos que la experiencia percibe como asociados por un vínculo de

25. Como es sabido, existe un tratado de *Physiognomonica* atribuido en ocasiones a Aristóteles pero que, mucho más probablemente, fue escrito por alguno o algunos de sus discípulos, en el que se establecen los distintos métodos para llegar a constituir un saber fundado sobre la relación entre los rasgos físicos y los del carácter.

carácter natural, aunque no sea expresamente el de la causalidad. Lo que Aristóteles viene a decirnos en ese breve tratado es que no todos los síntomas que observamos en el cuerpo tienen que ver con la enfermedad o la salud. Como decíamos más arriba, hay que tener presente que las afecciones del alma presentan una manifestación doble: la anímica y la corporal. De ahí que la observación de sus manifestaciones corporales nos permita conocer los estados del alma.

Este tipo de vinculación no deja de ser problemática. Pero si aceptamos ese principio y concedemos también «que de una sola cosa hay un solo signo», y que si «pudiéramos captar la afección y el signo propios de cada género, podríamos juzgar por la apariencias (*physiognomoneîn*)» (*An. Pr.* 70b 11-14). Supongamos, pues, dice Aristóteles, que el león tiene la cualidad de ser valiente²⁶; esa afección anímica debería tener su correspondiente signo corporal, como pudiera ser el tener las extremidades grandes. Si esta correspondencia se diera en el león, podría pensarse que también se da en otros animales y en el hombre mismo. Evidentemente esta hipótesis presenta algunas dificultades. Si esa clase de seres presenta una sola afección como característica (aunque no se dé en todos los miembros de la clase), entonces la inferencia sería segura porque, aunque hay que encontrar el signo que le corresponde entre las variadas características corporales, a ese signo solo le podría corresponder una afección. Ahora bien, si esos seres presentan dos o más características propias, se plantearía el problema de qué signo habría que atribuir a cada afección. Es decir, tendríamos el mismo problema que cuando se trata de asignar una causa a un efecto que puede ser producido por varias causas. En ese caso, se podría investigar, dice Aristóteles, si en algún otro ser se da una sola de las afecciones y averiguar mediante qué signo se manifiesta. Así, por ejemplo, si alguien es valiente pero no liberal, la valentía se manifestaría mediante un signo; ese signo sería también el de la valentía en los leones. La conclusión de Aristóteles es que se puede juzgar por las apariencias corporales (*physiognomoneîn*) si en un silogismo de la primera figura el término medio y el primero son recíprocos (tienen la misma extensión) y, en cambio, el tercero, tiene menor extensión. Tendríamos así un argumento como el siguiente: la valentía (A) se predica de los que tiene extremidades grandes (B) y los leones (C) tienen grandes extremidades, luego la valentía se predica de los leones. Si esto fuera así, podríamos aplicar este razonamiento a otros seres. En definitiva, el interés de Aristóteles es esclarecer cuándo es posible establecer con seguridad que algo es signo de otra cosa (Manetti 1987: 129), una

26. Recuérdese el comentado texto del capítulo 5 del libro II de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles define la virtud.

problemática que se sitúa en el campo de intersección de la lógica, la dialéctica y la retórica.

Es necesario ser conscientes de que esta interpretación sobre el alcance que Aristóteles parece dar a la noción de signo en estos pasajes de los *Analíticos* y de la *Retórica* no lo explica todo. Y es que no debiéramos perder la perspectiva. El interés de Aristóteles no es el nuestro. Lo que verdaderamente interesa a Aristóteles no es dar una definición precisa de *eikós*, de *semeïon* o de *tekmérion* —una cuestión semiótica—, sino explicar por qué las inferencias dialécticas y retóricas no son probatorias casi nunca. De ahí que no debiera extrañarnos la ambigüedad o la falta de rigor en el uso de los términos, aunque a veces sea bastante notable. Así llama la atención que se defina *semeïon* como una proposición demostrativa (*prótasis apodeiktikés*) cuando de los mismos ejemplos se infiere que no es así. En primer lugar, porque el signo está representado por un término, como se aprecia en el análisis que el mismo Aristóteles hace de la estructura de los argumentos. En segundo lugar, porque, en sentido estricto, las proposiciones y sus términos son ya representaciones lingüísticas (símbolos) de los signos de los que se habla. Pero sin ser tan exigentes, podemos ver también en otros contextos como se utiliza *semeïon* en un sentido muy amplio. En la misma *Retórica* podemos encontrarlo con muy diversos sentidos²⁷. Así, por ejemplo, dice Aristóteles que los honores son «signos» de reconocimiento público (I, 5, 1361a 28-30), o, entre los espartanos, el llevar cabellos largos es «signo» de ser un hombre libre (I, 9, 1367a 29-30). Es claro que en ambos casos se trata de signos convencionales, es decir, de símbolos. En estos, como en los otros casos, creemos que la explicación es la misma: Aristóteles tiene un interés dialéctico o retórico, no semiótico. Tenemos suficientes motivos para decir que tanto la dialéctica como la retórica han encontrado en los tratados aristotélicos un punto de referencia ineludible. Pero por lo que respecta a la semiótica, solo podemos decir que aún no era percibida como un saber plenamente constituido y autónomo y, por tanto, merecedor del rigor terminológico y conceptual del que Aristóteles hace gala en esas otras disciplinas.

5. *La semiótica en la retórica de la época aristotélica:* *la Retórica a Alejandro*

La *Retórica a Alejandro* es el otro tratado de retórica griega que ha llegado hasta nosotros. Escrito alrededor del 335 a.C. fue atribuido a Aristóteles por la carta que lo precede. Sin embargo, la referencia que Quin-

27. Para un estudio detallado véase Grimaldi, 1980: 390 ss.

tiliano (*Inst. Or.* III, 4,9) hace de Anaxímenes de Lápmsaco (380-320 a.C.), hizo sospechar ya a algunos humanistas del siglo XVI como Petrus Victorius que este era el verdadero autor de nuestro tratado. Posteriormente, en el siglo XIX, L. Spengel reforzaría los argumentos a favor de esta hipótesis que es compartida hoy por la mayoría de expertos. Anaxímenes fue, como Aristóteles, preceptor de Alejandro y, que sepamos, escribió una *Historia de Grecia*, aparte de otros dos tratados históricos dedicados a Alejandro y a su padre Filipo. Que su tratado de retórica haya llegado hasta nosotros se debe, en gran medida probablemente, a su falsa atribución a Aristóteles.

Siendo como es la *Retórica a Alejandro* un tratado de la misma época que el aristotélico (la fecha de redacción de este último podría estar en torno a 340), podría esperarse que algunos de los problemas de interpretación que nos hemos planteado más arriba podrían aclararse. Sin embargo, esta esperanza se ve en gran parte defraudada. Si bien es cierto que hay una cierta terminología que es común, las diferencias son en ocasiones bastante notables. Este puede ser otro argumento poderoso para demostrar que, desde luego, su autor no es el Estagirita.

Lo que podríamos considerar problemática semiótica aparece, como en el caso del tratado aristotélico, en la parte que Anaxímenes dedica a las pruebas (*pistis*) (7, 1 ss.), aunque, como veremos, su concepción es muy diferente. Según Anaxímenes, existen dos tipos de pruebas: unas proceden de los propios discursos, de las acciones y de las personas; y otras se añaden a las palabras y a los hechos. Entre las primeras se encuentran lo verosímil (*eikóta*), los ejemplos (*paradeigmata*), los *tekméria*²⁸, los entimemas (*entimémata*), las sentencias (*gnomai*), los indicios (*semeía*) y las refutaciones (*elénchoi*) (7,2).

Una inspección superficial revela una cierta similitud terminológica entre los dos tratados. Sin embargo, la definición de los distintos procedimientos que hace Anaxímenes pone de manifiesto que la similitud terminológica encubre importantes diferencias conceptuales. Lo verosímil es aquello de lo que los oyentes tienen en su mente ejemplos (7,4). Así es verosímil que todos consideren grande a su patria o que quieran que a sus parientes les vaya bien. Pero los ejemplos, en el sentido estricto del término, son hechos similares o contrarios a lo que nos estamos refiriendo (8,1)²⁹, que son fáciles de encontrar tanto en el pasado como en el presente (8,14). La diferencia entre lo verosímil y los ejemplos es

28. Dadas las dificultades de traducción, a las que aludimos más abajo, preferimos utilizar el término griego y no adelantar ninguna traducción en castellano.

29. Anaxímenes establece de forma clara las diferencias entre lo verosímil y el ejemplo propiamente dicho. Lo verosímil está fundado en ejemplos que los oyentes conocen ya, mientras que los ejemplos propiamente dichos son propuestos por el orador (12,14); pero no cabe duda de que estas diferencias difuminan una concepción más rigurosa de lo verosímil.

que los oyentes tienen conocimiento de lo que es verosímil, pero los ejemplos los aportamos nosotros (14,1). Los *tekméria* son los hechos que contradicen el asunto del discurso o aquellos otros que surgen en el interior del discurso (9,1). Los entimemas son no solo las contradicciones con el discurso o la acción, sino también todas las demás (10,1). La diferencia entre ellos es, pues, de extensión (14,3). La sentencia es, esencialmente, la exposición de la opinión propia sobre la totalidad de un asunto (11, 1). Si es tópica, debe expresarse brevemente, sin razones, porque, al ser lugar común, es conocida de todos; en cambio, si es paradójica, deben aportarse brevemente las razones. Ejemplo de la primera podría ser: «No me parece posible que el inexperto pueda ser un buen general». La definición de refutación plantea algunos problemas debido a una corrupción del texto. Sin embargo, puede ser entendida como el argumento que muestra que algo puede ser de otro modo (13,1). Las definiciones de estos conceptos no estrictamente semióticos anticipan las diferencias³⁰ que encontramos en los que podríamos considerar, a tenor de lo que hemos visto más arriba, conceptos estrictamente semióticos, como son los de *tekmérion* y *semeïon*.

El término *tekméria* adquiere en el tratado de Anaxímenes un sentido bastante diferente no solo del que le da Aristóteles, sino del que hemos encontrado en la tradición médica. Anaxímenes entiende por *tekméria*, todos aquellos «hechos que contradicen el asunto del discurso y también aquellos que surgen de las contradicciones internas del discurso» (9,1). Contrariamente a lo que ocurre en otras ocasiones, Anaxímenes no nos proporciona ningún ejemplo de prueba en la que se utilicen los *tekméria*, lo que sin duda hace difícil dar al término un sentido más preciso. Basándose posiblemente en el sentido que hemos constatado en la tradición anterior, algunos traductores de la obra al inglés, como E. S. Forster³¹ y H. Rackman³², lo han interpretado como «signo infalible». Esta es la razón que ha llevado a los traductores de la edición castellana de la obra (2005) a traducir el término por «evidencia». Sin embargo, lo cierto es que la definición que da Anaxímenes no justifica suficientemente esta interpretación. Para Anaxímenes los *tekméria* no dejan de ser una prueba (sentido que coincide en parte con el uso que hacen del término otros autores), pero su especificidad parece haber perdido el carácter conjetural y, desde luego, su vinculación con la in-

30. Llama la atención, sobre todo, la forma tan distinta que tienen Aristóteles y Anaxímenes de concebir el entimema.

31. *De Rhetorica ad Alexandrum. The Works of Aristotle translated into English*, ed. de W. D. Ross, Oxford, Oxford UP, vol. 11, 1924 (reimp. 1952).

32. *Rhetorica ad Alexandrum*, ed. H. Rackman, Londres/Cambridge (Mass.), Cambridge UP, 1957.

ferencia signica tal como la entienden la tradición hipocrática y el mismo Aristóteles.

La diferencia en la concepción de los indicios (*seméia*) no es tan marcada. Según la definición de Anaxímenes, el indicio es una cosa que se relaciona con otra, no por azar o por simple semejanza, sino porque «suele suceder antes, durante o después del hecho» (12,1). Podemos encontrar indicios de lo sucedido o de lo no sucedido, de lo existente o de lo inexistente. Como vimos en el apartado anterior, Aristóteles nos da una definición de signo más lógico-dialéctica, pero al igual que Anaxímenes, trata de poner de manifiesto la vinculación «natural» entre el signo y lo significado. Anaxímenes nos hurta de nuevo los ejemplos, así como un desarrollo un poco más amplio que podría favorecer una interpretación más precisa del concepto; pero nos da entender que no todos los indicios son igualmente fiables: unos nos permite simplemente conjeturar, «creer» (*oíesthai*); mientras que otros nos permiten la fundamentación más sólida que necesita el conocimiento (*eidenai*) (12,2). Esta distinción conceptual justificaba en Aristóteles la diferencia entre los indicios (*seméia*) y las pruebas (*tekméria*). Al haber utilizado el término *tekméria* en un sentido muy diferente, dificulta a Anaxímenes la necesaria distinción terminológica.

Una interpretación global de la articulación de los procedimientos de prueba en la *Retórica a Alejandro* pone de manifiesto una falta clara de sistematización de los diversos procedimientos de la argumentación retórica, algo que es mucho más claro en la perspectiva aristotélica. Esta falta de sistematización impide, por lo demás, la aclaración de aquellos aspectos todavía ambiguos que encontramos en la teoría aristotélica y que hemos comentado en el apartado anterior.

6. La representación mimética

El concepto de *mímêsis* se ha convertido con el tiempo en una noción clave para la estética y la teoría del arte. La referencia inmediata de las diferentes reflexiones en torno a esta cuestión son, inevitablemente, las de Platón y Aristóteles, pero su origen es, desde luego, anterior. Tanto el término *mímêsis* como los relacionados con él (*mîmos*, *mimeisthai*, etc.) no tienen, sin embargo, una tradición escrita muy antigua³³. Aun-

33. G. Sörbom ha llevado a cabo un detenido análisis de esta cuestión, contabilizando 73 apariciones de las expresiones relacionadas con *mimeisthai* (que Sörbom denomina *mimeisthai-group*) en autores del siglo V anteriores a Jenofonte y Platón, aunque deteniéndose solo en aquellas que tienen un sentido próximo al estético: 19 del total de 73 (1966: 27-28).

que los investigadores hayan puesto de manifiesto la existencia de una tradición anterior, su uso en la escritura solo empieza a ser habitual a partir del siglo v. La reconstrucción de esta tradición no ha sido fácil y ha dado origen a controversias. La discusión tiene como punto de partida las investigaciones de H. Koller (1954). La tesis de Koller es que *mimēsthai* más que «imitar», en el sentido que se ha usado posteriormente, es decir, como la acción que da lugar a una copia o «imitación» (*Nachahmung*), aludía más bien a la «representación» (*Darstellung*) o «expresión» (*Ausdruck*), y, de forma más concreta, a las acciones que llevaban a cabo quienes participaban en las danzas, los cantos y las músicas rituales. Como ha comentado posteriormente F. Rodríguez Adrados (que da por buenas las tesis de Koller), *mîmos* y *mimēsthai* son términos que se refieren «al cambio de personalidad que se experimentaba en ciertos rituales en que los fieles sentían que se encarnaban en ellos seres de naturaleza no humana —divina o animal— o héroes de otros tiempos» (1972: 52). Por tanto, *mimēsthai* no es tanto «imitar» como «representar», «encarnar a un ser alejado de uno». El teatro tendría su origen en este tipo de representaciones.

La tesis de Koller ha sido discutida en primer lugar por Else (1958). El principal argumento contra Koller es que solo ha examinado contextos que se refieren a la música y la danza. Else sostiene que en los primeros usos de este grupo de palabras pueden encontrarse las huellas de tres sentidos diferentes: 1) representaciones de las apariencias, las acciones, las formas de comportamiento de hombres y animales, bien sea por medio de la palabra, el sonido y/o la danza; 2) la imitación que una persona hace de otra, en un sentido general; 3) la «replicación» o producción de una imagen o efigie de una persona o cosa bajo una forma material (1966: 79). Mantiene también que su origen se encuentra en las representaciones de la vida cotidiana que tenían lugar durante los banquetes en la Sicilia dórica, desde donde pasarían después al Ática. Estas representaciones trataban de imitar, más que caracteres individuales, las formas de comportamiento características de ciertos tipos humanos, como puede ser, por ejemplo, el cobarde. A su vez Sörbom sostiene que Else tiene básicamente razón, pero añade además que *mimēsthai*, y posiblemente también otras palabras del grupo, adquiere al principio un sentido metafórico, sentido que, con el tiempo, se iría debilitando (1966: 19). De esta manera, «comportarse como» o «hacer el mimo» tendrían el sentido de «embaucar a alguien», como hace el mimo con su público, lo que explicaría el sentido peyorativo que iría adquiriendo la expresión. La crítica platónica de la *mîmêsis* que hemos visto en el capítulo anterior tendría así pleno sentido.

Estudios como el de Sörbom ponen de manifiesto que no es posible identificar un claro sentido estético del término antes de Jenofon-

te³⁴. Fue precisamente este autor quien en sus *Memorabilia* (III, 10,1-8) utiliza el término *mimetón* y derivados de *mimeisthai* para referirse a la actividad artística del pintor y el escultor. La opinión de los especialistas es que el punto de vista de Jenofonte, más que ideas propias o de Sócrates, a quien nos presenta dialogando con el pintor Parrasio y el escultor Clitón, lo que nos trasmite es la concepción del griego de la época: una pintura o una escultura representan no un individuo, sino más bien un modelo o imagen mental que el artista ha elaborado tomando diversos datos de la experiencia³⁵.

Este punto de vista lo encontraremos también en Platón, pero mucho más elaborado e integrado ya en su filosofía, por lo que adquiere diversos sentidos, aunque, en una primera aproximación, puedan distinguirse dos fundamentales. En un sentido restringido, Platón distingue en la *República* (cap. III) entre la «narración simple» y «la narración mimética», entendiendo por esta última aquella en la que el narrador imita la forma de hablar de los personajes, como cuando en la *Iliada* o la *Odisea* Homero hace hablar a los héroes³⁶. En un sentido más general, *mímêsis* adquiere otros muchos matices, de tal manera que los traductores, según los contextos, suelen emplear expresiones como «imitación», «representación», «expresión», «emulación», «transformación», «creación de semejanza», «producción de apariencias», «ilusión», etc. (Gebauer-Wulf 1995: 25). Hay, sin embargo, algunos de estos matices que tienen especial relevancia. En la *República* (libro X) y las *Leyes* (libros II y VII), el término está referido al tipo de representación característica de las artes: la música, la danza, la pintura y la poesía en sus distintas variedades. De todos modos, en estos dos diálogos, el interés de Platón está en el papel que estas artes cumplen en la educación, que según su opinión es bastante negativo. La diatriba contra las artes miméticas es especialmente dura en la *República*. La base del argumento es ontológico: lo que la *mímêsis* produce no son cosas, sino imágenes, como podemos ver en el *Crátilo*. El que imita no tiene sino un conocimiento muy superficial de la auténtica realidad, por lo que poetas y pintores son «imitadores de fantasmas» (*República*, 598c). Los mitos son ficción y solo presentan una parte de verdad (*República*, 337a). Los poetas pintan a

34. Como no es posible establecer con certeza cuándo fueron compuestos los *Memorabilia*, resulta difícil determinar si, en un sentido temporal estricto, esta obra es anterior a los diálogos platónicos en los que también se aborda la cuestión. De todos modos, está claro que la noción, tal como la utiliza Jenofonte, está menos elaborada que la concepción platónica de la *mímêsis*. (Véase Sörbom 1966: 80-81).

35. Para una visión más detallada, véase Sörbom, 1966: 78-98.

36. Utilizando esta perspectiva, la *mímêsis* le sirve a Platón para distinguir tres tipos o géneros de poesía: la poesía trágica, que es imitativa, la ditirámica, que es narrativa y la épica, que es narrativa e imitativa (*Rep.* 392d ss.).

los dioses como los malos pintores (*República*, 337e). Esta crítica incluye al intocable Homero y a los grandes tragediógrafos. Sin embargo, en el mismo diálogo reconoce a los mitos, a la música y a la gimnasia, un importante papel en la educación de los gobernantes (*República*, 376e ss., 521 e-d). En cualquier caso, algunas formas de entender la *mímêsis*, como las que están impulsadas por el éxtasis báquico y arrastradas por los meros sentidos (*Leyes* 700d; Jaeger 1981: 1047) no le parecen aceptables. No es de extrañar, pues, que en su diálogo más conservador, las *Leyes*, prohíba todo lo que no sean canciones y danzas oficiales.

Aristóteles sigue en algunos aspectos la perspectiva platónica: de nuevo encontramos algún comentario sobre su carácter educativo y, desde luego, insiste en la naturaleza estética de la noción. Hay, sin embargo, también, notables diferencias. En el libro VIII de la *Política* queda explícito que el discípulo no comparte la crítica que el maestro hace del valor educativo y moral de la imitación artística. Así, por ejemplo, aunque no todos de la misma manera, los ritmos y melodías no solo producen placer, sino que permiten «la formación del carácter y del alma» (*Pol.* 1340a 6) en sentidos que son positivos.

Pero donde verdaderamente encontramos el desarrollo de nuevos matices es en la *Poética*, obra en la que la *mímêsis* se convierte en la noción que articula todo el texto. En ese contexto aparece la riqueza de un concepto que adquiere distintos sentidos en función de su aplicación más o menos general. Como hemos explicado más arriba, la noción de *mímêsis* aparece desde el primer momento como concepto genérico que permite definir una serie de «artes» que tienen como objetivo la imitación o representación de las acciones humanas, aunque cada una de ellas lo haga por procedimientos y modos diferentes. *Mímêsis* está en este contexto estrechamente ligado a la noción de *poiêsis* en su sentido más general, es decir, en cuanto alude a la acción de disponer o realizar una operación (*poiein*). Esta operación consiste, como veremos, en una representación³⁷ o disposición que tiene como resultado, por ejemplo, una imagen (*eikón*) pictórica, una melodía o una trama dramática (*mythos*).

Pero en el capítulo 4, Aristóteles nos sorprende con otro sentido mucho más general de la imitación que trasciende ampliamente los márgenes de la *Poética*, aunque, en definitiva, tiene que ver con su origen. Dice Aristóteles:

Parecen haber dado origen a la poética fundamentalmente dos causas, y ambas naturales. El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez, y

37. El sentido general de la *mímêsis* como representación podemos verlo en pasajes como *Ret.* 1404a 21. Aristóteles, aunque está hablando de la recitación poética, dice que «los nombres son imitaciones» y que «la voz es el más imitativo de todos los órganos que tenemos».

se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también el que todos disfrutan con las obras de la imitación. Y es prueba de esto lo que sucede en la práctica; pues hay seres cuyo aspecto real nos molesta, pero nos gusta ver su imagen ejecutada en la mayor fidelidad posible, por ejemplo, figuras de los animales más repugnantes y cadáveres. Y también es causa de esto que aprender agrada muchísimo no solo a los filósofos, sino igualmente a todos los demás, aunque lo comparten escasamente. Por eso, en efecto, disfrutan viendo las imágenes, pues sucede que, al contemplarlas, aprenden y deducen qué es cada cosa, por ejemplo, que este es aquel; pues si uno no ha visto antes al retratado, no producirá placer como imitación, sino por la ejecución, o por el color o por alguna causa semejante (1448b 4-23).

La capacidad de imitar es, pues, una capacidad humana que se tiene de forma natural y que está en la base del aprendizaje infantil. Es también una fuente de satisfacción porque la sola contemplación de obras de imitación y el hecho mismo de aprender son placenteros. Así que disfrutamos viendo imágenes, aunque lo representado no sea agradable y, al tiempo, porque aprendemos de ellas. Y a continuación nos da una explicación verdaderamente sorprendente: al contemplar una imagen, los hombres «aprenden y deducen qué es cada cosa, por ejemplo, que este es aquel». Esta apreciación se repite en un pasaje paralelo de la *Retórica*³⁸ que también conviene recordar de forma precisa. Aristóteles dice allí:

Puesto que aprender es agradable y admirar también, es preciso también que sean agradables cosas tales como lo imitativo; así la pintura y estatuaría, y la poesía, y todo lo que está bien imitado, aún cuando lo imitado no sea placentero, pues no es el goce sobre ello mismo, sino que hay un razonamiento de que esto es aquello, de manera que resulta que se aprende algo (1371b 5-10).

De nuevo encontramos aquí la referencia al placer estético y al que se obtiene del aprendizaje, por más que el término utilizado por Aristóteles, «admirar» (*thaumázein*), haga referencia a esa actitud tan filosófica que constituye el principio del conocimiento. Y aparece también la misma fórmula que ya aparecía en la *Poética*: Aristóteles insiste en el placer que se obtiene por la realización de una inferencia que nos permite decir «esto es aquello».

Solo algunos autores³⁹ han reparado suficientemente en la importancia —capital para nosotros— que tiene esta fórmula que, sin embargo, Aristóteles no desarrolla. No obstante, una reflexión detenida nos

38. En la *Retórica* (I, 11, 1389b 34-1372a 2) Aristóteles se refiere a la *mímêsis* en el contexto de las cosas que son placenteras y estas en cuanto son motivos de la acción.

39. Véase, por ejemplo, Bozal, 1987: 82 ss.

permite descubrir (yendo más allá, sin duda, de donde Aristóteles quería llegar), no ya el mecanismo de producción e interpretación de toda acción mimética, sino de una parte muy importante de los mecanismos semióticos. Es cierto que la semiosis no siempre es una representación. Prueba de ello es que el funcionamiento de la inferencia a partir de los *tekmeria*, como hemos explicado más arriba, no puede decirse que sea semejante a la que exigen las representaciones. Pero no es menos cierto que, para un gran número de casos, podría decirse que un signo es algo que representa o está en lugar de otra cosa y, por tanto, que da lugar a ese tipo de inferencias a las que Aristóteles tipifica con la expresión «esto es aquello». En otros términos, el tipo de representación mimética a la que se refiere Aristóteles coincide bastante con la semiosis icónica de la que hablara Peirce. Ahora bien, en la *mímêsis* hay algo más. Como observa Bozal (1987: 83), Aristóteles no está diciendo «esto se parece a aquello», sino «esto es aquello». No estamos, por tanto, únicamente en el terreno del parecer, sino en el del ser. Como dice un poco más adelante en la *Retórica*, «esto» y «aquello», la representación y lo representado, son «afines», «congéneres» (*syngenés*), y los afines «son conformes a la naturaleza» (1371b 12-14). La representación y lo representado tienen algo en común y lo que hace la representación mimética es precisamente ponerlo en evidencia. A este respecto resulta muy interesante que Aristóteles diga expresamente en la *Retórica* (1411b) que lo que hace la metáfora es «poner las cosas ante los ojos». La *mímêsis* es una acción que, a través de la representación, constituye y descubre un nuevo sentido. Este descubrimiento (admiración) es el que nos permite «aprender» y complacernos en lo descubierto. Como ha explicado Ricoeur (1987, I: 33), coinciden en ello la *mímêsis* y la metáfora: «Los efectos de sentido producidos por ambas incumben al mismo fenómeno central de innovación semántica». Difieren ambas en que, en la metáfora, la innovación consiste en una nueva pertinencia semántica nacida de una «atribución impertinente»; mientras que en la *mímêsis*, entendida por Ricoeur en el sentido restringido al que aludiremos más adelante, la innovación consiste en la «invención de una trama». Pero no cabe duda de que, estructuralmente, el procedimiento es el mismo⁴⁰.

Indudablemente, como también observa Ricoeur, esta innovación semántica hay que relacionarla con la imaginación creadora, de tal manera que estamos, no ya ante un tipo específico de innovación, como puede ser el de la metáfora, sino ante uno de los procedimientos más

40. En este contexto, Ricoeur entiende la *mímêsis* en el sentido más restringido que examinaremos más adelante. En cambio, nosotros la entendemos aquí en un sentido más amplio, el que se deriva de la afirmación «esto es aquello». Creemos que, visto desde nuestra perspectiva, el mecanismo de la metáfora es, fundamentalmente, mimético.

habituales de la creación en general. Esta es la tesis que nosotros mismos hemos defendido (Abril y Castañares, 2006): si hemos de aceptar la importancia de la imaginación en los actos creativos, el procedimiento mimético y, en definitiva, la semiosis icónica, están en la base de la creación humana. Por lo demás, la inferencia de «esto es aquello» es el esquema, no ya de un acto perceptivo, ni tampoco, como dice Aristóteles, el de una inferencia deductiva, sino, como señaló Peirce, el de una abducción; es decir, el de una inferencia creadora⁴¹.

Pero por más sugerente que pueda parecer nos este sentido más general que adquiere la *mímêsis*, lo cierto es que Aristóteles lo utiliza de manera bastante más restringida. Cuando en el capítulo 2 se ocupa del objeto de la *mímêsis*, insiste en que lo que esta representa son las acciones humanas. Este es el sentido que Aristóteles quiere darle en una obra que, no lo olvidemos, va a tener como objeto primordial la tragedia. De ahí que la *mímêsis* en este contexto más restringido se asocie a *mythos* (trama), hasta el punto de identificarse con la construcción o disposición de la trama propia de la tragedia. La imitación de la acción es el *mythos* (trama o fábula), pues, dice Aristóteles, «llamo aquí *mythos* a la composición de los hechos, caracteres [...] y pensamientos» (1450a 4-7). Ahora bien, Aristóteles insiste en que lo que verdaderamente representa la *mímêsis* no son los hombres mismos, ni sus caracteres, ni sus pensamientos, sino las acciones que son, en definitiva, lo que nos hace mejores o peores⁴². Y este modo de representarlos es lo que distingue los distintos tipos de poesía (géneros, según la terminología tradicional).

Así pues, la *mímêsis* está ligada a la acción en un doble sentido. En primer lugar, porque ella misma es una acción, el proceso de creación que lleva a cabo el artista; y, en segundo lugar, porque representa acciones, en definitiva, porque es una narración. Esta doble vinculación de la *mímêsis* con el tiempo ha permitido a Ricoeur (1987) un amplio desarrollo de la noción aristotélica en tres direcciones: la de la historia, la de la ficción y las vinculaciones que historia y ficción tienen entre sí. Esta reflexión está guiada por una hipótesis que en realidad actúa como un principio que adquiere el carácter de un universal antropológico: entre la actividad de narrar y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que presenta la forma de una necesidad transcultural. En otros términos: «el tiempo se hace tiempo humano en la

41. Hay que decir, no obstante, que, como señaló también Peirce (CP 5.184, 1903), la inferencia abductiva se encuentra ya de forma embrionaria en el acto perceptivo. En definitiva, la percepción es ya una interpretación, una síntesis de algo que viene dado y de algo que es puesto por el sujeto que percibe (Castañares, 1994: 150-152).

42. Eludiremos también esta cuestión por la que la poética se conecta con la ética, aunque también con otra cuestión sin duda importante, por cuanto tiene que ver con los efectos, como es la de la *kathársis*.

medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal» (1987, II: 117). Si los acontecimientos adquieren sentido al ser integrados en una trama, la construcción de la trama en que consiste la *mímêsis* adquiere entonces un papel mediador fundamental para la experiencia y el conocimiento. En ese proceso mediador, Ricoeur distingue tres «momentos» a los que denomina *mímêsis* I, *mímêsis* II y *mímêsis* III. La composición de la trama en el sentido aristotélico restringido que hemos señalado coincide con la *mímêsis* II. Ahora bien, este momento exige comprender previamente en qué consiste el obrar humano (su semántica, sus recursos simbólicos, su temporalidad). Sobre esta precomprensión común al poeta y al lector se edifica la trama y el proceso de interpretación del lector. La «lectura» o interpretación (la «intersección entre texto y lector») constituye el tercer momento, la *mímêsis* III. Estos tres momentos están desigualmente desarrollados en la *Poética* aristotélica, centrada, como hemos dicho, en la *mímêsis* II. No obstante, puede encontrarse referencias a la comprensión de las acciones y las pasiones (*mímêsis* I), que son articuladas de forma más detallada tanto en la *Ética* como en la *Retórica*. Las referencias al dominio de la *mímêsis* III son aún menores; pero tanto las referencias aludidas al placer que se obtiene del comprender como a la *kathârsis*, así como aquella parte de la *Retórica* que se ocupa de los efectos del discurso, constituyen al menos un esbozo de una teoría que Ricoeur desarrolla ampliamente (1987, I: 106 ss.).

Por más que puntualmente pudieran hacerse correcciones o matizaciones a la reflexión que Ricoeur lleva a cabo (entre otras, tanto su fijación en uno de los aspectos de la concepción aristotélica de *mímêsis* como en su propia concepción de la semiótica), no cabe duda de que tiene entre sus valores poner de manifiesto el calado semiótico de la representación mimética. Más allá de todas las cuestiones mencionadas anteriormente se plantean otras tan importantes como la de la narratividad, el problema de la verdad de la historia y la caracterización de la ficción, que en definitiva plantean el complejo problema de la referencia. Todo ello no hace sino bosquejar el ancho horizonte que la *mímêsis*, tal como fue concebida por Aristóteles, abre a la semiótica.

7. El mecanismo semiótico de la metáfora

La noción de *mímêsis* no es la única cuestión semiótica de envergadura que se aborda en la *Poética*. Como ya hemos dicho, otras dos cuestiones discutidas encuentran en esta obra aristotélica pasajes que se han convertido en los textos fundacionales de una larga tradición. Nos referi-

mos al problema de los géneros literarios (y, por extensión, a los géneros del discurso) y al de la metáfora, dos cuestiones que representan dos formas muy distintas de enfrentarse al legado aristotélico.

La teoría de los géneros en la forma que nos ha llegado más frecuentemente es en realidad una construcción que se desarrolla en la época neoclásica y romántica. El principio fundamental de esa teoría establece la existencia de tres «géneros fundamentales»: la épica, la lírica y la dramática. Estos tres géneros fundamentales se concretan después en los géneros propiamente dichos como la epopeya, la novela (épicas), la tragedia, la comedia, el drama burgués (dramáticos), la oda, la elegía, el epigrama (líricos), etc., en los que es posible incluir cualquier obra literaria. Según esta teoría, los géneros no son producto de la convencionalidad, sino que se corresponden con las actitudes «fundamentales» o «naturales» desde las que el artista se enfrenta a la realidad. Posteriormente estas tres formas son interpretadas como «disposiciones naturales del ser humano»: a la epopeya le corresponde el ser humano que conoce y contempla; a la poesía, el que siente y se expresa; a la poesía dramática, el que quiere y desea. Uno de los procedimientos utilizados para fortalecer sus argumentos fue la autoridad de la *Poética* de Aristóteles y la menos desarrollada teoría de Platón. Pero, como se ha encargado de demostrar brillantemente G. Genette⁴³, dicho argumento estaba basado en interpretaciones interesadas que habían producido una serie de deslizamientos y suposiciones no fundadas. Las poéticas modernas, aquejadas de «la ilusión retrospectiva», proyectan ciegamente sobre Aristóteles y Platón sus propias contribuciones, ocultando así sus diferencias (Genette, 1986: 93). Es verdad que, como hemos dicho más arriba, Aristóteles cita al principio de la *Poética* (1447a 14-15) la epopeya, la poesía trágica, la comedia y la ditirámica como distintos modos de la «imitación poética». Pero no lo es menos que su obra es, fundamentalmente, una teoría de la tragedia. Poco se dice de las demás y, desde luego, la lírica, considerada en la Edad Moderna como la manifestación «más eminente y peculiar» de la poesía, ni siquiera es mencionada. Habría que precisar, además, que Aristóteles no habla de géneros, sino de «modos» (narración y dramatización), «medios» de imitar (prosa y verso) y «objetos» imitados (hombres superiores, inferiores o iguales a nosotros). Habría que esperar hasta la publicación de *L'Arte poetica* de Antonio Sebastiano Minturno (1564) para que apareciera perfectamente delimitada esa división tripartita que posteriormente se ha mantenido como

43. Genette expuso su teoría, primero, en «Genres, 'types', modes»: *Poétique* (noviembre de 1977) (hay trad. esp. de este artículo en Garrido Gallardo [ed.], 1988) y, posteriormente, en *L'introduction à l'architexte*, París, Seuil, 1979. Nosotros seguimos esta última versión, aunque en la edición de 1986.

dogma. Solo retorciendo los textos aristotélicos o interpretándolos muy parcialmente podemos encontrar una teoría de los géneros discursivos.

Un caso distinto es el de la *metáfora*, una problemática de enorme trascendencia, que encuentra en los textos aristotélicos su acta fundacional y a la que inevitablemente tiene que aludir todo aquel que quiera abordar una cuestión que ha dado lugar a miles de páginas. De la metáfora habla Aristóteles tanto en la *Poética* como en la *Retórica*, en esta última remitiéndose expresamente a la primera (1405a 6). El lugar de la metáfora es para Aristóteles el de la *léxis* o elocución y en esto coincidirán tanto la *Poética* como la *Retórica*. De lo que se trata, en definitiva, es de establecer qué tipo de expresiones resultan más adecuadas tanto al discurso poético como al retórico, puesto que a cada género de discurso le corresponde un tipo de elocución o estilo (*Ret.* 1413b 3). En el discurso poético se busca una excelencia definida por la claridad y la nobleza, que se consigue por el distanciamiento de lo que es bajo o vulgar (*Poet.* 1458a 18-21). De ahí que haya que elegir bien las expresiones. La metáfora cumple este requisito justamente porque no es una expresión usual. De forma más precisa, Aristóteles define la metáfora en los siguientes términos:

Metáfora es la traslación (*epiphorá*) de un nombre ajeno (*allotriou*), o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según analogía (1457b 6-9).

La metáfora es, pues, «la *epiphorá* de un nombre», expresión que sin duda requiere aclaración. En primer lugar, porque por los ejemplos pronto quedará claro que «nombre» aquí no se refiere solo a los sustantivos y los adjetivos, sino también a los verbos. Pero en ese análisis descubriremos, además, otra cuestión más importante aún: que no puede ser explicado como un procedimiento lingüístico, que para explicarlo hay que remitirse a experiencias sensitivas (visuales, auditivas, táctiles u olfativas). En definitiva, que la explicación lingüística remite a mecanismos semióticos ajenos a la lengua hablada, lo que explicaría también por qué es un procedimiento que aparece en casi todos los sistemas de signos (Eco, 1990: 169). Los ejemplos aristotélicos de «la copa de Ares» y el «escudo de Dioniso» no serían sino unos entre otros muchos, especialmente clarificadores de esta cuestión. Pero además, el hecho mismo de que el mecanismo metafórico sea definido por Aristóteles recurriendo a una metáfora (Ricoeur, 1980: 29) pone de manifiesto esa necesidad que el lenguaje tiene de recurrir a un «metalenguaje» que es ya de otra naturaleza semiótica.

Si la metáfora, aunque solo sea metafóricamente, es una *epiphorá*, entonces estamos ante un movimiento que incluye un «portar», un «lle-

var». En otros términos, estamos ante una traslación, una transposición que, como tal, tiene un término *a quo* y un término *ad quem* y, además, algo que se lleva de un sitio a otro. Si, como hace Aristóteles, nos limitamos a la metáfora lingüística y aplicamos este esquema, el origen es un término usual («escudo»); el fin, una expresión «ajena» («copa»), un nombre escogido que designa otra cosa diferente de la que suele designar (el arma defensiva de Ares). La explicación más frecuente de este movimiento ha sido el que esta traslación supone también una «sustitución». Y así, en un ejemplo como el antes citado, el término «escudo» es sustituido por «copa», una palabra que pertenece a otro campo semántico, de tal manera que este último pasa a referirse al objeto que designa el primero. Si a eso añadimos su «extrañeza» o «nobleza», la metáfora es también una «desviación» con respecto al uso corriente (*kyrion*), explicación utilizada muy frecuentemente por los modernos para dar cuenta de los diversos procedimientos estilísticos que distinguen el lenguaje literario del lenguaje ordinario. Ahora bien, pronto advertimos que tales interpretaciones suscitan más de un interrogante. Si dejamos a un lado el problema de la desviación —no tanto porque no logre explicar el problema de la literariedad, sino porque tampoco parece una cuestión demasiado relevante para Aristóteles— y nos centramos en la cuestión de la sustitución, advertimos que ese concepto tiende a encubrir un aspecto bastante relevante: el considerado término «sustituido», incluso si lo entendemos como mero «significante», en realidad no desaparece, sino que sigue estando presente. Lo que se produce entonces es una especie de «condensación» (Eco, 1990: 184-185) en la que se funden o superponen las imágenes (en el caso citado, dos imágenes visuales) de dos objetos que siguen siendo reconocibles y nombrables, pero que al mismo tiempo se vuelven distintos. En este proceso de condensación se produce una especie de *asimilación* en el que los rasgos comunes tienden a reforzarse mientras las diferencias tienden a despreciarse hasta desaparecer. El mismo Aristóteles alude a esta cuestión proponiendo un ejemplo: si para designar el escudo de Ares utilizamos la expresión «copa sin vino», lo que estamos proponiendo al intérprete es un nombre ajeno que designa un objeto distinto, al tiempo que se niega que coincida con él en todas las propiedades. También podría decirse con I. A. Richards⁴⁴ que hay un *préstamo mutuo* y una *transacción* entre contextos, de tal manera que dos ideas distintas cooperan para crear un significado que incluye ambas. Ejemplos como el que acabamos de citar ponen de manifiesto que para que todo esto sea posible, parece necesaria una condición a la que también alude Aristóteles y nosotros recuperaremos

44. *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford, 1936: 94; cit. por Black, 1966: 48, n. 18.

más adelante: entre los objetos significados tiene que darse una cierta semejanza. «Hacer buenas metáforas es percibir las semejanzas», dice el Estagirita (*Poét.* 1459a 8).

Pero lo cierto es que el análisis de los ejemplos que nos propone Aristóteles —algunos de difícil comprensión para el lector actual— pone de manifiesto la dificultad de encontrar una explicación que sirva para todos los casos, dificultad que el mismo Aristóteles reconoce. Así, por ejemplo, en ocasiones la metáfora permite al poeta inventar un término que no existe, como sería el caso de «sembrando luz», porque no hay una expresión específica para emitir luz mientras que sí la hay para «emitir» una semilla: «sembrar». En estos casos, difícilmente podemos hablar de sustitución. Esta cuestión nos remite a otra que está subyacente en la teoría aristotélica, pero que no se explicita totalmente: el del número de términos involucrados en el mecanismo metafórico. En nuestra explicación hemos obviado conscientemente que, en el ejemplo de la copa de Ares y el escudo de Dioniso que hemos venido utilizando, no son dos los términos involucrados, sino cuatro términos que mantienen entre sí una relación de proporcionalidad, mientras que en otros casos son dos o tres términos los que mantienen entre sí relaciones de inclusión. Aristóteles sabe que existen diferentes tipos de metáfora y quiere hacerlo evidente inmediatamente después de haberla definido como *epiphorá* del nombre en una clasificación que también plantea dificultades.

Como acabamos de decir, el criterio utilizado por Aristóteles para clasificar la metáfora es el de las relaciones entre los términos involucrados. Hay ocasiones en que la palabra metafórica es el nombre de un género al que pertenece como especie la noción significada por el término sustituido. Es lo que ocurre en el ejemplo «la nave está detenida», pues está anclada. En otras ocasiones ocurre al revés, el término utilizado es una especie de un género; como en el caso «innumerables cosas buenas ha llevado a cabo Odiseo», en el que «innumerables» sustituye a «muchas». La tercera posibilidad es la relación de especie a especie, lo que implica ya, no dos, sino tres términos. Así, en el ejemplo «habiendo agotado su vida con el bronce», «agotar» sustituye a «cortar», dos formas de «quitar». Estos tres tipos de metáfora se basan en relaciones de inclusión; pero en el cuarto tipo, Aristóteles cambia de criterio: la analogía es una metáfora en la que en realidad están implicados cuatro términos que tienen entre sí una relación de proporcionalidad. El ejemplo más ilustrativo es el ya citado del «escudo de Dioniso» o la «copa de Ares» porque el escudo es a Ares lo que la copa a Dioniso. Lo mismo valdría para el caso de llamar a la tarde «vejez del día». De la dificultad para explicar los diferentes casos habla el hecho mismo de que los modernos hayan considerado que, en realidad, los dos primeros tipos, más que metáforas, sean sinécdoques (Eco, 1990: 177 ss.); que cier-

tas analogías de cuatro términos, como el ejemplo que hemos venido citando, se basan en metonimias, y que el caso del uso de un vocablo con un sentido nuevo para llenar un vacío en el vocabulario sea más bien una catacrexis.

De todos modos no parece haber en el Aristóteles de la *Poética* la intención de abordar el fenómeno en su integridad. Lo que en ese momento le interesa es poner de manifiesto que la metáfora es uno de los recursos que el poeta tiene a su disposición para embellecer su discurso haciendo un uso adecuado de la expresión. Esta operación, como toda acción, tiene también sus riesgos, porque conjugar la excelencia y la claridad no es fácil. Y, como en el caso de la ética, la excelencia poética es una cuestión de moderación (*Poét.* 1458b 12). Si se aleja del uso corriente, se pierde claridad y se cae en el ridículo del discurso ostentoso. Si se acerca al uso corriente, se puede caer en la vulgaridad. El buen uso de la metáfora no es fácil porque es algo que no se puede aprender de otro. No se hace una buena metáfora por el simple hecho de saber en qué consiste su mecanismo. De ahí que no todos sean capaces de crear buenas metáforas. Quien lo logra da pruebas de un talento, una habilidad que consiste en «percibir las semejanzas» (*Poét.* 1459a 7-9).

El discurso metafórico es, pues, especialmente adecuado para el discurso poético, pero puede suscitar alguna duda de que también lo sea para el retórico, un discurso que busca más que la excelencia, la eficacia persuasiva. Aristóteles parece ser consciente de esta dificultad y al comienzo del libro III de la *Retórica* se afana en poner de manifiesto que también es adecuado usar la metáfora en el discurso oratorio. En primer lugar, porque la retórica no debe ocuparse solo de *qué se dice* sino del *cómo se dice*; es decir, de la apariencia. De ahí que tengan que seleccionarse las palabras que se utilizan. También el orador tiene que adecuar su discurso al fin que persigue. La metáfora es un buen instrumento para el discurso oratorio, que, para persuadir, tiene que ser claro, pero también agradable. Aristóteles da por supuestas cosas ya dichas en la *Poética*, como su definición o su clasificación, aunque también insista en otras como el hecho de que «la metáfora ha de ser de cosas hermosas» (*Ret.* 1405b 6). Pero añade también otras que, o bien profundizan en su caracterización —por lo que podrían desde luego haberse abordado en el contexto de la *Poética*—, o resultan especialmente pertinentes en este nuevo contexto.

Aristóteles profundiza en la *Retórica* en los requisitos de las buenas metáforas. Por ejemplo, insiste en que las metáforas adecuadas deben ser «propias pero no obvias» (*Ret.* 1410b 32; 1412a 11); aunque, de la misma manera, tampoco deben caer en el error de «traerse de lejos» (*Ret.* 1405a 35), porque, aunque las metáforas tienen algo de enigmáticas, tienen que ser claras, y si son demasiado «lejanas», resultan incomprendibles. De ahí que diga que los términos tienen que ser próximos,

como lo son el género y la especie y las especies entre sí. Insiste también en que las metáforas más estimadas son las analogías (1411a 1 ss.), aunque en lugar de argumentar esta afirmación se detenga en el análisis de numerosos ejemplos. Pero lo que llama poderosamente la atención es que se apreste especialmente a distinguir la metáfora de la comparación o símil (*eikón*) (*Ret.* III, 4, 10, 11), algo que no encontramos en la *Poética*. Contrariamente a lo que ha sido norma desde Quintiliano, Aristóteles explica la comparación a partir de la metáfora y no a la inversa. La comparación es también metáfora, dirá Aristóteles (1406b 20), aunque con una pequeña diferencia: la comparación exige un mayor desarrollo discursivo. Si se dice que Aquiles «saltó como un león» será una comparación; cuando se dice «saltó el león», es una metáfora. De hecho se puede decir lo mismo con una comparación y con una metáfora. La proximidad entre ambas es especialmente evidente en las metáforas por analogía. La diferencia fundamental reside en la simplicidad de la comparación, que solo utiliza dos términos, mientras que la analogía implica la relación entre cuatro términos. La proximidad entre comparación y metáfora viene a poner de manifiesto algo que ya habíamos visto en la *Poética* (1459a 8): que en el fondo de la metáfora está la semejanza y que el buen poeta, como el buen filósofo, muestra su sagacidad cuando es capaz de contemplar lo semejante aun en lo que se diferencia mucho (*Ret.* 1412a 11-13), cuestión que, por lo demás, nos lleva al aspecto quizá más relevante de la ampliación de la teoría de la metáfora que Aristóteles lleva a cabo en la *Retórica*.

Uno de los aspectos más olvidados en las teorías posteriores de la metáfora es su función cognitiva, olvido que, al parecer de Eco, proviene de un equívoco y una intuición clarísima (1990: 188-189). El equívoco se produce al no advertir que mientras que en los tres primeros tipos de metáfora Aristóteles nos dice *cómo se produce y se comprende* una metáfora, en el cuarto nos explica *qué es lo que la metáfora dice*. La tradición metaforológica posterior se queda prendida del mecanismo de la proporcionalidad, sin caer en la cuenta de que además de un instrumento de deleite es un instrumento de conocimiento. Y, sin embargo, es el reconocimiento de esta función lo que hace de la metáfora un procedimiento especialmente útil y eficaz para el discurso oratorio. La metáfora es especialmente eficaz porque nos permite aprender y aprendemos porque la metáfora tiene la capacidad «poner la cosa ante los ojos», algo que Aristóteles repite en varias ocasiones (1405b 13; 1410b 34; 1411a 27; 1411b 4, 9 y 22 ss). Para poner ante los ojos y hacer «evidente» algo que antes no lo era, como decíamos más arriba, es necesario el ingenio. No todas las metáforas son aceptables ni cualquiera es capaz de hacer una buena metáfora. Hacer una buena metáfora no consiste solo en hacer una comparación; lo que hace la metáfora no es tanto formular una seme-

janza como *crearla* (Black, 1966: 47). En este acto creador radica la causa de los efectos que debe buscar el orador. La semejanza creada sorprende y agrada al que la interpreta, no solo por la belleza que entraña, sino porque aprende con facilidad algo que antes no sabía (*Ret.* 1410b 10-15).

Para quien haya leído atentamente la *Poética* y la *Retórica*, estas palabras de Aristóteles le llevarán necesariamente a poner en relación lo que dice a propósito de la metáfora y lo que dice de la *mímêsis*. Resulta entonces difícil sustraerse a la idea de que si la *mímêsis* es la noción sobre la que se edifica la *Poética*, la metáfora, en cuanto procedimiento poético, pueda interpretarse al margen de esta noción que, como decíamos más arriba, articula todo el texto. Lo que acabamos de decir en torno a la importancia de la semejanza para explicar el mecanismo productivo e interpretativo de la metáfora y su naturaleza descubridora de nuevos conocimientos, no hace sino apuntalar esa interpretación. Quizá pudiera, no obstante, considerarse que son estos argumentos más bien externos, o cuando menos demasiado implícitos por encubiertos. Pero lo cierto es que cuando Aristóteles se plantea la cuestión de definir de forma precisa en qué consiste ese «poner algo ante los ojos», dice expresamente que se trata de «representarlo en acción» (*Ret.* 1411b 24-25). Las mejores metáforas, dice Aristóteles, son aquellas que ponen las cosas en acción. La similitud en la forma en que se define la *mímêsis* y la metáfora no puede ser una mera casualidad.

Cuando Ricoeur, como decíamos más arriba, pone en relación la *mímêsis* y la metáfora no está, pues, descaminado. Ambas están relacionadas, justamente porque si la *mímêsis* es una representación de los hombres en acción, la metáfora obra de un modo semejante aunque en un sentido y con medios diferentes. Pero esta vinculación va más allá, porque la forma en que se pone en acción es también semejante. Consiste en decir «esto es aquello». Se pone de manifiesto así que la metáfora no solo es superior a la comparación porque cuanto más simple sea, también será más elegante, sino porque lo que una metáfora dice es que «esto es aquello» y no simplemente «esto es como aquello». Y al decir que esto es aquello, la *mímêsis* y la metáfora inventan, crean, algo nuevo. Y Aristóteles, como subraya Eco (1990: 192), es consciente de que el descubrimiento no consiste únicamente en el hallazgo de las diferencias que la mente sagaz encuentra entre los objetos, sino que esas diferencias son posibles gracias a la mediación del lenguaje —de los lenguajes—, al modo en que el lenguaje define los objetos. De ahí que su tratamiento no sea una cuestión específica para la filosofía, sino para la poética y la retórica, que en este caso es tanto como decir para la semiótica, un «arte» que trata de unificar y dar coherencia a aquello por lo que la poética y la retórica se interesan. La poética y la retórica se ocupan del discurso desde sus propios intereses. La semiótica se ocupa de

todo tipo de discurso, de los medios que se utilizan para producirlo y de la forma en que es producido e interpretado.

La doble función que Aristóteles atribuye a la metáfora, la excelencia poética que la hace más noble y la eficacia retórica que le confiere su capacidad instructiva, hace su teoría de la metáfora mucho más interesante que la mayor parte de los tratados que vendrían después y que no supieron ver más que el artificio mediante el cual el lenguaje podía resultar más agradable. En lo que hemos dicho pueden atisbarse también ciertos problemas, desde la dificultad para hallar una definición satisfactoria del mecanismo semiótico, a las limitaciones de una clasificación demasiado dependiente de una concepción que tiende a identificar las categorías lingüísticas con las categorías ópticas y que, finalmente, tampoco resulta demasiado coherente. Pero no cabe ninguna duda de que, como en otras ocasiones, los textos aristotélicos desbrozan un camino y sirven de orientadores a otros que vinieron después y que muchas veces no supieron interpretarlos adecuadamente.

LOS EPICÚREOS: LA INFERENCIA SÍGNICA

Epicúreos y estoicos constituyen una de esas parejas que los escolares han aprendido a asociar para después contraponer, lo que, en ocasiones, da lugar a ciertas exageraciones. Los filósofos pertenecientes a estas escuelas mantuvieron, sin duda, posiciones contrapuestas en cuestiones puntuales y sus controversias nos han sido transmitidas por la tradición doxográfica. Pero, a pesar de los juicios sumarísimos que muchas veces se hacen, lo que les unía fue quizá más que lo que les separaba y, en cualquier caso, bastante más de lo que se admite en esos juicios. Comparten ambos una época difícil porque las campañas militares de Alejandro¹ ponen fin a las formas de organización política características de la llamada época clásica y acaban con supuestos teóricos, actitudes y valores que hasta entonces habían estado vigentes. Epicúreos y estoicos tuvieron que aprender a vivir en un mundo en el que lo próximo ya no era una referencia y la vida en la ciudad ya no podía ser un ideal político ni ético. La buena vida, una aspiración irrenunciable, había que alcanzarla por otros medios y ambos coincidirán en esa búsqueda aunque terminen proponiendo caminos distintos. Las dos escuelas compartirán el valor utilitario de la filosofía. Solo el conocimiento de la naturaleza puede servir al hombre de sólido fundamento para liberarse de los obstáculos que la cotidianidad coloca en su camino y proporcionarle una orientación hacia un objetivo que ya no es la autarquía de la polis sino la autonomía personal.

Coincidentes, pues, en el punto de partida y, en gran medida, en la meta, están de acuerdo también en la necesidad de organizar sistemáticamente el saber. En el helenismo se impone una organización de

1. Epicuro llegó a Antenas procedente de Samos, donde había nacido en el 341 a.C., para cumplir sus deberes militares por la misma época en que muere Alejandro (junio de 323 a.C.). Zenón de Citio, el fundador de la Estoa, nacería diez años más tarde, en el 333.

la filosofía que ordena todo el conocimiento en tres grandes apartados: *lógica, física y ética*. Sin embargo, los epicúreos introducen algunos matices en esta organización. Epicuro adopta una actitud un tanto displicente en la forma de abordar los problemas de la verdad, tanto desde el punto de vista lógico como epistemológico. De hecho, prefiere hablar de *canónica* en lugar de dialéctica, lógica o retórica. Pero, más allá de estos detalles, coinciden en lo fundamental. Hay que investigar en primer lugar sobre los fundamentos en que puede asentarse un saber verdadero. La búsqueda de un criterio de verdad es para ambos el primero de los objetivos. Aunque de nuevo el procedimiento les separará. Si para los estoicos es necesario elaborar una lógica-dialéctica de corte racionalista que les permita asegurarse de que los fundamentos son sólidos, los epicúreos desdeñarán lo que hay en ella de formalismo y harán hincapié en una teoría del conocimiento radicalmente empirista.

El desprecio epicúreo, más aparente que real, de la lógica, la dialéctica y la retórica, los lugares en que Aristóteles había fijado la reflexión sobre los signos y que los estoicos respetarán, podría hacer pensar en un interés escaso por los problemas de la significación. Sin embargo, no fue así. Más allá de su afectada actitud, Epicuro abordará seriamente los problemas lógicos que plantean la inducción y la conjetura a partir de indicios. De igual manera pondrá de manifiesto una seria preocupación por los problemas del lenguaje. Con el tiempo, las discusiones que sus seguidores tuvieron que mantener con los estoicos y el resto de las escuelas filosóficas les obligan abandonar esa afectación y a abordar de forma expresa los problemas lógicos, dialécticos y retóricos que estaban, unas veces explícitos y otras implícitos, en las teorías del maestro. Así lo vemos en los tratados de Filodemo de Gádara. Y en esos contextos, inevitablemente, aparece la reflexión sobre los signos. Los epicúreos continúan y enriquecen así una tradición semiótica que se inicia en la medicina hipocrática y continúa a través de Aristóteles en los filósofos helenísticos. Su aportación fundamental se sintetiza en una noción que aunque reinterpretada ha sido clave para la semiótica moderna: la de *semiosis*² o inferencia a partir de signos. Al abordar el problema de la inferencia sígnica inevitablemente aparecen otras cuestiones que la semiótica moderna ha abordado desde las teorías de la interpretación abductiva y la iconicidad. Tampoco encontraremos en las teorías epicúreas una articulación de la teoría de la inferencia sígnica y la teoría del

2. La noción de *semiosis* sería clave para la semiótica de C. S. Peirce porque le proporcionaba un concepto para designar la relación triádica involucrada en todo fenómeno de significación que hasta entonces no había utilizado y que hacía ambigua su noción de signo. Este concepto lo tomaría Peirce de Filodemo y de ahí ha pasado a la semiótica moderna, justamente, para designar su objeto de estudio.

lenguaje, pero sus reflexiones en torno a los preconceptos (*prólepsis*) esbozan caminos que, de haber sido explorados, habrían conducido a hallazgos de gran riqueza. Todo ello hace de las teorías epicúreas un lugar de inevitable paso para la reconstrucción del discurso griego en torno a los signos y la significación.

Es bien conocida la animadversión que persiguió a los epicúreos desde sus comienzos. Unas veces las calumnias, otras los malentendidos o, simplemente, las interpretaciones interesadas, lograron crear un estado de opinión nada favorable que les perseguiría durante la Antigüedad y que tanto romanos (en su mayoría) como cristianos favorecieron y auspiciaron. Este factor ha sido para algunos la causa principal de que se haya perdido no solo la extensa obra de Epicuro, sino la de sus seguidores. No habría que olvidar, sin embargo, que la misma desgracia sufrieron sus colegas estoicos. Es más, en términos comparativos, el fundador de la escuela del Jardín tuvo más fortuna que el fundador de la Estoa o sus más inmediatos seguidores. La suerte ha permitido que aunque la mayor parte de sus obras no se han conservado (la tradición habla de trescientos tratados), la simpatía que Diógenes Laercio tenía por Epicuro le llevara a reproducir en el último capítulo de su *Vida de los filósofos* algunas cartas (a Heródoto, Pítocles y Meneceo) y máximas (las llamadas *Máximas capitales*) que nos dan en ocasiones ideas muy precisas del pensamiento de su autor. A ello hay que añadir los fragmentos encontrados entre los papiros carbonizados de la biblioteca que uno de sus seguidores, Filodemo de Gádara, había reunido en la villa de Lucio Calpurnio Pisón, en Herculano, que quedaría sepultada por las cenizas del Vesubio. De esta manera hemos podido conocer algunos fragmentos de una de las obras fundamentales del fundador de la escuela, *Sobre la naturaleza*, así como otros tratados de Filodemo, entre ellos, el *De signis*, que nos han permitido reconstruir con alguna precisión el pensamiento de sus autores. A todo ello hemos de añadir los testimonios de convencidos epicúreos como Diógenes de Enoanda y Lucrecio y, ya más alejado de sus tesis, los del escéptico Sexto Empírico.

Por más que algunas cuestiones son objeto de conjeturas no suficientemente contrastadas, este conjunto de documentos ha permitido reconstruir los aspectos fundamentales del sistema epicúreo. Nosotros nos detendremos solo en aquellos aspectos vinculados al problema de la significación, que son sus teorías de la representación, del lenguaje y de los signos. En definitiva, nos interesan en general los problemas incluidos en la canónica, aunque aludiremos, no obstante, a algunos aspectos de la física que resultan necesarios para explicar el problema del conocimiento y de la ciencia. Estos problemas los abordaremos, en primer lugar, tal como son tratados en las obras de Epicuro que han llegado a nosotros y, posteriormente, tal como fueron expuestos por Filodemo de Gádara en su tratado *De signis*.

1. *La canónica de Epicuro*

La cálida exposición que Diógenes Laercio hace de la doctrina de Epicuro incluye, como hemos dicho, tres cartas que tratan de ser un epítome de las tres partes de la filosofía. En la dirigida a Heródoto se ocupa de las cuestiones fundamentales de la canónica; la segunda, dirigida a Pítocles, se ocupa de fenómenos «meteorológicos», es decir, de astronomía; y la tercera, dirigida a Meneceo, tiene una tonalidad claramente moral que es completada por Diógenes con la inclusión de las *Máximas capitales*. Los numerosos tratados escritos por Epicuro, que se han perdido, desarrollaban estos temas mucho más ampliamente, pero no tenemos dudas de que, gracias a la estrategia textual de Laercio, se nos han conservado los pilares de su filosofía.

Es el mismo Laercio (X, 30) el que define la *canónica* como una «introducción al sistema doctrinal» de Epicuro. La canónica no es dialéctica, ni lógica, ni retórica, cuestiones que según el biógrafo, «desdeña» el biografiado, pero tiene un objetivo similar: encontrar un criterio (canon) de verdad sobre el que fundar sólidamente el saber científico. La canónica resulta ser, por tanto, una epistemología que, a pesar de las declaraciones desdeñosas, tiene que aludir explícita o implícitamente a cuestiones lógicas y dialécticas, y, como toda teoría del conocimiento, ha de incluir referencias a los problemas de la física (entre los que Epicuro incluiría los psicológicos) y el lenguaje. En definitiva, en la canónica está involucrada toda la filosofía epicúrea a excepción de lo que sin duda era su objetivo más importante: la ética.

1.1. *El conocimiento sensible*

Según el mismo Laercio (X, 31) tres son los criterios de verdad en los que se basa la epistemología epicúrea: las sensaciones (*aisthéseis*), los preconceptos (*prolépseis*) y las afecciones o sentimientos (*páthe*). Pero, como si esos criterios no fueran privativos de la escuela, sino compartidos por otros, en una especie de coetilla, dice Laercio: «Los epicúreos añaden las proyecciones representativas (*phantastikás epibolás tes dianoías*)»³. Examinaremos, pues, estos criterios siguiendo el orden referido.

Como harían posteriormente los estoicos, Epicuro establece inicialmente una importante distinción: toda investigación puede ser o bien acerca de las cosas, o bien a cerca de las palabras (DL X, 34). En el pasaje al que hacemos referencia, la actitud desdeñosa hacia el lenguaje no debe, como decíamos más arriba, llamarnos a engaño. La investigación

3. A este último criterio alude también Filodemo en el primero de los fragmentos que se nos han conservado al final de su tratado (De Lacy, 1978: 83).

sobre las palabras se revelará en otros contextos muy necesaria, como puede leerse un poco más adelante en la misma *Carta a Heródoto*. Al fin y al cabo, el lenguaje es absolutamente necesario para hablar y pensar acerca del mundo. Habrá que ser, pues, muy conscientes de lo que denotan las palabras, atender a «su sentido primero», que no reclama ninguna demostración (X, 38). Ahora bien, el criterio de verdad no se encuentra en el lenguaje mismo, sino en las cosas. La verdad es algo que también se dice de las expresiones, pero esta verdad es indirecta o derivada. La verdad es una propiedad, en primer lugar, de los hechos de experiencia, las sensaciones (la vista, el oído, etc.), y de las afecciones (el hambre, un dolor de cabeza, el picor, etc.). La verdad de los juicios se fundamenta en estos hechos de experiencia. De ahí que la sensación y las afecciones sean los verdaderos objetos de la investigación. Ahora bien, como ha ocurrido siempre con los empiristas, el examen de cómo tienen lugar las sensaciones presupone ciertos principios que, aunque tratan de ser explicados, funcionan más bien como axiomas o postulados que afectan tanto al mundo como a nuestra forma de conocer. Inevitablemente Epicuro ha de enfrentarse a problemas metafísicos, aunque no lo haga con los criterios y perspectivas con los que lo habían hecho sus más inmediatos predecesores Platón y Aristóteles.

Epicuro trata de demostrar la existencia de la causa de las sensaciones y las afecciones recurriendo al principio lógico interpretado en términos ontológicos que ya enunciara Parménides: «Nada nace de la nada». De este principio Epicuro deriva tres consecuencias. La primera asume que si las cosas existen —y tienen que existir porque son la causa de la experiencia—, tienen que haber surgido de algo y este algo no puede ser cualquier otra cosa porque eso sería decir que surgen de la nada, «sin necesidad de ninguna simiente». Esta primera conclusión se complementa de forma necesaria con una segunda que puede formularse en los siguientes términos: si lo que existe desapareciera y se destruyera en la nada, todas las cosas habrían perecido al no existir aquello en lo que se disuelven (X, 39). En definitiva, no es posible que el ser se disuelva en la nada. Estas conclusiones conducen a una tercera que ya podemos ver también en Parménides: el todo fue siempre como ahora es, y siempre será igual, porque nada hay en lo que vaya a cambiarse.

Para avanzar en su demostración, Epicuro trata de hacer compatibles los principios heredados de Parménides con el materialismo atomista de Demócrito. Establecido el principio de la existencia de un mundo exterior, Epicuro afirma sin solución de continuidad que ese mundo conforma una totalidad compuesta de átomos y vacío. El vacío no es algo cuya existencia pueda ser atestiguada por la experiencia, puesto que es «naturaleza y espacio impalpable», pero ha de ser aceptado porque, en caso contrario, resulta imposible justificar el espacio en que

los cuerpos están y en el que se mueven. La aceptación de la existencia del vacío supone aceptar algo a lo que se había referido antes sin justificarlo: hay cosas que existen que no son perceptibles, «que están más allá de la experiencia», pero cuya existencia es posible demostrar mediante inferencia. Sobre ello volveremos más adelante siguiendo el consejo de Epicuro (X, 38) que establece así un segundo objetivo tras la investigación de lo que cae bajo la experiencia.

Nada que no sean los cuerpos y el vacío puede concebirse porque no puede ser justificado por la percepción o por analogía con la percepción. Es también una evidencia para Epicuro que el mundo material está compuesto por cuerpos que son compuestos de elementos simples. Los elementos simples son indivisibles (*átoma*) e inmutables, porque si no contradirían el segundo de los principios enunciados más arriba: podrían disolverse y desaparecer en la nada. Los átomos son, pues, los elementos eternos de los que están compuestos los cuerpos que constituyen todo lo que hay. Este todo es infinito, porque si fuera limitado, lo sería por algo que no es, de lo que habría que distinguirse; lo que contradice los principios expuestos más arriba. Ese todo es también infinito por la multitud de los cuerpos y por la magnitud del espacio vacío. De la misma manera hay que concluir que nuestro mundo no es el único existente. Existe una infinidad de mundos limitados, entre los que puede que haya algunos semejantes al nuestro, pero también otros muchos diferentes (X, 45).

Los elementos compactos que son los átomos son muy diversos por su forma, tamaño y peso. Esta diversidad de los átomos (que no es infinita) es lo que justifica también la diversidad de cuerpos existentes. Los átomos se mueven constantemente y a la misma velocidad durante toda la eternidad porque el vacío ofrece siempre la misma resistencia. Este movimiento es aleatorio porque, al ser móviles y sólidos, los átomos chocan unos con otros. En el choque, unas veces se entrelazan unos con otros dando lugar a la composición de los cuerpos, mientras que otras veces rebotan y salen despedidos moviéndose en diversas direcciones. Este proceso no tiene un inicio porque tanto los átomos como el vacío son infinitos. Los átomos solo poseen forma, tamaño y peso. Otras propiedades de los cuerpos como el color, el sonido o la temperatura dependen más que de la naturaleza de los átomos, de su disposición en los infinitos cuerpos compuestos a los que dan lugar. Encontramos, por tanto, en la teoría epicúrea, como de alguna manera ya en las teorías de Demócrito, la distinción de esos dos tipos de propiedades en los cuerpos que racionalistas y empiristas, a partir de Descartes, llamarían «primarias» y «secundarias». Las primarias son propiedades que se derivan de la naturaleza misma de los cuerpos; las secundarias, dependiendo de las teorías, se explican por otras razones. Demócrito, por ejemplo, consideraría las propiedades secundarias como resultado de la forma en

que los hombres conocen, es decir, serían subjetivas, como sostendrían los filósofos modernos; mientras que Epicuro las atribuye más bien, como hemos dicho, a la disposición de los átomos (X, 68-71)⁴.

Que los cuerpos sean cognoscibles depende tanto de su propia naturaleza como de la del hombre. Los cuerpos poseen la capacidad de producir en el espacio que los envuelve emanaciones y efluvios que reproducen «sus cavidades y superficies», así como «la disposición y el orden que existen en los cuerpos sólidos». Estas emanaciones constituyen imágenes (*typoi*) a las que denomina «simulacros» (*eídola*) (X, 46). Epicuro recupera así la teoría del conocimiento que enunciara Empédocles y que, posteriormente, Demócrito hizo compatible con el atomismo. Los simulacros tienen la misma forma que los cuerpos de los que emanan, pero son mucho más sutiles. Esta sutileza hace posible tanto la rapidez del movimiento (los simulacros son tan rápidos como el pensamiento) como su capacidad para trasladarse sin que nada (o muy poco) se lo impida. Destaca también Epicuro que la emanación es continua y no afecta a la disminución de la materia de los cuerpos que la producen. Estas propiedades de los simulacros no son empíricamente constatables, pero nada de lo afirmado sobre ellos se opone al testimonio de los sentidos, un argumento sobre el que tendremos que volver.

Los simulacros, no los objetos en sí mismos, son la causa de nuestras sensaciones y pensamientos. Los simulacros penetran en el interior de nuestros órganos sensoriales sin experimentar cambio, conservando la forma, el color y el resto de las propiedades que tiene el objeto. Por esta razón la imagen (*phantasia*) de la forma o de las otras propiedades que captamos, ya sea por medio de los sentidos o de un acto de la mente (*diánoia*), es la misma forma que la del cuerpo sólido del que proceden los simulacros (X, 50). Las imágenes que los simulacros producen son claras (*enárgeia*) cuando se dan las condiciones adecuadas. Pero estas condiciones no siempre se dan y entonces se producen otras que son más débiles y atenuadas. Epicuro no puede obviar que unas veces, por ejemplo, tenemos visiones o percepciones auditivas claras, mientras que otras son borrosas o débiles. La falta de claridad y distinción en las sensaciones se debe, según Epicuro, a que los simulacros que las producen han sufrido alteraciones debidas al choque de los átomos, o, sencii-

4. No abordamos aquí otras cuestiones de la cosmología como las razones que Epicuro pudo tener para sostener la indivisibilidad de los átomos o la desviación (*clinamen*) que sufren en su movimiento y que hace posible que unos choquen con otros. Nos limitamos, por tanto, a la descripción que el mismo Epicuro hace en los fragmentos que conocemos y, más concretamente, en la *Carta a Heródoto*, que es suficiente para abordar el problema que nos ocupa: el del conocimiento. Una explicación más amplia de estas y otras cuestiones la encontraremos en el poema de Lucrecio y en los comentaristas de las teorías epicúreas.

llamente, a la distancia que tienen que recorrer hasta impresionar los órganos de los sentidos. Un ejemplo que Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII, 208-209) atribuye a Epicuro es, en este sentido, muy clarificador. A distancia, una torre puede verse pequeña y redonda, mientras que cuando nos acercamos, se verá más grande y cuadrada. La explicación es que los efluvios que dan lugar a los simulacros que afectan al órgano de la visión se ven alterados por su movimiento a través del aire. No hay en estos casos error en sentido estricto. Como dice Sexto, si la imagen percibida por el sentido de la vista es más pequeña y de una determinada forma, es debido a que, en su tránsito a través del aire, los simulacros han sido alterados. En cualquier caso, las imágenes sensoriales son causadas por simulacros y sin estos no existirían.

Esta interpretación es coherente con las explicaciones que Epicuro da en otros pasajes, relativas a la forma en que interpretamos las sensaciones. Puede ocurrirme, por ejemplo, que oiga un ruido que en un primer momento no puedo identificar. Lo que hago entonces es una conjetura acerca del objeto que ha producido esa sensación. Esta inferencia puede resultar confirmada o no. El ruido puede deberse a este u otro fenómeno perceptible, incluso a algo no evidente a los sentidos, pero que cabe descubrir. Al hacer la inferencia, puede ser que yerre, pero la causa de mi error no está en que haya o no un objeto exterior de mi sensación, o en que mi conjetura respecto del objeto origen del sonido sea errónea, bien porque sea otro el objeto, o bien porque he atribuido a ese objeto unas propiedades engañosas. La causa de mi error estará en la identificación adecuada de los simulacros, porque en cualquier caso, lo que puede considerarse seguro es que algún simulacro ha impresionado el oído. Y, en este aspecto, las sensaciones solo son prueba válida de la existencia de los simulacros, no de los objetos en sí mismos.

La causa de los errores de percepción pueden ser, pues, varias y es necesario distinguir unas de otras. El origen del error puede estar, en primer lugar, en los juicios que realizamos gracias a las aprehensiones de la imaginación (*phantastiké epibolé*) que no se ven confirmadas o son refutadas por la experiencia (DL X, 50-51). Pero también puede tener otras causas, relacionadas con la naturaleza de los simulacros. Epicuro suponía que hay simulacros que son mucho más sutiles y que, salvando los órganos de los sentidos, penetran directamente en el alma. Como en otros casos, Lucrecio nos ofrece una explicación más amplia acerca de la existencia de estos simulacros «mucho más sutiles (*tenuia*) de los que hieren los ojos y provocan la visión» (*De rer. nat.* IV, 727-728) y que son captados directamente por la mente. Estos simulacros vagan en múltiples direcciones y, al encontrarse en el aire, se unen con facilidad dando lugar a la percepción de imágenes que no son captadas directamente por los sentidos. De esta manera explica Lucrecio las imágenes que aparecen en

los sueños, los fantasmas y los monstruos (IV, 733 ss.). En definitiva, si alguien percibe una imagen es porque bien los órganos de los sentidos, o bien el alma misma, han sido impresionados por los simulacros.

La percepción de imágenes, aun cuando sean claras, no es en sí misma conocimiento porque solo el juicio lo es. Como dice Long (1971b: 119) no es lo mismo tener conciencia de un sonido o de una forma, que la formulación de un juicio como «Este es Sócrates». El reconocimiento de los objetos del mundo real, así como la formación de los conceptos, es posible gracias a lo que Epicuro, que según Cicerón (*Nat. deorum* I, 43) fue el primero en utilizar el término, llamó *prólepsis* y que se ha traducido a las lenguas modernas por «preconcepto» o, como hace el mismo Cicerón, por «anticipación».

Las referencias directas de Epicuro a la *prólepsis* en los textos que hemos llegado a conocer son escasas⁵, pero no contradicen lo que Diógenes Laercio nos explica un poco más extensamente. Según nos dice Laercio (X, 33), los epicúreos entendieron la *prólepsis* como una aprehensión (*katálepsis*), una opinión correcta (*dóxa orthé*), concepción o idea universal (*ennoia e katholiké nóesis*) que está en nosotros como recuerdo de lo que repetidamente hemos percibido. Así, por ejemplo, de la visión de hombres particulares se obtiene la noción de hombre, aunque también de los casos particulares podemos tener una concepción de lo justo (*Max. cap.* 37). Esta idea general está vinculada a una palabra, de tal manera que, cuando se pronuncia esta, viene a la mente esa imagen de carácter general que es la *prólepsis* y que es necesaria para el reconocimiento de lo que captamos por medio de los sentidos. Así, por ejemplo, para poder decir «lo que está allá a lo lejos es un caballo o un toro», es necesario que gracias a la *prólepsis* tengamos un conocimiento de lo que es un caballo o un toro. De ahí que la expresión griega se haya traducido por «preconcepto» o «anticipación». Las sensaciones nuevas que obtienen los órganos de los sentidos, para poder ser interpretadas, han de ser comparadas con los preconceptos. La existencia misma de los juicios y la del lenguaje parece depender de la existencia de la *prólepsis*. De ahí que Laercio diga: «No habríamos dado un nombre a algo antes de conocer su imagen (*ton typon*) por *prólepsis*». Por lo demás, las *prólepseis* son concepciones claras (*enargeís*) porque han sido concebidas gracias a la reiteración de percepciones previas también claras. Según algunos comentaristas (Long, 1984: 34), para Epicuro las *prólepseis* cumplen otra importante función: todos los otros conceptos, incluso aquellos que carecen de referencia empírica, derivan de las sensaciones. Eso es lo que parece desprenderse de lo que dice Laercio en un párrafo an-

5. Estas referencias las encontramos en los siguientes pasajes: *Cart. Heród.* 72; *Cart. Men.* 124; *Max. cap.* 37-38; *Per. Phys.* XXVIII, 9.

terior (X, 32): «Todas las nociones tienen su origen en las sensaciones y se forman por coincidencia, analogía, semejanza y composición, colaborando en algo también el razonamiento».

Más difícil resulta explicar el sentido que para los epicúreos tenía el cuarto de los criterios: las *phantastikà epibolaí tes dianoias*, de las que habla Laercio en X, 31. El término *epibolé* ha sido traducido de formas diversas. Así, por ejemplo, C. Bailey⁶ lo interpreta como la atención de la mente que permite la visión clara de los dioses o la comprensión de los conceptos concernientes a los átomos y el vacío que, como hemos dicho, no proceden directamente de la experiencia. Según este autor, los conceptos científicos se construyen por la yuxtaposición de *prólepsis*, captadas una a una de forma clara por la aprehensión inmediata de la mente. En definitiva, sería la atención de la mente la que garantizaría la claridad del concepto, de la misma manera que la atención de los sentidos garantiza las imágenes claras. A. A. Long (1984: 35) se opone a esta interpretación con el argumento de que de esta manera se atribuye a Epicuro una concepción intuicionista que se contradice con la teoría general del conocimiento. Long mantiene que el término *epibolé* ha de ser entendido como «aprehensión directa» de una imagen. Esta aprehensión «abarca todos los datos, sea de los sentidos o de la mente, que poseen existencia objetiva, porque son en definitiva imágenes que penetran desde el exterior» (*ibid.*: 63). Lo que Long propone parece estar basado en la distinción de dos expresiones: *phantastiké epibolé*, aprehensión de las imágenes, y *epibolé tes dianoés*, que se refiere a las aprehensiones de la mente. Pero lo cierto es que Laercio (X, 31) utiliza también la expresión *phantastikà epibolaí tes dianoias*, expresión que introduce sin duda algún matiz. De ahí que otros autores hayan propuesto otra interpretación. García Gual (1981: 81), prefiere traducir *epibolé* por «proyección». Según este autor, con este término Epicuro y sus seguidores más inmediatos se referían a «un determinado momento en la última etapa del proceso cognitivo, mediante el cual podía la inteligencia inferir, ‘proyectar’, la existencia de algo no atestiguado por las sensaciones, como es la existencia de los átomos y el vacío, o la de los dioses, de lo que los sentidos no nos dan testimonio». Se trataría, pues, de «proyecciones imaginativas del entendimiento» a las que se llega por inferencia a partir de hipótesis garantizadas por su claridad evidente (*enárgeia*) adquiriendo validez objetiva. Estas «proyecciones del entendimiento» cumplirían así las dos condiciones de la *prólepsis*: la claridad y la confirmación que se obtiene a través de una inferencia que no contradice los datos de los sentidos.

6. *Greek Atomists and Epicurus*, 1928: 570; cit. por Long, 1984: 35.

Sea como fuere, lo cierto es que no han sobrevivido explicaciones más detalladas que pudieran hacer más claro un concepto que resulta difícil de clarificar con los datos que poseemos. En cualquier caso, los diversos criterios (sensaciones y afecciones que no son claras y distintas, las *prolépseis* y las *epibolaí tes dianoias*) implican procesos inferenciales que han de ser confirmados o contradichos por las representaciones que tienen su origen en el exterior, pero que pueden estar sujetas a interpretaciones erróneas. Cómo se producen esas inferencias es, pues, algo de capital importancia para comprender la teoría del conocimiento de Epicuro.

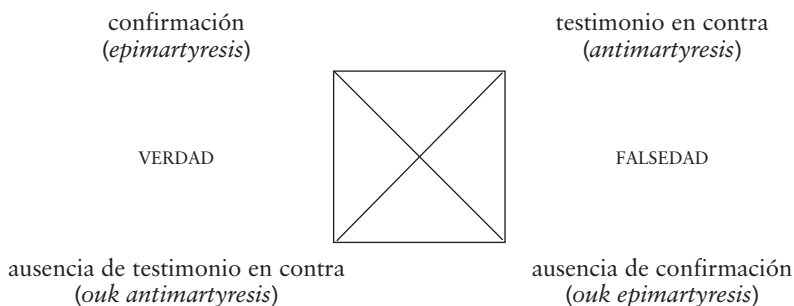
1.2. *El conocimiento inferencial*

Como hemos venido diciendo, si nos atenemos tanto a lo que el mismo Epicuro explica en su *Carta a Heródoto* (49 ss.) como al testimonio de Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII, 210), las imágenes (*phantasíai*) producidas en las sensaciones y afecciones han de ser consideradas representaciones verdaderas, por cuanto son producidas directamente por las emanaciones de los cuerpos. No cabe, pues, el engaño cuando son aprehendidas. Ahora bien, la aprehensión de las imágenes (*phantastiké epibolé*) no sería sino un «primer movimiento», al que seguiría un «segundo movimiento», relacionado con el anterior, pero, en todo caso, distinto (*Cart. Heród.* 51). Este segundo movimiento ya no consiste en la aprehensión de una imagen, sino en la formación de la opinión y, en definitiva, en la formulación de un juicio acerca de las imágenes y no de la aprehensión de las imágenes mismas. Es aquí donde puede introducirse el error: las opiniones pueden ser verdaderas o falsas (Long, 1971b: 118).

Según Epicuro, el error reside siempre en lo que la opinión agrega a lo que aguarda para ser confirmado o carece de testimonio en contra. Si la opinión es confirmada por un fenómeno o no aparece ningún testimonio en contra, la opinión es verdadera; pero si no se confirma o aparece algún testimonio en contra, la opinión deberá ser considerada falsa. Como explica muy bien Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII, 212-216), estos criterios constituyen dos parejas de conceptos que pueden ser ordenados formando un auténtico «cuadrado semiótico» tal como si hubiera sido concebido por J. A. Greimas⁷. Este cuadrado, como ha visto también Manetti (1987: 169), quedaría articulado por los cuatro términos siguientes: testimonio a favor o confirmación (*epimartyresis*), testimonio en contra (*antimartyresis*), ausencia de testimonio en con-

7. Cf. Greimas y Courtés, 1987: 96 ss.

tra (*ouk antimartyresis*) y ausencia de testimonio a favor (*ouk epimartyresis*) que se que se relacionan entre sí según relaciones de oposición.



Como nos dice Sexto, la confirmación se produce cuando veo a lo lejos alguien que parece Platón y al aproximarse confirmo que se trata efectivamente de él. La ausencia de testimonio en contra es una prueba de la inferencia de algo desconocido a partir de algo conocido. Es la forma en que Epicuro considera probada la existencia del vacío. La aparición de un testimonio en contra es la negación de esta última forma de prueba. Por ejemplo, cuando los estoicos mantienen que el vacío propiamente no tiene existencia⁸ ignorando que el movimiento puede ser considerado un testimonio a favor. Por último, la ausencia de testimonio a favor se opone a la confirmación. Por ejemplo, cuando, contrariamente a lo que proponíamos en el primer ejemplo, la conjetura que afirma que quien está a lo lejos es efectivamente Platón, es contradicha cuando, ya más cerca, observamos que no se trata de Platón sino de otra persona. En definitiva, concluye Sexto (*Adv. Math.* VII, 216), el testimonio a favor (confirmación) y la ausencia de testimonio en contra son criterios de verdad, mientras que la ausencia de testimonio a favor y los testimonios en contra son criterios de falsedad.

El procedimiento que Epicuro propone para probar la verdad de un juicio es claramente inductivo. Como dice explícitamente en la *Carta a Pítocles* (87), «no hay que investigar la naturaleza según axiomas y leyes impuestas, sino tal como los fenómenos lo reclaman». Como veremos, esta forma de concebir la prueba científica entrará en conflicto con la que los estoicos, más racionalistas, defenderían. La discusión que Filodemo mantendrá con los estoicos se situará de forma más decidida en el terreno lógico y a ella nos referiremos en los apartados siguientes.

8. Véase más abajo el capítulo 5, apartado 3.

Pero más allá de estas declaraciones, lo cierto es que la teoría probatoria de Epicuro se basa, como ha explicado Long (1984: 36 ss.), en una serie de principios que funcionan como axiomas. El primero de ellos es que las impresiones claras de los sentidos constituyen una prueba acerca de la apariencia externa y las propiedades de los objetos. Las imágenes claras de las sensaciones confirman o son testimonios a favor de los juicios que se realizan sobre la base de estas sensaciones. Pero, indudablemente, Epicuro necesita otra forma de prueba para aquella realidad que no puede ser percibida (*ádelon*), pero que puede ser conocida. Tal es el caso de los átomos o del vacío. Para estos casos, Epicuro establece un procedimiento de prueba más débil, pero que es fiable y conduce a la verdad. Este segundo axioma establece que podemos afirmar algo si no hay una prueba que contradiga lo que observamos por medios de imágenes sensoriales claras. De este principio se deriva otro que expone Epicuro en la *Carta a Pítocles* (87): si más de una prueba de un fenómeno no evidente se halla de acuerdo con la experiencia, todas esas explicaciones han de ser consideradas verdaderas. Así ocurre con diversos fenómenos astronómicos, como pueden ser el surgir y desaparecer del sol o las diversas fases de la luna. (*Cart. Pít.* 92 ss.). Este último fenómeno, por ejemplo, puede ser debido a la transformación del astro o a la composición de la atmósfera o porque se oculte, o por otras diversas razones. En definitiva, se trata de no abandonar ninguna forma de investigación que no contradiga lo que puede ser observado, porque «si adoptamos una posición que se contraponga a la evidencia de los hechos, nunca alcanzaremos la serenidad» (*Cart. Pít.* 96).

La posición de Epicuro respecto a la realización de las inferencias prefigura ya lo que será la posición de los epicúreos posteriores en su discusión con los estoicos sobre cuestiones lógicas y metodológicas y es, por tanto, una cuestión conocida. Lo que no se suele comentar es que la realización de las inferencias, aunque de forma menos explícita que en los epicúreos tardíos, está ligada, también en los textos de Epicuro, a la acción de los signos, lo que se pone de manifiesto en la utilización del verbo *semeioo* en pasajes en los que claramente se alude a la inferencia de lo desconocido partiendo de lo conocido. En otros términos, creemos que no hacemos una interpretación muy interesada de este uso si afirmamos que de alguna manera Epicuro sostiene que la inferencia que llevamos a cabo, tanto en la confirmación de lo que espera a ser confirmado (*epimartyresis*) como en la utilización del criterio de la ausencia de testimonio en contra (*ouk antimartyresis*), es semejante a aquella en la que están involucrados los signos.

En los textos que nos han llegado, Epicuro no utiliza profusamente el término, pero los pasajes en que lo hace resultan muy clarificadores. Su sentido aparece claro en un pasaje de la *Carta a Pítocles* (104), donde

trata de explicar las causas de los fenómenos meteorológicos, en particular, de los rayos. A modo de conclusión dice entonces Epicuro:

Y también puede admitirse que los rayos se produzcan de otros modos. Solo debe rechazarse el mito. Y queda rechazado siempre que observando bien los fenómenos se saquen indicios acerca de las cosas que no son visibles (*perí ton aphanón semeiótai*).

Queda claro en este pasaje que la inferencia nos permite llegar a causas no conocidas de fenómenos que conocemos gracias a la experiencia. En realidad Epicuro está diciendo que estamos ante el mismo tipo de problema con el que se encuentra un médico que trata de llegar a la causa de la enfermedad interpretando un síntoma (*semeion*). No puede sorprender, pues, que Epicuro utilice un verbo que tiene en su raíz misma el término *semeion*. En otros dos pasajes de la misma carta (87 y 97) queda también atestiguado que, según Epicuro, los fenómenos que observamos son signos de los fenómenos celestes mismos. Por otra parte, que la existencia del vacío suponga la realización de una inferencia del mismo tipo no puede llamar la atención: en cierto sentido, el movimiento es un signo del vacío y su existencia es una realidad que resulta tanto más incontrovertible cuanto que no existe ningún testimonio en contra. Así nos lo confirma Laercio en un pasaje (X, 32) en el que dice que, según Epicuro, es preciso inferir mediante signos (*semiousthai*) lo invisible u oculto (*ádelon*) a partir de los fenómenos (*phainómena*).

Pero hay, además, otro pasaje de la *Carta a Heródoto* que, aunque plantea algunos problemas de interpretación, da pie también para ir un poco más allá. Se trata de un pasaje al que tendremos que volver en el siguiente apartado porque comienza estableciendo la necesidad de atenerse «al sentido primero» de las palabras que usamos. Después dice Epicuro:

Hay que velar en todo caso por nuestras sensaciones y de forma simple por las percepciones presentes (en nosotros), ya sean de la mente o de cualquier otro de los criterios, y del mismo modo por nuestros sentimientos actuales, *para que podamos inferir mediante signos (semeiosómetha) tanto lo que aguarda confirmación como lo no evidente (ádelon)* (a la percepción sensible) (X, 38)⁹.

9. La cursiva es nuestra. El texto griego dice: ὅπως ἂν καὶ τὸ προσμένον καὶ τὸ ἄδηλον-εὔχωμεν οἷς σημειώσμεθα. C. García Gual (2007) lo traduce de la siguiente manera: «... para que podamos referir a estos signos (*semeiosómetha*) tanto lo que aguarda confirmación como lo no evidente (*ádelon*) (a la percepción sensible)». Su traducción se aproxima a la que proponemos, pero creemos que es menos clara. G. Arrighetti traduce al italiano: «... per poter avere con ché procedere a delle induzioni sia su ciò che attende conferma, sia su ciò che non cade sotto il dominio dei sensi». Esta versión encubre la alusión a la inferencia signica; aparte de que, como diría Peirce, la inferencia realizada haya de ser entendida más

Epicuro se refiere aquí de forma explícita a que en esos dos casos de inferencia que hemos venido comentando, la que espera confirmación y la inferencia de lo no perceptible partiendo de lo perceptible, es una inferencia sígnica. Hay, sin embargo, algo más que apenas se deja ver. Si se trata de una inferencia sígnica ¿cuál es aquí el signo?, ¿qué es lo significado? La respuesta es clara en el segundo de los casos. En el ejemplo del vacío y el movimiento, el signo es lo que se ve (*phainómenon*), es decir, la imagen del movimiento y lo significado, lo que no se ve (*áde-lon*), es decir, el vacío. Ahora bien, si aplicamos este mismo razonamiento a las imágenes que esperan ser confirmadas tendríamos que atribuirles también a estas la naturaleza de un signo. No sabemos si Epicuro habría ido tan allá, porque tal conclusión supondría explicar el conocimiento mismo en términos semióticos, pero creemos que es una conclusión coherente con la teoría gnoseológica y epistemológica de Epicuro.

1.3. *El lenguaje*

Si solo nos atuviéramos a las ocasiones en que Epicuro se refiere al lenguaje y la extensión de los pasajes en que lo hace, deberíamos concluir que no se trata de una cuestión de relevancia. Sin embargo, esta primera impresión queda desmentida en cuanto examinamos detenidamente esos pasajes. Dos son las cuestiones más relevantes que encontraremos en ellos, aunque la segunda no se haga totalmente explícita. La primera se refiere al origen del lenguaje; la segunda, al tipo de teoría semántica subyacente en su teoría lingüística.

Epicuro aborda la cuestión del origen del lenguaje en un breve pasaje de la *Carta a Heródoto* (75-76) que aclara algunos aspectos, pero que también deja otros muchos en la penumbra. La aparición del lenguaje es un fenómeno que Epicuro enmarca en la explicación del origen mismo de toda la realidad. Excluida cualquier intervención divina en la aparición de los infinitos mundos que componen el universo, la aparición de los animales y las plantas la atribuye a la fuerza creadora de la tierra (*Cart. Heród.* 74). El hombre mismo ha sufrido también una evolución que parte de un estado ferino para conducir a las más altas manifestaciones de la civilización, de tal manera que el razonamiento (*logismós*) completó lo que ya había proporcionado la naturaleza, en unos pueblos más pronto y en otros más tarde; en unos momentos de forma más rápida y en otros, más lenta (75). En ese contexto aparece la breve,

que como una inducción, como una abducción. Tampoco Hicks (1925) conserva estas matices en su traducción al inglés: «... in order that we may have the means of determining that which needs confirmation and that which is obscure». En cambio, Asmis (1996: 156) interpreta como nosotros lo hacemos.

pero al mismo tiempo interesante, teoría del origen del lenguaje, una cuestión que probablemente, como dice Arrighetti (1970: LIV), era especialmente querida para Epicuro debido a las consecuencias que comportaba para la teoría del conocimiento y para la lógica.

Según nos dice Epicuro, hay que suponer que el lenguaje (en particular los nombres) no surgió desde el primer momento por convención, sino que, en cada lugar, los hombres primitivos, al experimentar afecciones particulares y recibir impresiones concretas, emitían al aire sonidos de acuerdo con esos sentimientos e imaginaciones y también de las peculiaridades del lugar en que habitaban. En este sentido, como explicará detalladamente Lucrecio (V, 1028 ss.), la aparición del lenguaje es el resultado de un instinto que podemos apreciar en los niños pequeños cuando utilizan gestos y sonidos para señalar los objetos (V, 1031-1032), pero que nos remite también a la múltiples formas de expresión que encontramos en los animales (V, 1060 ss.). Más tarde llegaría la convención y cada pueblo codificó sus propias palabras con el fin de que los significados resultaran menos ambiguos y las expresiones más concisas. No hubo, pues, en el nacimiento ningún dios que otorgara el lenguaje a los hombres, ni tampoco un primer *nomothétes* que enseñara a los hombres cómo deben nombrarse las cosas. Lo que cabe decir es que algunos hombres más expertos que sus congéneres contribuyeron al proceso de construcción de las diversas lenguas proponiendo nuevas expresiones para las cosas desconocidas eligiendo vocablos, unas veces dictados por la naturaleza, otras eligiéndolos calculadamente en función de los motivos más adecuados para su interpretación (*Cart. Heród.* 76).

En esta breve descripción llama la atención, en primer lugar, la neta distinción de dos problemas relacionados, pero que, como vimos en el *Crátilo* platónico, no siempre los griegos fueron capaces de deslindar suficientemente: el de origen del lenguaje y el de la relación de las expresiones lingüísticas con lo designado por ellas. En su breve explicación, Epicuro declara explícitamente que el lenguaje humano tiene un origen natural, de tal manera que, en un principio, los sonidos que lo constituyen son reacciones «naturales» de los hombres frente a los estímulos del medio en que viven. Estas «reacciones» no son, sin embargo, iguales en todos los hombres, porque tampoco los estímulos son iguales sino que dependen de la diversidad de medios en los que los hombres han tenido que vivir. De esta manera, Epicuro trata de explicar de una forma sencilla la diversidad de las lenguas. Esa diversidad es tanto de origen como de evolución. Los hombres tienen sentimientos e impresiones diferentes según el medio en que viven y, como reacciones a ellos, emiten sonidos diferentes. Además, cada pueblo codifica sus propios vocablos en función de sus propias necesidades (*Cart. Heród.* 76). Queda claro en este pasaje que lo que Epicuro se plantea de forma di-

recta es el origen del lenguaje y, secundariamente, el problema de la naturalidad y convencionalidad de los nombres, dando a entender que la naturaleza de los nombres tiene que ver con su origen. Al principio los nombres no aparecen por convención y, en este sentido, podría decirse que son «por naturaleza». Pero después, progresivamente, con el fin de que «los significados resultaran menos ambiguos» y las expresiones fueran más concisas, se va imponiendo la convencionalidad. Este proceso se completa con los nuevos nombres que los expertos recomiendan para referirse a cosas antes desconocidas.

Pero después de estas breves explicaciones, quedan sin duda muchas preguntas por contestar. Así, por ejemplo, no queda nada claro por qué las afecciones producidas por el mundo que les rodea produce en los hombres pertenecientes a la misma tribu los mismos sonidos y, en cambio, distintos en los de otra. Podría contestarse que la explicación sería la misma que la que aporta Lucrecio cuando dice que también los animales reaccionan con «voces varias y distintas, según los afecte el miedo o el dolor o el placer los penetre» (V, 1060-1062). Sin embargo, este pasaje lo único que demuestra es la «naturalidad» de la respuesta pero no su diversidad. La respuesta de los animales es específica, igual para todos los individuos, pero no es este el caso de los hombres, que responden de forma distinta según los medios en que viven. Mediante el recurso, interesante sin duda, de respuestas humanas según los diversos medios y necesidades de los que en ellos viven, Epicuro aporta un argumento que trata de explicar la diversidad de las lenguas, pero deja sin explicar por qué realidades semejantes dan lugar a palabras diferentes según los distintos pueblos, pues si bien puede aceptarse que en lugares distintos hay realidades distintas, hay que admitir también la existencia de cosas idénticas o semejantes en medios diversos.

En el pasaje referido de la *Carta a Heródoto* se nos habla de la existencia de nombres no convencionales, pero nada se dice del estado de la lengua en su tiempo y, por tanto, de la naturalidad de los nombres tal como son usados en ese momento, cuestión relevante porque complica la respuesta a la pregunta sobre qué tipo de semántica subyace a su concepción del lenguaje. Nada se dice tampoco en este pasaje de uno de los aspectos más discutidos en el *Crátilo*: el de la «corrección de los nombres» y su vinculación con su origen natural o convencional. De lo dicho cabe inferir, sin embargo, que Epicuro no vincula la «corrección» de un nombre a que este tenga un origen natural o sea producto de la convención. No cabe inferir que solo los nombres naturales son correctos, porque contradiría lo que dice sobre los nombres introducidos por los expertos. Epicuro, como decíamos, no analiza esa cuestión. Cuando en otros lugares advierte contra el lenguaje como fuente de errores (*Cart. Heród.* 37-38), aconseja atender al «sentido primero» (*próton en-*

nóema) que las palabras tienen, pero difícilmente puede aludir con esta expresión al significado natural porque según eso los nombres introducidos por los expertos a los que alude en el párrafo 76, no lo tendrían y serían falsos, algo que desde luego contradice el sentido del texto.

La teoría epicúrea del origen del lenguaje nos remite inevitablemente, como decíamos, a la pregunta sobre qué tipo de teoría semántica cabe atribuirle, cuestión sobre la que se ha discutido profusamente. Pero habría que advertir que aunque no pueda evitarse plantear una cuestión que vemos expuesta de forma explícita en las obras de autores anteriores y posteriores a Epicuro, este pasaje en concreto se refiere al origen del lenguaje y no cabe inferir de él respuestas precisas sobre la teoría semántica subyacente, por lo que hay que acudir a lo poco que nos dice Epicuro en los textos conservados y a lo que otros autores pueden aportar.

Si nos atenemos a lo que dicen tanto Plutarco (*Adv. Colotes* 1119F) como Sexto Empírico (*Adv. Math.* VIII, 13), Epicuro mantenía que los nombres significan directamente las cosas, eliminando así ese tercer elemento que, para los estoicos, eran los *lektá*. Algunos autores modernos como D. Glidden (1983) han defendido también que Epicuro mantuvo una teoría semántica «no psicologista» que no necesita acudir a un elemento de naturaleza mental, como sería el caso de Aristóteles o de los mismos estoicos, para explicar los procesos de significación¹⁰. Sin embargo, tanto los testimonios de Laercio como los mismos textos de Epicuro no parecen justificar esta interpretación. Si lo que hemos dicho acerca de la *prólepsis* es correcto, no cabe ninguna duda de que Epicuro mantuvo una teoría semántica semejante en algunos aspectos a la de Aristóteles y a la de los estoicos, aunque mantenga diferencias con ambos. Por lo demás, esta teoría no entra en contradicción con su teoría gnoseológica y, en último término, con el atomismo (Everson, 1994: 83).

La breve explicación que nos da Laercio (X, 33) acerca de la *prólepsis*, que ya hemos comentado, es explícita: «Porque en cuanto se pronuncia la palabra ‘hombre’, enseguida de acuerdo con la *prólepsis* la imagen de este es pensada, siendo los sentidos sus introductores previos». Y un poco más adelante, en ese mismo párrafo, afirma Laercio: «Y [yo] no habría dado un nombre a algo antes de conocer su imagen por *prólepsis*». Si la interpretación de Laercio es correcta, no cabe sino concluir, como hace Long (1971b: 120), que la *prólepsis* es una condición necesaria del lenguaje. Pero en cualquier caso, el mismo Epicuro —al menos tal como nos lo trasmite Laercio— avalaría esta interpretación cuando, en su advertencia a Heródoto sobre el significado de las palabras, utiliza la expresión *próton ennoémata* (significado primero). Es esta una expresión

10. Para una discusión más detallada de la interpretación de Glidden, véase Everson, 1994.

que puede presentar algún problema de interpretación, pero difícilmente puede interpretarse en un sentido no psicologista como pretende Glidden (1983: 197). Es cierto que no se trata de un término común que encontremos en los escritos de Epicuro, de ahí que, como dice Everson (1994: 81), haya que buscar otras evidencias externas. Su sentido hay que establecerlo en función de su origen y su uso por otros autores. Etimológicamente, *ennoema* hay que relacionarlo con *ennoein* (pensar) y este con *noûs* (mente). Lo utiliza Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica* (981a 6) para referirse a las nociones o conceptos que se adquieren por la experiencia y que permiten la formulación de juicios universales¹¹, y está relacionado con el término que utilizarán los estoicos para referirse a las «nociones generales»¹². No existe, por lo demás, ningún otro dato que impida identificar este *próton ennoema* con la *prólepsis*, y así ha sido entendido por otros comentaristas. Esa es también nuestra opinión.

De acuerdo con esta interpretación, para Epicuro, en los procesos de significación intervendrían tres elementos: los átomos de los simulacros que impresionan los sentidos, las afecciones que estos producen en los sentidos, y las respuestas verbales que aquellas provocan. Si nos atenemos a lo que dice Laercio, podemos mantener además de forma razonable que, en enunciados como «Esto es un buey» o «Este es Sócrates», ese elemento mediador entre los simulacros que impresionan los sentidos y las palabras es la *prólepsis*. De las sensaciones «por analogía, semejanza o combinación» y con una cierta colaboración del razonamiento (X, 32), surgirían también el resto de los conceptos (*epínoiai*). Por lo demás, solo una teoría de este tipo puede explicar que haya opiniones falsas, como Epicuro pone de manifiesto cuando argumenta en contra de ciertas afirmaciones sobre los dioses que son propias del vulgo, pero que no merecen crédito. Esas opiniones falsas no son *prolépseis* sino falsas suposiciones (*hipolépseis pseudeis*), pero que desde el punto de vista lingüístico cumplen su misma función, aunque sean falsas (*Cart. Heród.* 123-124; Long, 1971b: 121). Es necesario, pues, un elemento mediador entre los sonidos y la realidad. Este elemento mediador son, desde luego, la *prólepsis*, pero no solo, sino también esos otros conceptos (*epínoiai*) que han surgido por analogía, semejanza o combinación de las sensaciones, entre los que habría que incluir las «falsas suposiciones» a los que se refiere Epicuro al hablar de los dioses. La falsedad de los juicios no elimina el papel mediador de estos conceptos en los procesos de significación.

11. Hay que advertir, no obstante, que Aristóteles utiliza otras muchas veces el término *noema*, muy próximo al anterior, aunque con un sentido menos preciso.

12. Véase más abajo el capítulo 5, apartado 2.

Planteada en estos términos, cabe establecer¹³ las semejanzas y diferencias de la teoría epicúrea con la de Aristóteles y la de los estoicos, que también contemplan tres elementos relacionados en los procesos de significación. Por lo que se refiere a la teoría aristotélica, no cabe duda de que la referencia inevitable es el pasaje del tratado *Sobre la interpretación* (16a 3-8) en el que Aristóteles describe los procesos de significación lingüística. No debería olvidarse, sin embargo, que el texto de Epicuro que estamos comentando y el de Aristóteles tienen finalidades distintas. Si a eso añadimos que tanto uno como otro se prestan a interpretaciones diferentes en cuestiones no explicitadas en dichos contextos, las comparaciones pueden ser engañosas. Encontramos, en primer lugar, una aproximación notable entre las teorías aristotélica y epicúrea en la consideración de las «afecciones» a las que los nombres se refieren, tanto en lo que toca a su semejanza con las cosas (Aristóteles utiliza expresamente el término *homoiómata*) como en su carácter mediador. Se ha dicho, en cambio, que existe una clara diferencia en la cuestión de la convencionalidad o naturalidad de los nombres: si Aristóteles es convencionalista, Epicuro admite la existencia de nombres naturales. Hay aquí, sin duda, una clara discrepancia, sobre todo si nos atenemos a la literalidad de los textos. Habría que decir, sin embargo, que la naturalidad que defiende Epicuro se refiere más al origen del lenguaje que a los nombres mismos. Si bien es verdad que Epicuro dice expresamente que «los nombres no surgieron desde un principio por convención», también admite que en un estadio evolutivo posterior aparecen nombres por convención, quedando en la oscuridad si la lengua de su tiempo conserva o no nombres naturales y cómo se caracterizan estos últimos. Aristóteles nada dice sobre el origen del lenguaje y, por tanto, es difícil hacer hipótesis sobre el juicio que le merecería una afirmación como la de Epicuro.

Otra cuestión discutida es la que se refiere a la universalidad de las afecciones del alma que Aristóteles defiende y que podría entrar en contradicción con la teoría epicúrea de que las afecciones pueden variar de unos hombres a otros en función de la diversidad de medios en los que han vivido. Hay aquí sin duda una diferencia, aunque sus límites sean difíciles de determinar desde el momento en que la teoría epicúrea deja de explicar cómo se produce tanto el acuerdo entre los individuos de una misma tribu como la diversidad de lenguas entre pueblos no muy distantes que han compartido o pueden compartir entornos muy parecidos. La convencionalidad de los nombres explicaría para Aristóteles la diversidad de las lenguas, aunque plantea problemas para explicar cómo se ha llegado al acuerdo. En cambio, Epicuro hace verosímil el acuerdo entre los miem-

13. Véase, por ejemplo, Long (1971b), Manetti (1987) y Everson (1994).

bros de un mismo pueblo o tribu desde el momento en que los nombres serían reacciones «naturales» a los mismos estímulos, pero, como decíamos, no explica la diversidad de lenguas entre pueblos cercanos. Por último hay una divergencia respecto de la distinción aristotélica entre lo «semántico» y lo «apofántico»¹⁴ que no comparte Epicuro. Para este, los nombres expresan ya una verdad, mientras que para Aristóteles solo los enunciados pueden ser considerados verdaderos o falsos. En esta cuestión Epicuro está más cerca de Platón que de Aristóteles.

Las diferencias entre la teoría estoica tanto respecto a la aristotélica como a la epicúrea podrán verse en el capítulo siguiente (apart. 3). Hay sin duda una clara aproximación en cuanto al carácter mediador de la *prólepsis* y el *lektón*. No obstante, importa destacar en estos momentos que los *lektá* estoicos son desde luego bastante diferentes de las afecciones aristotélicas o de las *prolépseis* epicúreas. Como señala Sexto, el desacuerdo entre epicúreos y estoicos es total en la cuestión de la naturaleza incorpórea de los *lektá*, algo que los epicúreos no pueden aceptar porque no hay más que cuerpos y vacío. Este desacuerdo podría explicar las afirmaciones de Sexto y de Plutarco en tanto en cuanto la negación de la existencia del *lektón* elimina uno de los tres elementos de los que hablan los estoicos. En el caso de Sexto esta afirmación es más comprensible si se tiene en cuenta que está describiendo la teoría estoica y acaba de aludir a esos tres elementos que según los estoicos intervienen en el proceso de significación lingüística: significante (*semáinon*), significado (*semainómenon*) y cosa (*tynchánon*). En cualquier caso, la teoría semántica estoica no solo supone una mayor complejidad, sino que introduce un elemento explícitamente lingüístico en las representaciones mentales del mundo que no encontramos en Aristóteles ni en Epicuro.

2. El epicureísmo en Italia

A pesar de la animadversión general hacia las teorías epicúreas, estas terminarían por encontrar numerosos adeptos entre los romanos del siglo I a.C., primero, sorprendentemente, entre las clases populares y más tarde en las clases más cultas. De los epicúreos de la primera etapa (finales del siglo II y principios del I) apenas tenemos más noticias que las que nos da Cicerón acerca de Amafinio, Rabirio y Catio Insubro, y estas referencias son una clara muestra de los prejuicios existentes contra los epicúreos¹⁵. Cicerón reconoce que Amafinio fue no solo el primer difusor de las doc-

14. Véase más arriba el capítulo 3, apartado 3.

15. De los prejuicios en contra de los epicúreos en general es una clara muestra lo que, en el *De natura deorum*, le hace decir a Balbo, el representante estoico en el diálogo, contra Veleyo, el representante epicúreo: «Pues vosotros, Veleyo, apenas conocéis cómo

trinas epicúreas, sino el primero también en utilizar el idioma latino para escribir sobre filosofía. Pero el juicio que le merecen sus escritos deja pocas dudas: según Cicerón estos primeros epicúreos admiten no saber escribir «con claridad, ni con orden, ni con gusto, ni con elegancia», por lo que si ellos no cuidan el modo en que escriben, no pueden reclamar el interés de los que tendrían que leerlos (*Tusc. Disp.* II, 3). A pesar de su rudeza, la simplicidad de las ideas, la seductora añagaza del placer, así como el que no hubiera ninguna alternativa, explican, según Cicerón, su popularidad. Según él, a los de Amafinio siguieron otros muchos escritos de partidarios del mismo sistema y las ideas epicúreas «invadieron toda Italia» (*Tusc. Disp.* IV, 3).

Es probable que las afirmaciones de Cicerón en torno a la popularidad y extensión de las ideas epicúreas sean exageradas, pero aun así parece cierto que tuvieron cierto éxito entre las clases menos ilustradas. Sin embargo, dos acontecimientos vendrían a modificar esa situación, al menos por lo que se refiere a una parte de la clase culta romana: la inusitada presencia de Lucrecio, al que el mismo Cicerón¹⁶ no puede sino rendirse, y el florecimiento de la escuela en torno a la que conocemos hoy como Villa de los Papiros de Herculano, que tuvo en Filodemo de Gádara y Sirón sus principales líderes e inspiradores. Es probable que Lucrecio y Filodemo no se conocieran personalmente, pero sus escritos tienen las mismas raíces.

Si sabemos poco acerca de los primeros epicúreos romanos, no sabemos mucho más acerca de una personalidad tan destacada como la de Lucrecio, que sí tendría una mayor influencia en las clases cultas de la sociedad romana, aunque tampoco se libraría de la inquina posterior que afectaría a las doctrinas epicúreas en general. Nacido a principios del siglo I a.C., murió, probablemente entre los años 55 y 50, en circunstancias poco claras. Según san Jerónimo, se suicidó después haberse vuelto loco. A pesar del reconocimiento de los valores poéticos de su poema, ni los acontecimientos históricos, ni los valores que defiende, que claramente subvierten los fundamentos de la sociedad romana de la época, favorecen una recepción desprejuiciada que solo tardíamente se ha producido. No obstante, más allá de la fidelidad y el rigor en la exposición de las ideas del maestro, hoy ya reconocida, la grandeza literaria del poema escapa a críticas como las que Cicerón dirigiera a los primitivos epicúreos, haciéndolo mucho más atractivo para la elite cultural romana.

se dice cada cosa, porque solo leéis lo vuestro, solo amáis lo vuestro y condenáis a los demás sin conocer su causa» (II, 73).

16. Cicerón, en una carta a su hermano Quinto (*Ad Qui.* II, 9; febrero del 54 a.C.) lo elogia con estas palabras: «Lucreti poemata, ut scribis, ita sunt: multis luminibus ingeni, multa tamen artis» [Los poemas de Lucrecio son como dices: muchos destellos de ingenio, pero muy técnicos].

El caso de Filodemo es muy distinto. Nacido en Gádara (Siria) alrededor del 110 a.C., recibió una sólida formación griega que completaría a su paso por Atenas, donde tendría como maestros a los epicúreos Zenón de Sidón y Demetrio de Laconia. No sabemos si fue en Grecia donde conoció al que sería su *patronus* y amigo, Lucio Calpurnio Pisón. Lo cierto es que Filodemo llega a Campania hacia el año 80 y allí se une a un grupo de epicúreos. Con el tiempo Filodemo, junto con Siro, terminaría liderando a este grupo que se concentra alrededor de la conocida como Villa de los Papiros, en Herculano, que perteneció al *patronus* de Filodemo y que debió de ser construida en la época de Lucrecio y Cicerón. La milagrosa conservación de la Villa tras ser sepultada por la erupción del Vesubio (79 d.C.), nos ha permitido reconstruir en gran medida lo que pudo ser «el florecimiento de la irrepetible primavera epicúrea en la Italia del siglo I» (Gigante 1990: 12). La Villa debió de ser, aparte de una residencia solariega, un centro que aglutinó a los epicúreos congregados alrededor de Sirón¹⁷ y Filodemo, y desde el que irradiaron ideas epicúreas que terminarían influyendo en personajes de la elite cultural romana tan decisivos como fueron el mismo Virgilio, al parecer discípulo de Siro, y Horacio. Que la Villa fue decisiva para este resurgir epicúreo parece atestiguarlo tanto la rica decoración estatuaria de sus peristilos como la composición de la biblioteca, hasta el punto de que, según algunos especialistas, el «compilador» de las estatuas de la galería de la Villa pudo ser el mismo que ideó y creó la biblioteca, papel que hay que atribuir en gran medida a Filodemo.

La biblioteca, tal como nos ha llegado, contenía obras fundamentales del epicureísmo, entre ellas el tratado *Sobre la Naturaleza* de Epicuro, aunque también de otros autores, en especial de Demetrio de Laconia, y la extensa producción de Filodemo. De los tratados de Filodemo, algunos se refieren a cuestiones morales como *Sobre la libertad de palabra*, *Sobre la piedad*, *Sobre la adulación*, *Sobre los vicios*, *Sobre la muerte*, etc. A la política está dedicado otro de los más conocidos: *Acerca del buen rey según Homero*. Pero sin duda los que han llamado más la atención versan precisamente sobre cuestiones que la historiografía tradicional consideraba que habían sido despreciadas por los epicúreos. De ahí que sus tratados sobre *Retórica*, *Música*, *Poética* y el *De signis* hayan permitido reconstruir las teorías que los epicúreos debieron elaborar para contestar a sus adversarios, especialmente a los estoicos y a los académicos tardíos, en cuestiones que aparentemente, como decíamos, no habían gozado del interés de la escuela.

Aunque existen algunas dudas, el tratado *De signis* fue compuesto por Filodemo alrededor del año 40 a.C.¹⁸. El título griego ha sido objeto de

17. No tenemos muchas noticias acerca de Sirón. Su *floruit* se sitúa alrededor del 50 a.C.

18. Para mayores detalles véase De Lacy, 1978: 163-164; Gigante, 1990: 54-55.

polémica porque el pasaje está dañado. Las variantes propuestas son varias. Todas coinciden en que la palabra final es *semeiōseon*, pero hay discrepancias en torno a si la primera es *semeiōn*, *phainōmenon* o *phantasiōn*. La versión más difundida es la de *Peri semeiōn kai semeiōseon* [Sobre el signo y la inferencia sígnica]¹⁹. Debido a estas dificultades y para evitar equívocos De Lacy, a quien debemos la edición más completa, propone utilizar la versión abreviada *Peri semeiōseon*, en griego, y *De signis*, en latín (De Lacy, 1978: 12)²⁰. Se han conservado, además, otros fragmentos de Filodemo dedicados a la lógica, pero no cabe duda de que el *De signis* es un tratado de madurez, que aparte de su consistencia tiene una gran importancia histórica, no solo porque nos ha permitido completar y precisar el contexto de la discusión entre estoicos y epicúreos que ya conocíamos gracias a Sexto Empírico, sino porque los problemas semióticos y metodológicos planteados son de una indudable modernidad. El conocimiento que de él tuvo C. S. Peirce es la razón de que el término *semiosis* se haya consolidado como uno de los conceptos clave de la semiótica moderna. El estudio realizado en 1883 por su discípulo A. Marquand sobre el *De signis*, fue uno de los primeros que se llevaron a cabo²¹.

3. La controversia sobre la inferencia sígnica

El contexto en que se plantea la discusión semiótica entre estoicos y epicúreos es, como en el Aristóteles de la *Retórica* y los *Analíticos*, el de la inferencia. En definitiva, se trata de abordar el problema de la verdad y de lo que se discute son cuestiones lógicas y epistemológicas. Un escéptico como Sexto nos plantea las cuestiones discutidas de forma precisa en pasajes paralelos del *Adversus Mathematicos* (VIII, 141 ss.) y de las *Hipotiposis pirrónicas* (II, 97 ss.). Tanto epicúreos como estoicos parecen aceptar que en nuestro conocimiento del mundo se pueden plantear cuatro tipos de situaciones. Hay cosas que son evidentes y, por tanto, indiscutibles; como es el caso del enunciado «Ahora es de día» (o su contrario). En cambio, hay otras que son oscuras. De las cosas oscuras, hay algunas que lo son en modo absoluto, de tal manera que no cabe esperanza de llegar a conocerlas; como sería el caso del número de estrellas, del que nunca llegaremos a saber si son pares o impares. Pero hay otras cosas que solo

19. Este título, propuesto inicialmente por Gomperz, ha sido defendido también por investigadores más modernos como D. Delatre (Manetti, 2002: 4)

20. No obstante, en su versión inglesa, De Lacy utiliza *On Methods of Inference*, que en realidad no traduce literalmente los títulos griegos citados.

21. A. Marquand, «The Logic of the Epicureans», en *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, Boston, 1883: 1-11 <<http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/marquand/marquand.htm>>. Consultada el 17 de julio de 2009.

son oscuras de forma temporal, como el desconocimiento de cómo es la ciudad de Atenas para alguien que no ha estado allí. Por último, hay cosas que, aunque por naturaleza, son oscuras, podrían llegar a ser conocidas gracias a otras que sí conocemos y con las cuales están relacionadas. Este sería el caso de los poros de la piel, que aunque no se aprecien a simple vista, pueden inferirse gracias a fenómenos como el sudor. La conclusión aceptada es que las cosas que son temporalmente oscuras y aquellas otras que son oscuras por naturaleza pueden ser conocidas gracias a los signos, es decir, a cosas que sí pueden ser conocidas. Esta conclusión presupone ya una definición de lo que es signo: aquello que nos remite a otra cosa (oscura o no conocida) gracias a una inferencia que puede estar bien o mal fundada. La cuestión estriba precisamente en determinar qué inferencias son seguras o están bien fundadas y cuáles no.

En el examen del problema, estoicos y epicúreos coinciden en que hay dos tipos fundamentales de signos desigualmente problemáticos. Pero al llegar a esta cuestión, Sexto introduce alguna confusión en el planteamiento del problema. Según nos dice en *Adversus Mathematicos* (II, 141), es posible distinguir dos tipos de signos: el signo *común* (*koinón*) y el signo *particular* (*ídion*). Más adelante (VIII, 151 ss.), como hace también en las *Hipotiposis* (II, 100-101), a esos dos tipos de signos los llama, respectivamente, *rememorativos* (*hypomnestiká*) e *indicativos* (*endeiktiká*). Los primeros (comunes o rememorativos) son aquellos en los que los fenómenos relacionados pueden ser observados por la experiencia. Tal es el caso del humo y el fuego. En cambio, los signos *particulares* o *indicativos* nos remiten a otra cosa que no puede ser observada. Este es el caso de los movimientos del cuerpo con respecto a la existencia del alma o del vacío a partir del movimiento.

La cuestión, tal como está planteada por Sexto, es confusa porque la terminología rememorativo/indicativo, atribuida a los estoicos, no está confirmada por otras fuentes. En cambio, la distinción entre *signos comunes* y *signos particulares* la encontramos en otros autores²², por lo que parece que es una terminología conocida y compartida en el pensamiento griego tardío. Pero la confusión mayor proviene del hecho de que la definición de Sexto no coincide con la que nos proporcionan otras fuentes. De forma más precisa, Filodemo nos da la siguiente definición de los signos comunes y signos particulares:

No hay ninguna duda de que un signo común (*semeíon koinón*) es débil (*mochtherón*). Un signo común existe en función de si el objeto no percibido (*ádelon*) existe o no existe. Decimos que la persona que cree que este hombre particular es bueno porque es rico está usando un signo débil y común, porque

22. Véase De Lacy, 1978: 91, n. 2.

muchos de los que son ricos son malvados y otros muchos son buenos. Por eso mismo el signo particular (*ídion*), si es necesario (*anankastikón*), no puede existir de otra manera que con la cosa a la que decimos que está relacionada, [es decir,] el objeto no evidente del que es signo (*De signis*, I, 1-17 [2]²³).

Puede verse, pues, que la distinción entre signos comunes y signos particulares, tal como nos la ofrece Filodemo, viene a coincidir con la distinción que Aristóteles estableciera entre los signos propiamente dichos (*semeía*) y los *tekméria* o signos necesarios²⁴. Sin embargo, si examinamos las definiciones, la distinción de Sexto es terminológicamente contradictoria con la usada por Filodemo.

Como veremos en el apartado siguiente, estoicos y epicúreos estaban de acuerdo en el punto de partida. Si en Aristóteles la inferencia basada en los signos comunes podía tener una justificación retórica, ahora se descarta incluso esta posibilidad: la inferencia basada en los signos comunes es sencillamente inválida. El desacuerdo entre estoicos y epicúreos se produce en el criterio que justifica la inferencia de los signos particulares. Los estoicos recurren a un planteamiento lógico basado en la justificación formal de las proposiciones condicionales, mientras que los epicúreos recurren a un argumento basado en la experiencia.

Tal como lo explica Filodemo, para los estoicos, la prueba de validez de una condicional es, más que la contraposición (*antistrophé*), como a veces se ha creído, la «eliminación» (*anaskeuē*)²⁵, como ha mantenido D. Sedley²⁶. La contraposición es una operación por la que, negado el consecuente, hay que negar también el antecedente. Si tenemos la condicional «si p entonces q», su contraposición sería «si no q, entonces no p». La contraposición puede aplicarse, pues, a todas las condicionales. La «eliminación», en cambio, es una operación en la que la hipotética supresión del consecuente implica la supresión del antecedente. Esta operación solo puede aplicarse a algunas condicionales: a aquellas en las que existe una conexión causal, del tipo «si hay movimiento, entonces hay va-

23. En las referencias al *De signis*, utilizamos en primer lugar los números referentes a la columna y a la línea del papiro y, entre corchetes, el párrafo correspondiente en la traducción inglesa de De Lacy.

24. Véase más arriba capítulo 3, apartado 4.

25. El término griego *anaskeuē* presenta algunas dificultades de interpretación. D. Sedley ha propuesto traducirlo al inglés por *elimination* con la intención de distinguirlo de *contraposition* (*antistrophé*). Barnes propone traducirlo por *rebuttal* para distinguirlo del inglés *elimination*. Manetti en 1987 utilizaba *contrapposizione*, pero en 1996 prefiere el inglés *elimination*. Asmis (1996) también prefiere este último término. En cualquier caso habría que señalar que no está atestiguado que el término *anaskeuē* sea originalmente estoico (Asmis, 1996: 161-162).

26. Para una explicación de las tesis de D. Sedley, véase Manetti, 1996: 22-23, 2013: 233-257, y Asmis, 1996: 161-162.

cío». Este tipo de criterio de verdad no puede aplicarse a condicionales del tipo de «si Platón es un hombre, entonces Sócrates es un hombre». En estos casos, la negación del consecuente implica la negación del antecedente, pero no por la relación que existe entre una proposición y otra, sino porque es inconcebible una sin la otra. Los epicúreos, haciendo un planteamiento más metodológico que lógico, están dispuestos a aceptar este criterio de eliminación, pero no solo. Ellos propondrán, además, el criterio de «inconcebibilidad» (*adianoesía*) utilizando para ello el método de la «traslación por similitud» (o *kath'homoióteta trópos*), siempre, naturalmente, que estemos ante la inferencia de un signo particular. De los pormenores de esta discusión se ocupa Filodemo en su famoso tratado.

4. *La semiótica epicúrea en el De signis de Filodemo*

Si nos atenemos al contenido de los problemas sobre los que se discute en los fragmentos conservados del *De signis*, no cabe ninguna duda de que estamos verdaderamente ante un tratado sobre la inferencia signica, es decir, sobre la *seméiosis* o *semiosis*. Es posible, sin embargo que, como dice De Lacy (1978: 163), Filodemo tratara de escribir un *órganon* que incluiría una reflexión sobre los cuatro criterios de verdad epicúreos tal como aparece en el fragmento I que se ha conservado al final del tratado. Estos criterios coinciden con los cuatro citados también por Diógenes Laercio (X, 31): las sensaciones (*aisthéseis*), los preconceptos (*prolépseis*), las proyecciones representativas (*phantastikás epibolás tes dianoías*) y los sentimientos (*páthe*). Si esto fuera así, sería lógico que en el título del tratado se incluyera o bien el término *phainómenon* o bien el término *phantáision*, como han propuesto, respectivamente, W. Scott y R. Philippson (De Lacy, 1978: 12).

El tratado tal como se nos ha conservado parece, más que una obra en la que el propio Filodemo expone ideas originales, una recopilación de los argumentos, no siempre consistentes, que tres epicúreos anteriores, Zenón, Bromio y Demetrio, habían elaborado para contestar a las críticas de los estoicos. El tratado está constituido por cuatro secciones o discusiones en las que se citan los argumentos de esos tres autores (la cuarta de ellas, probablemente debida también a Demetrio) para defender las tesis epicúreas.

El comienzo del tratado se ha perdido²⁷, pero el texto conservado comienza con la distinción antes citada entre los signos comunes y los signos propios. La reconstrucción de lo perdido parece indicar que Filo-

27. Parece ser que el fragmento conservado corresponde a lo que debería ser el libro tercero. Esta es la opinión de Daniel Delattre. E. Asmis (1996: 158) mantiene que debe ser la última parte de este libro.

demo está exponiendo las críticas de los estoicos a la semiótica epicúrea. La tesis de los estoicos es, como hemos indicado, que la eliminación es la única prueba válida para la inferencia basada en signos particulares y no la generalización empírica basada en la similitud, como proponen los epicúreos. Uno de los argumentos utilizado por los estoicos es una conocida objeción contra la validez de la inferencia inductiva. La existencia de casos únicos en nuestra experiencia (como el de la magnetita) sugiere que podría haber también casos únicos fuera del campo de nuestra experiencia (I, 19 ss. [3]), lo que invalidaría las inferencias basadas en la similitud. Pero no es esta la única objeción. Examinados en detalles, los argumentos y ejemplos de los estoicos tienen una doble dirección: una podríamos considerarla teórica y tiene como objetivo poner de manifiesto las dificultades a las que se enfrenta el método analógico-inductivo; la otra es menos general y trata de poner de manifiesto ciertas contradicciones en la aplicación de la teoría por parte de los epicúreos. Con esta segunda finalidad se toman ejemplos que son como proyectiles dirigidos a la línea de flotación de sus teorías, en tanto en cuanto, al tratar de poner en evidencia su inconsistencia, no solo desacreditan la justificación de la inferencia signica que hacen los epicúreos, sino aspectos fundamentales de dichas teorías. Este es el caso de la teoría de la indivisibilidad de los átomos. Si, según la doctrina epicúrea, todos los cuerpos que son objeto de nuestra experiencia tienen color y son divisibles, los átomos que son cuerpos deberían también tener color y ser divisibles (V, 1-7 [7]). Sin embargo, los epicúreos lo niegan, y al hacerlo, según los estoicos, no aplican correctamente el método analógico.

Este y otros ejemplos tratan de poner de manifiesto la inconsistencia de las inferencias tal como las practican los epicúreos; pero los argumentos más fuertes están dirigidos, en primer lugar, contra la forma de entender la similitud y, en segundo, en cómo ha de aplicarse. Los epicúreos se encuentran ante un problema de difícil solución. Si entienden la similitud en un sentido demasiado amplio, entonces la distinción entre signo y significado desaparece y cualquier conclusión es posible. Si se toma en un sentido restringido, hay que establecer criterios adecuados para una aplicación que sea segura. Así, por ejemplo, si observamos una serie de características en los hombres que conocemos —su mortalidad, la duración de su vida, el color de la piel, la estatura, etc.—, ¿cuáles de ellas han de elegirse para sacar inferencias válidas respecto a hombres que no conocemos? Por otra parte, en muchas ocasiones, la similitud es una cuestión de grado. ¿Qué grado de similitud es necesario para poder hacer una inferencia correcta? Como dirá Dionisio²⁸, uno de los portavo-

28. Probablemente, aunque no especifique, Filodemo se refiera a Dionisio de Cirene (siglo II a.C.), discípulo de Diógenes de Babilonia y Antípater de Tarso, aunque E. Asmis

ces de los estoicos citado por Filodemo, para hacer inferencias válidas sería necesario conocer la naturaleza de las cosas, pero esta naturaleza no puede ser conocida empíricamente, por lo que el proceso de conocimiento de las características esenciales y no esenciales se convierte en infinito (VI, 20-VII, 5 [8-9]). Los estoicos creen que este tipo de problemas son insolubles y que, en definitiva, el método empírico no permite hacer inferencias válidas.

Filodemo, utiliza los argumentos de Zenón, Bromio y Demetrio para responder a estas críticas. Sus argumentos son también de diversa naturaleza. Algunos son de carácter más general y están destinados a criticar el principio a priori de la eliminación; otros son de carácter particular y están destinados a contrarrestar los argumentos de los estoicos en contra de las inferencias basadas en la analogía o, quizá mejor, en la inducción²⁹. El primero de los argumentos generales es de carácter más metodológico que lógico y ataca directamente el principio estoico. En esencia, este argumento viene a decir que la prueba de la eliminación está basada también en la experiencia. En el ejemplo del condicional «si hay movimiento, hay vacío», la conclusión de la existencia del vacío no es algo que pueda inferirse por un principio a priori. De hecho, para establecer la validez de este condicional no se puede aplicar el principio de eliminación; solo gracias a la experiencia puede establecerse que es necesario el vacío para que haya movimiento (VIII, 32-IX, 3 [13]). En otros términos, el principio abstracto de los estoicos está fundado en la verificación experimental, de tal manera que lo que ellos establecen como un principio general y a priori no es más que la conclusión a la que se llega tras una serie sucesiva de inferencias inductivas contrastadas sucesivamente. Aplicado a un ejemplo reiteradamente citado, si decimos que los hombres son mortales, se debe a la constatación repetida, tanto de la experiencia propia como de otros, de que en los casos conocidos de hombres así ha sido y, por tanto, puede inferirse que los hombres no conocidos, los que viven ahora y los que lo harán en el futuro, también morirán. En definitiva, el criterio último de la validez de nuestras inferencias por similitud es la experiencia y no un principio formal y a priori.

(1996: 159-160) ha cuestionado esta atribución. Esta autora mantiene que los auténticos adversarios de los epicúreos fueron los académicos y no los estoicos.

29. Comenta Asmis (1996: 163, n. 21) que tanto De Lacy (1978) como Manetti (1987) utilizan la expresión «método de inferencia» en lugar de «inducción». Hay que aclarar que Filodemo utiliza el término «analogía» en dos sentidos. En sentido estricto, para hablar de la similitud entre lo perceptible y lo no perceptible (como los átomos), y en un sentido más estricto, para hablar de la similitud entre dos cosas perceptibles. Barnes se decanta por «inducción» para referirse a la inferencia sígnica, mientras que Asmis prefiere el término «similitud» (*similarity*). Nosotros, cuando sea necesario distinguir, nos decantaremos también por similitud por una razón clara: porque, en los términos actuales, la inferencia sígnica no es tanto inductiva como abductiva.

El segundo argumento de carácter general apunta en una dirección distinta. Filodemo sostiene que la eliminación no es la única prueba para establecer la validez de una inferencia basada en signos particulares. Esta prueba es la de la propiedad observable o del fenómeno *inconcebible* (*phainómenon adianóeton*) (XXI, 29 [36]). Si en argumentos como el del movimiento y el vacío podría aplicarse el criterio de eliminación, como hemos dicho más arriba, este principio no es posible aplicarlo en todos los casos. El ejemplo de Filodemo es el siguiente: «si Platón es un hombre, Sócrates es un hombre» (XI, 27-XII, 36 [17]). La validez de esta inferencia proviene no tanto de que la negación de la segunda proposición implique la negación de la primera, sino porque no es posible concebir que Platón sea un hombre y Sócrates no sea un hombre. Este tipo de argumento, según Filodemo, solo es posible verificarlo en términos de prueba empírica y por similitud.

Cabe preguntarse qué diferencia hay entre la prueba de la eliminación y la de la inconcebibilidad dado que las dos están planteadas en términos de necesidad. Examinada detenidamente, la prueba de la inconcebibilidad ayuda a comprender cómo entienden los epicúreos la inferencia sígnica y cómo la entienden los estoicos, y a establecer las diferencias entre ellos. En esencia, la diferencia es de tipo lógico: mientras que los estoicos entienden el problema en términos de lógica de proposiciones, los epicúreos la entienden, más bien, en términos de lógica de clases, es decir, en un sentido próximo, aunque no totalmente coincidente, al planteamiento lógico aristotélico³⁰. De ahí que los epicúreos entiendan que la validez solo pueda establecerse en términos de similitud y, en definitiva, de experiencia. La semejanza que justifica la inferencia por similitud reside en que el signo y aquello a lo que remite deben poseer alguna característica en común, y esto solo es posible verificarlo por experiencia, mientras que para los estoicos, la conexión necesaria entre el signo y aquello a lo que remite, no está basada en esta coincidencia.

Sin embargo, la parte más amplia de la réplica epicúrea trata de dar respuesta a los ejemplos, y a las cuestiones teóricas derivadas de ellos,

30. La condicional, tal como la entienden los estoicos, podría representarse con la fórmula $p \rightarrow q$ (en términos no formales «si p entonces q»), por lo que tanto la contraposición como la «eliminación» se expresarían entonces como $\neg q \rightarrow \neg p$ (es decir, «si no q, entonces no p»). Por su parte, la inconcebibilidad podría expresarse en los términos de la lógica modal, es decir $\neg \diamond (p \wedge \neg q)$ (en lenguaje no formal: «es imposible que p y no q»). Sin embargo, esta formulación no pondría de manifiesto las auténticas diferencias entre las dos escuelas. La teoría epicúrea debería expresarse en los términos de la lógica de clases (o de términos), lo que nos llevaría a la formulación de un silogismo aristotélico. Sin embargo, el ejemplo propuesto por Filodemo no está expresado en tales términos porque el argumento no establece la comprensión (es decir, las características o propiedades) del concepto «hombre». Así pues, el argumento de Dionisio sobre la necesidad de distinguir las cualidades esenciales de las accidentales queda indemne.

utilizados para poner en evidencia la inferencia por similitud. En el argumento de los casos únicos, como el de la magnetita, la respuesta de los epicúreos es que la existencia de esos casos no solo no invalida el procedimiento analógico, sino que lo refuerza. Si unas piedras magnéticas atraeran el hierro y otras no, la inferencia sería inválida. Pero si todas las piedras magnéticas que conocemos atraen el hierro, entonces podemos concluir que todas lo hacen. Lo mismo ocurre en otros casos únicos como el del cuadrado, que es la única figura geométrica en la que el perímetro coincide con su área (XIV, 28-XVI, 1 [20-21]). Con respecto al argumento de Dionisio sobre la remisión al infinito que entrañaría tratar de establecer empíricamente la naturaleza de una cosa mediante las cualidades esenciales, la respuesta de Filodemo es que tanto nuestra experiencia como la acumulación histórica permiten distinguir las cualidades generales o comunes y las particulares. El número de casos necesarios para que una inferencia sea válida depende de la situación. Unas veces es suficiente un caso; otras, unos pocos, y otras, gran número de casos (XXVI 32- 39 [43]).

La respuesta a la acusación de la arbitrariedad de los epicúreos en su aplicación de la inferencia por similitud, de la que sería muestra su concepción de los átomos como cuerpos indestructibles, es más compleja que las anteriores porque obliga a hacer matizaciones que resultan fundamentales para distinguir entre cualidades comunes (*koinótetes*) o esenciales y cualidades particulares (*idiótetes*) o accidentales. La distinción entre ambos tipos de cualidades es retomada ahora para justificar la validez de las inferencias inductivas. Entre las cualidades que podemos observar en los cuerpos hay unas que son constantes, es decir, pueden apreciarse en todos los individuos de una clase (es decir, son comunes), y otras son variables porque aparecen en unos individuos, mientras que en otros no aparecen. Esta apreciación permite distinguir entre las cualidades que un sujeto posee en *cuanto que* (y los epicúreos utilizan las partículas *hei* y *kathó* para referirse a esta relación) están ligadas necesariamente (relación que denominan *synártesis*) a la naturaleza de ese sujeto y otras que no. El ejemplo de los átomos permite comprender cabalmente esta distinción. Dice Filodemo:

... los cuerpos que conocemos por experiencia son destructibles no en cuanto (*hei*) son cuerpos, sino en cuanto participan de una naturaleza opuesta a lo corporal y no resistente. De manera semejante, los cuerpos que conocemos por experiencia tienen color, pero no en cuanto (*hei*) son cuerpos; para los objetos tangibles en tanto en cuanto (*kathó*) son resistentes al tacto, son cuerpos, pero en cuanto son tangibles no tienen color. Los cuerpos en la oscuridad no tienen color, pero son cuerpos (XVII, 37- XVIII, 10 [25]).

La conclusión de los epicúreos es, efectivamente, que no podemos sacar conclusiones válidas de las propiedades particulares o no comunes. Las propiedades han de ser esenciales, es decir, que estén ligadas al hecho de ser de una determinada manera, lo que puede conocerse mediante la experiencia. Es la experiencia, la actual y la acumulada históricamente, la que puede determinar qué características son comunes a una clase y cuáles no. Esas características comunes son esenciales y deben formar parte de la definición. El examen de estas características puede obedecer a un cierto método. Así en la respuesta de Bromio a las críticas estoicas, se cita una serie de categorías (sustancia, potencia o fuerza, cualidades, atributos, disposición, cantidad, etc.) (XXIV, 11 ss. [40]) que examinadas metódicamente permiten establecer qué cualidades son comunes y cuáles no.

Por lo demás, las inferencias tienen que ser homogéneas, en el sentido de que deben respetar las características que son propias de un nivel determinado y no de otros. Así, por ejemplo, hay características comunes a los animales, otras son propias de los hombres, otras, de una clase de hombres. Al hacer una inferencia no pueden concluirse cualidades de un nivel partiendo de las cualidades que pertenecen a otro nivel. En otros términos, de propiedades que caracterizan a una clase de hombres, no pueden inferirse propiedades comunes a todos los hombres. Los hombres son todos mortales, pero no todos viven el mismo tiempo, ni todos tienen el mismo color de piel o la misma estatura. De las propiedades de algunos animales, como, por ejemplo, el tipo de alimento que son capaces de digerir, no puede derivarse una inferencia para los hombres, que también son animales. En la base, pues, de su propuesta se encuentra una teoría de las clases y de la inclusión de unas en otras, claramente diferenciada de la lógica proposicional estoica. Parte de las discusiones entre ellos proviene de este desacuerdo.

En conclusión, lo que caracteriza la semiótica epicúrea es un perspectiva que, como en el caso de los médicos hipocráticos e incluso del mismo Aristóteles, considera el signo un fenómeno observable que es tomado como el punto de partida de una inferencia que puede llevarnos al conocimiento de otro fenómeno desconocido. El problema es cómo garantizar la validez de esta inferencia. Su respuesta a esta pregunta es un programa metodológico que, como ha dicho Manetti (1987: 200), consta de tres etapas: observación, historia e inferencia analógica (de lo semejante a lo semejante). Por el camino nos han dejado no solo una terminología con la que referirnos a la relación que todo signo establece con lo significado, sino el planteamiento de toda una serie de cuestiones como la de la iconicidad o la definición semántica de los términos, aparte, claro está, de los problemas de la validez de las inferencias inductivas y abductivas, que no han dejado de interesar en nuestra época.

LOS ESTOICOS: LA COMPLEJIDAD DEL SIGNIFICADO

Aunque cualquier interpretación de la Historia en términos de progreso o prosecución de fines determinados esté siempre fuera de lugar, no es menos cierto que en algunos casos sí puede apreciarse un cierto progreso hacia situaciones que de alguna manera hay que considerar meta provisional de un largo proceso evolutivo que alcanzará otras metas. El tratamiento que llevan a cabo los estoicos de los problemas hoy considerados como semióticos en algún sentido siguen el camino iniciado por Aristóteles y de alguna manera también suponen un paso más hacia una situación que no encontraremos madura hasta que, ya en el Bajo Imperio romano, aparezca la figura de Agustín de Hipona, deudor a su vez de los filósofos estoicos pero al mismo tiempo un innovador que ejercerá una gran influencia posterior.

Como en el caso de Aristóteles, la aportación de los estoicos a una teoría de la significación la encontraremos vinculada a la dialéctica. Ahora bien, esta afirmación no matizada podría resultar engañosa por una sencilla razón: la forma en que Aristóteles y los filósofos estoicos entendieron la dialéctica fue diferente. Habrá, pues, que poner de manifiesto esas diferencias para su cabal comprensión. Este objetivo no resulta, sin embargo, nada fácil de alcanzar. Su dificultad tiene razones bien conocidas. Una de ellas es, sin duda, la sistematicidad de una doctrina que, como sus defensores pretendían, debía ser expuesta en su totalidad, algo que nosotros no podremos hacer. Debemos ser conscientes de que nuestra exposición, que no puede abarcar el pensamiento estoico en su totalidad, puede dar una idea bastante inexacta de su filosofía. El objetivo de los filósofos estoicos era el conocimiento de la realidad para, desde ese conocimiento, alcanzar una sabiduría que les permitiera orientarse en la intrincada selva de la vida. Nuestro objetivo es más

modesto: elucidar una cuestión, la de la significación, que para ellos no era más que un aspecto de ese problema mucho más complejo que es el de la consecución de la verdad y la vida buena. Aun así, para que nuestra visión no solo no sea excesivamente reductora, sino que alcance a entender cabalmente el problema que nos ocupa, tendremos que aludir a cuestiones que, en sentido estricto, quizá no sean semióticas, pero que, para los estoicos, estaban tan relacionadas que no deberían separarse. La dificultad tiene, por lo demás, un gran aliciente: la originalidad y la importancia que para una historia del pensamiento semiótico tiene la filosofía estoica. Para un lector familiarizado con las perspectivas más modernas de la semiótica, la concepción estoica presenta una frescura y una madurez sorprendentes.

Pero no es este el único obstáculo con el que nos encontraremos. Junto a las dificultades que podríamos considerar de origen interno, hay que tener en cuenta otras que tienen un origen externo: solo han llegado hasta nosotros las obras de la Estoa tardía o «nueva», que se desarrolló ya en la época romana. La reconstrucción de las ideas de los filósofos pertenecientes al estoicismo antiguo y medio hemos de hacerla a través de citas y testimonios más bien tardíos¹. Dado que la principal preocupación de los estoicos tardíos son los problemas éticos, para el resto de las cuestiones tenemos que atenernos a explicaciones de autores que, o no profesan esas ideas, o las citan para combatirlas. Esta dificultad atañe especialmente a la lógica, por lo que algunas de las cuestiones de más interés para nosotros presentan problemas de interpretación. A esta dificultad tenemos que añadir otra íntimamente relacionada con ella. La falta de testimonios directos nos impide establecer con precisión el pensamiento de los filósofos más influyentes que, muy probablemente, no siempre coincidieron en cuestiones de matiz. Este hecho ha dado lugar a que se atribuya a todos en general afirmaciones que aparecen como contradicciones y que, naturalmente, nos impide interpretar con seguridad cuál fue la posición más ampliamente aceptada. De esta manera, las dos razones esgrimidas, sistematicidad y falta de testimonios directos, se refuerzan mutuamente para hacer difícil la interpretación de bastantes cuestiones fundamentales de su filosofía. Tenemos pues la impresión de que lo que se ha perdido ha sido decisivo para entender cabalmente unas ideas que, en nuestro intento de hacerlas coherentes, no sabemos si atribuir a la escuela en general o alguno de los filósofos más importantes en particular.

1. Para una descripción detallada de las distintas fuentes véase A. A. Long (1984: 119-120).

1. *Los confines de la dialéctica*

Según el testimonio de Diógenes Laercio —que junto a Sexto Empírico² es uno de nuestros principales informadores— los estoicos concibieron la filosofía como un todo integrado cuyas partes no pueden ser separadas. Según este y otros testimonios resulta muy probable que los estoicos antiguos y medios no separaran los diversos aspectos de la doctrina. En cualquier caso, por razones probablemente metodológicas, la tradición nos ha transmitido que los estoicos dividieron la filosofía en tres partes: *lógica, física y ética*. Siguen así una concepción que algunos atribuyen inicialmente a Jenócrates (el discípulo de Platón que, tras Espeusipo, dirigiría la Academia), y que, como veremos, tendría un largo recorrido histórico. Para tratar de transmitir, por una parte, la unidad de la filosofía y, por otra, sus diversas partes, los estoicos utilizaron varias metáforas. Lo que Diógenes nos dice a este propósito es lo siguiente:

Comparan la filosofía a un animal y equiparan la lógica a los huesos y los tendones; la ética, a las partes más carnosas; y la física, al alma. O, con otro símil, al huevo: la parte externa es la lógica; lo que viene a continuación, la ética; y lo que está dentro del todo, la física. O a un campo fértil cuyo cercado circundante es la lógica; el fruto, la ética; y la tierra o los árboles, la física. O a una ciudad bien amurallada y gobernada según la razón (VII, 40).

El mismo Laercio nos habla de que esta división tenía un objetivo fundamentalmente didáctico: una forma de explicar y hacer comprensible lo que, sin embargo, era uno. Así como el huevo no debe quebrarse si queremos seguir conservándolo, la filosofía posee una unidad que se quebraría si sus diversas partes no se presentaran inextricablemente unidas entre sí. Su objeto de estudio es, por tanto, único: el universo racional. Dos son los conceptos clave que definen este universo: *Lógos* (razón y lenguaje)³ y *Phýsis* (naturaleza). La Naturaleza es un todo que está informado por el *Lógos*, y la razón humana ha de descubrir las leyes que gobiernan el mundo. A pesar de todo, el filósofo estoico, como los helenísticos en general, tiene un fin eminentemente práctico: llegar a ser un hombre sabio, un hombre que conoce las leyes del universo y que trata de conformar su comportamiento a esas leyes. Su sabiduría consistirá, pues, en saber lo que ha de hacerse en todo momento, algo que

2. No podemos perder de vista que estamos ante autores que vivieron en el siglo III. Sexto debió de morir alrededor del 210 d.C. Diógenes, cuya fecha de defunción desconocemos, es menor que Sexto; de hecho, llega a citarle expresamente (IX, 87, 116).

3. Es conveniente recordar que los estoicos utilizan el término *lógos* en tres sentidos diferentes: como principio activo de la realidad (en este sentido puede identificarse con la divinidad); como razón-lenguaje y como enunciado.

solo puede hacer aquel hombre que, más allá de las coyunturas, conoce los principios que gobiernan la naturaleza y la vida de los hombres. La ética es, pues, el saber que culmina el resto, pero ha de estar asentada en los conocimientos que proporcionan la lógica y la física.

La «lógica» estoica estaba constituida por un conjunto de cuestiones que, como el *Órganon* aristotélico, conformaban una unidad bajo un término que, como hemos dicho en el capítulo anterior, es tardío. Al mismo tiempo se va constituyendo una tradición que entiende la lógica como compuesta de dos partes: la dialéctica y la retórica. Esta concepción pone de manifiesto que los estoicos fueron en esto más coherentes que los aristotélicos, en especial, que Alejandro de Afrodisias, organizador de los tratados aristotélicos. Si la lógica tiene que ver «con lo que se dice»⁴, no cabe ninguna duda de que la retórica debe incluirse dentro de la lógica. Esta afirmación resulta más acertada si se tiene en cuenta que, como vimos en el capítulo anterior, la retórica, en cuanto que se ocupa de la argumentación, es una continuación de la dialéctica, por más que también vaya más allá que ella. Esta no es, sin embargo, más que una pequeña diferencia entre la concepción aristotélica y la estoica. Por lo que se refiere a la dialéctica, las diferencias tienen que ver, además, con otros aspectos que afectan tanto a su contenido como a su forma de entender la teoría de la argumentación. Sobre la amplitud de la dialéctica hablaremos más adelante; sobre la forma de entender el razonamiento no abundaremos aquí⁵. Valga decir que la teoría aristotélica está basada en la lógica de clases; la de los estoicos, en la lógica proposicional. Esta es una teoría de la inferencia; aquella, una teoría de matrices lógicamente verdaderas. Tampoco aludiremos a las aportaciones estoicas a la lógica propiamente dicha que, aunque tardaron en entenderse, son hoy plenamente reconocidas.

De la retórica estoica, aunque parece que tuvo importantes influencias sobre los autores latinos, apenas tenemos algunos indicios. Diógenes Laercio (VII, 42-43) nos da algunas pistas cuando trata de distinguir la retórica de la dialéctica. Mientras que la retórica es la «ciencia de hablar bien acerca de las cuestiones sometidas a una exposición ininterrumpida», la dialéctica es «la ciencia de disputar correctamente acerca de aquellas cuestiones que se tratan por el procedimiento de la pregunta y la respuesta». Según Laercio, los estoicos distinguen las tres aplicaciones de la retórica que serán recogidas por la tradición: deliberativa, judicial y laudatoria; y también cuatro de las cinco fases que se considerarán fundamentales en el proceso retórico: invención, elocución, ordenación y eje-

4. Véase más arriba el capítulo 3.

5. Para un estudio de la teoría de la argumentación de los estoicos, véanse las obras ya clásicas de Mates, 1985 y W. y de M. Kneale, 1975.

cución. No aparece, pues, en esta enumeración la cuarta de las cinco etapas de la enumeración canónica que nos ofrecen los teóricos romanos: la memoria. Por último, descomponen en cuatro partes el discurso retórico en una división también próxima a la de la retórica posterior: prólogo, narración, réplica a los oponentes y peroración (epílogo)⁶.

Los estoicos definieron la dialéctica de varias formas, lo que viene justificado por las diversas funciones que tiene dentro de su sistema filosófico. Por una parte, como acabamos de decir, por oposición a la retórica, la dialéctica es la ciencia del «disputar bien». Este disputar bien no es una cuestión meramente formal. No estamos ante una repetición del pensamiento sofista. El sabio es dialéctico (DL VII, 83), sabe preguntar y responder, sabe investigar en el lenguaje y llegar a las conclusiones correctas; pero porque conoce la verdad y, por tanto, utiliza los argumentos correctos tanto desde el punto de vista formal como material. De ahí que, como en el caso de Platón, la dialéctica se ocupe de la verdad y pueda definirse, según Posidonio, como «la ciencia de lo verdadero, de lo falso y de lo que no es ni una cosa ni la otra» (DL VII, 62). Consecuentemente, tiene que ocuparse de la teoría del conocimiento, de todo lo relacionado con el lenguaje y de los argumentos.

Desde otro punto de vista, en cuanto tiene que ver con el decir y con lo que se dice, la dialéctica es la ciencia «de las cosas que significan (*semainonta*) y de las cosas significadas (*semainómena*)» (DL VII, 62), es decir, de los pensamientos en cuanto pueden ser dichos (*lektá*). Desde esta perspectiva, podríamos decir que la dialéctica es semiótica. Ahora bien, como aquello que puede ser dicho son representaciones del pensamiento, la dialéctica-semiótica ha de comenzar por una teoría de la *representación* que permita dilucidar cómo se producen y en cuáles de ellas podemos confiar porque son verdaderas. Es decir, la dialéctica ha de comenzar por una teoría del conocimiento, debe seguir por una teoría del lenguaje y culminar en una teoría de la argumentación.

2. *Del pensamiento y sus representaciones*

Como ha mostrado A. Long (1984: 126), la división de la dialéctica en un estudio de lo que significa y de lo significado pone de manifiesto que, cuando tratan de lo significado, los estoicos no se refieren solo al sentido de las expresiones lingüísticas, sino a las impresiones sensoriales y a los conceptos, que no necesariamente se representan mediante expresiones lingüísticas. En definitiva, el pensamiento excede los límites de lo lingüístico y es anterior a él, lo que permite decir que la semiótica

6. Para un estudio más detallado véase Atherton, 1988: 392-427.

excede los límites de la lingüística. La perspectiva moderna de este problema no suele ocuparse de una cuestión que, sin embargo, fue esencial para los estoicos: la naturaleza de lo que puede ser dicho (*lektón*). Y es precisamente este problema el que obliga a empezar el estudio de la dialéctica por una teoría del conocimiento que explique el origen y la naturaleza de las representaciones mentales.

Los estoicos fueron conscientes de esta prelación. En su *Compendio de los filósofos*, Diocles de Magnesia, citado por Diógenes Laercio, dice lo siguiente:

Los estoicos concuerdan en colocar en primer orden la doctrina de la representación (*phantasía*) y de la sensación (*aisthesis*), en cuanto que el criterio por el que se conoce la verdad de las cosas es genéricamente una representación, y por cuanto la doctrina del asentimiento (*synkatáthesis*), de la aprehensión (*katálepsis*) y del pensamiento (*noéseos lógos*), que preceden a las demás, no tienen consistencia sin la representación. Va en primer lugar, pues, la representación, luego el pensamiento que es capaz de expresar bajo forma de proposición lo que ha recibido de la representación (DL VII, 49).

Si tenemos en cuenta estas afirmaciones, no cabe duda de que la teoría de la representación o *phantasía* adquiere un papel fundamental en la epistemología estoica, pero, además, resulta una noción clave para entender en qué consiste el sentido del discurso. Dilucidar en lo posible qué es la *phantasía*, sus diversas modalidades y la forma en que genera sus representaciones, constituye el primero de nuestros objetivos. No obstante, hay que empezar diciendo que el término *phantasía* resulta en ocasiones ambiguo porque puede referirse tanto a una facultad como a sus representaciones⁷. En cualquier caso, aquí, salvo indicación en contrario, lo entenderemos normalmente en el sentido de una representación y no tanto como facultad.

Para los estoicos, el proceso de conocimiento empieza con la sensación. Sin los sentidos no habría conocimiento. Al nacer, la mente del niño es como una hoja en blanco preparada para escribir sobre ella⁸ y las primeras de esas representaciones son debidas a las impresiones que producen los objetos en los órganos sensoriales. No hay, pues, ideas innatas.

7. En la traducción del pasaje que acabamos de citar, Hick (1925) traduce *phantasía* por *presentation*. García Gual (2007) lo traduce al español por *representación*, expresión que utilizamos nosotros. Sin embargo, Long (1996) la entiende fundamentalmente como facultad. Según este autor, cabe considerar la fantasía como la capacidad de la mente para formar una representación de algún estado de cosas actual o imaginable que ha sido percibido mediante los sentidos. Sería, por tanto, la facultad básica del alma según los estoicos, que poseerían también los animales. La perspectiva de Long es, pues, psicológica (como indica el título de su artículo); la nuestra (no haría falta decirlo), semiótica.

8. Véase Crisipo, *SVF* II, 83; Aecio, *Placita*, IV, 11.

Sin duda alguna, los estoicos suscribirían el aserto de origen aristotélico según el cual *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Lo que el hombre llega a saber lo conoce por experiencia y aprendizaje. Naturalmente, como veremos más adelante, no todas las representaciones que aparecen en la mente tienen como origen inmediato la experiencia; el hombre tiene la capacidad de relacionar unos conocimientos con otros, así como de crear otros nuevos gracias a la inferencia y a la capacidad de combinar diversas representaciones (*Adv. Math.* VIII, 275 ss.⁹). Pero sin la experiencia no conocería nada. Otra cuestión será cómo las representaciones de lo percibido se convierten en conocimiento científico.

El proceso de conocimiento, desde que empieza en los sentidos hasta que se convierte en conocimiento científico, era explicado por los estoicos recurriendo a una imagen que Cicerón, citando a Zenón, ha popularizado:

Mostrando la mano opuesta con los dedos extendidos, decía: «Así es la representación» (*visum*). Después, contrayendo un poco los dedos: «Así, el asentimiento». Luego, cerrándola por completo y apretando el puño, decía que era la comprensión. Y gracias a este símil, le impuso a esta el nombre de *katálepsis*, que antes no existía. Acercando, en fin, la mano izquierda y apretando el puño con pericia y fuerza, decía que así es la ciencia, de la cual nadie goza sino el sabio (*Acad. pr.* II, 144; *SVF* I, 66).

Vemos de nuevo aquí como el objetivo primordial que persiguen los estoicos es fundamentar el conocimiento científico, distinguiéndolo del conocimiento no científico o de la mera opinión (*dóxa*). De hecho, el texto de Cicerón empieza afirmando que, según Zenón, incluso un tonto sabe muchas cosas, pero solo el sabio las conoce verdaderamente. Lo que le preocupa, por tanto, es encontrar un criterio de verdad que permita distinguir el conocimiento científico del que no lo es. Este criterio de verdad, pensaron los estoicos, ha de encontrarse en el proceso de conocimiento de las cosas «realmente existentes». Ese criterio de verdad fue para Zenón y sus seguidores la *phantasía kataleptiké*, la representación que comprende o, más bien, «aprehende»¹⁰. Como vimos en la re-

9. A pesar de que muchos críticos modernos se han decantado por una edición de la obra de Sexto Empírico que distingue dentro de lo que tradicionalmente se había considerado una obra única (*Pros Mathematikous*, más conocida por su traducción latina, *Adversus Mathematicos*) diversos tratados que tienen nombre propio, nosotros seguimos haciendo referencia a la obra en su totalidad. Advertimos, sin embargo, que los textos a los que más frecuentemente nos referiremos se encuentran en los libros VII y VIII, que se corresponden con los libros I y II de *Adversus Logicos*, denominación que han preferido editores como Bury y otros.

10. No resulta fácil traducir *kataleptiké*. El mismo Cicerón se plantea en otro momento (*Acad. Post.* I, 41) cómo podría traducirse. La palabra latina que utiliza es *com-*

ferencia a Diocles, esa representación es previa a la expresión lingüística del pensamiento y, en definitiva, a la argumentación.

Si nos atenemos a la imagen de Zenón, el conocimiento empieza con la generación de la *phantasia*. Sin embargo, no deberíamos dejarnos llevar por una interpretación demasiado literal de lo que se dice. En primer lugar, porque el símil solo en parte representa todo el proceso. Así, por ejemplo, no especifica cómo se produce la sensación, algo que sabemos por otros textos. La sensación comienza con la acción de los objetos exteriores que sufre el sujeto que percibe algo. Los objetos exteriores producen una modificación de la materia que los circunda (aire, agua) que, en determinadas condiciones, se comunica a los órganos sensoriales (DL VII, 52). Esta modificación es transmitida al principio rector de nuestra alma, *hegemonikón*, que reside en el corazón, y que es el que gobierna la acción de los sentidos y el que verdaderamente «siente». Parece ser que Zenón entendía esta alteración como la «impresión» (*týposis*) de un sello, mientras que Crisipo huía de esa imagen, que podía dar a entender que se trataba de algo físico: una especie de «huella» que los objetos dejan en el alma. De ahí que prefiera hablar de «alteración» (*alloiosis, heteroiosis*)¹¹. Esta impresión o alteración, que es ya la *phantasia*, es la que Zenón representa con la mano abierta y los dedos extendidos.

En el texto que hemos citado, Cicerón traduce *phantasia* por *visum*, término que, aunque sugestivo, es ambiguo, porque si bien alude a una representación o imagen, inevitablemente nos remite a una imagen de carácter visual, lo que sin duda no es adecuado. Encontramos de nuevo esa tendencia antigua a entender el conocimiento como visión y las imágenes, como imágenes visuales. Sin embargo, resulta claro que no debemos interpretar las *phantasiai* como representaciones «sensibles», porque no todas lo son. Hay una clase de *phantasiai* que son aprehendidas, dice Laercio (VII, 51), por unos o varios sentidos (*aisthetikai*); pero otras son «no sensibles» (*ouk aisthetikai*), ya que son percibidas a través del pensamiento. Ejemplo de estas últimas son «las representaciones de las cosas incorpóreas y de aquellas que son percibidas por la razón». Y, por último, están esas representaciones o imágenes (*enpháseis*) que parecen provenir de las cosas reales, pero no es así. Por lo demás, ni que decir tiene que no todas las representaciones son específicamente humanas. Los animales también tienen sensaciones y, por tanto, *phantasiai*. De ahí que la tradición estoica distinguiera entre la *phantasia racio-*

prehendibile, sentido que también puede inferirse del texto que comentamos. La expresión española «comprensión» no traduce tampoco exactamente ese sentido. La expresión «compreensible» le haría más justicia porque apunta a una comprensión que «agarra» o «prende» lo representado.

11. Véase Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII, 230; *SVF* I, 58; DL VII, 50.

nal (*logiké phantasia*), propias del hombre, y *no racional*, las que tienen los animales. «Las racionales», dice Laercio, «son pensamientos (*logikai nóeseis eisin*), y las irracionales no tienen nombre». No queda claro en este pasaje si los hombres poseen *phantasiai* no racionales, aunque algunos comentaristas modernos como Long (1971a: 83) opinan que no todas las fantasías humanas son racionales. Por lo demás, Laercio añade otra distinción curiosa. Hay unas que son técnicas o artísticas (*technikai*) y otras que no lo son. Y añade: «Una imagen (*eikón*) es contemplada de una manera por un artista (*technitou*) y de otra forma distinta por un profano (*atechnou*)». El comentario se queda ahí, como si diera por sentada la obviedad de dicha afirmación y todo el mundo conociera las diferencias entre ambas visiones¹².

Vemos, pues, que la noción de *phantasia* alude a representaciones mentales de diversa naturaleza y no solo a aquellas que provienen directamente de los sentidos. Ahora bien, la cuestión no aparece suficientemente clarificada porque, poco antes (al comienzo del párrafo anterior) Diógenes Laercio nos dice que los estoicos distinguían entre *phantasia* y *phántasma*, aludiendo con este último nombre a las representaciones que tenemos durante el sueño, que no son el resultado de una impresión o alteración de los sentidos. Así pues, aunque el término *phantasia* aluda a «algo que aparece», no cabe duda de que no podemos hacer una interpretación demasiado rigurosa de esta expresión, porque, por una parte, esas representaciones tienen diverso origen y naturaleza y, por otra, han de distinguirse de otras «representaciones» mentales que están originadas precisamente en la *phantasia*, pero que son de naturaleza distinta en tanto en cuanto no remiten a objetos individuales. Estas representaciones son los «preconceptos» (*prólepsis*) y las «naciones generales» (*koinai ennoiai*). Los «preconceptos», como ya vimos en Epicuro, son las nociones que se adquieren espontáneamente, por experiencia, sin esfuerzo, aunque requieran una cierta conciencia de los estados mentales. Las «naciones generales» requieren mayor esfuerzo, atención y enseñanza (Aecio, *De plac.* IV, 11; *SVF* II, 83)¹³.

A pesar de estas ambigüedades, el carácter «representativo» de la *phantasia* es, sin embargo, claro. Y eso es algo que queda de manifies-

12. Sexto Empírico (*Ad. Math.* VII, 241-252) alude también a una clasificación de las fantasías que incluye la distinción entre *phantasiai* probables (*pithanaí*) y no probables (*apithanaí*), junto a las *catalépticas* y *no catalépticas*.

13. Se ha discutido mucho sobre la naturaleza de la *prólepsis* y las nociones generales. Para una visión general de este problema, véase Sandbach, «Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge», en Long, 1971: 22-37. La distinción que hacemos está basada en el texto citado de Aecio. También parece confirmarla Diógenes Laercio (VII, 52), cuando alude a los procedimientos (semejanza, analogía, transposición, etc.) por los que construimos los conceptos.

to cuando se trata de explicar la naturaleza de la *phantasia kataleptiké*, es decir, la representación verdadera a la que el sujeto presta asentimiento, que era lo que verdaderamente interesaba a los estoicos. En un primer momento, la *phantasia* es una representación puramente receptiva: está ligada al objeto que la causa más que al sujeto ante el que aparece. Por eso, como nos dice Cicerón (*Acad. Pr.* I, 41), Zenón no prestaba fe a todas las representaciones. La *phantasia*, en cuanto representación de algo que tiene su origen en objetos realmente existentes, puede ser aceptada o no. Sabemos que a veces tenemos representaciones que parecen provenir de los sentidos, pero no siempre ocurre así, como cuando sufrimos una alucinación. Otras veces interpretamos incorrectamente las representaciones, como cuando se engaña a los sentidos mediante artificios. A este propósito solía citarse una anécdota (que inevitablemente nos recuerda a la de Parrasio), en la que Ptolomeo Filopator utilizaba una granada de cera pintada para engañar al filósofo Esfero de Bósforo (DL VII, 177).

Para que una *phantasia* se convierta en fundamento y criterio de conocimiento seguro necesita primero del asentimiento y, después, de la comprensión. Solo así llega a ser «representación comprensiva» (*kataleptiké*). Pero ¿verdaderamente se puede «asentir» a una *phantasia*? Algunos de los adversarios de los estoicos como Arcesilao (S. E. *Adv. Math.* VII 153-154) argumentarían que, si se considera esta como una impresión o huella, no se puede hablar de asentimiento. Se asiente ante una proposición, que puede ser verdadera o falsa, pero no ante una impresión que no es ni verdadera ni falsa. Sin embargo, para los estoicos, el asentimiento parece ser más bien (al menos así lo interpreta Sandbach, 1971: 12-13) la interpretación que se lleva a cabo cuando, por ejemplo, ante la representación de un objeto redondo el sujeto decide que tal objeto redondo es una naranja. La anécdota antes mencionada de Ptolomeo y Esfero pone de manifiesto que es a este tipo de informaciones (considerar que lo que veo es «verdaderamente» una granada y no el simulacro de una granada) a lo que se asiente. Como dice Long (1984: 129), la percepción es tratada por los estoicos como una forma de juicio: al asentir a la *phantasia*, estoy admitiendo que mi experiencia sensorial se corresponde con un cierto hecho expresable¹⁴. De esta manera, en el asentimiento tenemos ya una *phantasia* que, por una parte, remite al objeto que la ha producido pero también al sujeto que la interpreta. Ahora bien, esta interpretación pone de manifiesto que tanto la explicación de Zenón cuando considera que

14. Podríamos ir quizá un poco más allá. Si esta interpretación fuera correcta, la teoría estoica sería muy semejante a la expuesta más tarde por Peirce, que considera que todo acto de percepción es ya una operación muy semejante a la abducción, es decir, una inferencia de carácter hipotético (CP 5.181).

la *phantasia* es una «impresión», como la de Crisipo, que entiende que es una «alteración», resultan poco satisfactorias (Sandbach, 1971: 13).

No resulta tampoco fácil entender la aprehensión o comprensión como una etapa distinta del asentimiento, según sugiere la imagen de la mano que se cierra. Desde luego eso es lo que puede inferirse de lo que dice Cicerón cuando trata de explicar la cuestión: ¿qué es, en definitiva, la *katálepsis*? (*Acad.* I, 41). La respuesta la tenemos en el siguiente pasaje:

[Zenón] no prestaba fe a todas las representaciones, sino solo a aquellas que presentan ciertas características propias de las cosas que se pueden ver. A esta representación, pues, que por sí misma se discierne la llamaba «comprehensible» («¿Entendéis esto?» — «Sin duda», dijo, «pues, ¿de qué otro modo se podría traducir *kataleptón*?»). Pero cuando ella ya había sido acogida y aprobada, la llamaba «comprensión», semejante a las cosas que se agarran con la mano¹⁵.

De este texto podemos inferir que no todas las *phantasiai* adquieren la cualidad de ser catalépticas. Son catalépticas aquellas que presentan ciertas características propias de las cosas «que se pueden ver». O como dice en otro momento el mismo Cicerón, atribuyéndoselo a Zenón: a «algo impreso, grabado y ejecutado a partir de lo que es tal como es» (*Acad.* II, 77). Tal respuesta no solo resulta poco convincente por referirse a las *phantasiai* como algo grabado, sino porque, como insistirían sus adversarios, queda por determinar cómo sabemos que una representación proviene verdaderamente de algo real y no de un simulacro o, sencillamente, que no es una alucinación. Diógenes Laercio (VII, 46) aborda la cuestión de forma más precisa, estableciendo una diferencia entre las *phantasiai kataleptiké* y las que no lo son (*akataleptón*). Es cataléptica la *phantasia* «que procede de una cosa existente y en conformidad con la cosa existente en sí misma ha quedado impresa y grabada». Es no cataléptica la que no procede de una cosa existente o, aunque proceda de una cosa existente, no ha quedado grabada en conformidad con esa cosa existente; en definitiva, «la que no es clara (*trané*) y bien formada (*éxtypon*)»¹⁶. Ahora bien, este pasaje tampoco aclara la cuestión fundamental: ¿cómo distingue el *hegemonikón* unas de otras para darles ese

15. El texto latino dice: «Visis non omnibus adiungebat fidem sed is solum quae propriam quandam habent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum cum ipsum per se cerneretur, comprehendibile ('Feretis haec?' — 'Nos vero' inquit; 'quonam enim alio modo katalepton dices?'). Sed cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat, similem is rebus quae manu prenderentur».

16. El término *éxtypon* alude a lo que ha sido formado o modelado, lo que de nuevo nos remite a la *týposis*. En el contexto podemos entenderlo como lo que ha sido bien formado o modelado. En algún caso se ha traducido por «distinto» lo que unido a *trané* (claro) conforma una expresión bien conocida en el contexto filosófico. Traducido en es-

asentimiento que es necesario dar a lo que es verdadero y fundamento de la ciencia? Como dice Long (1984: 131), los estoicos parecen distinguir entre un asentimiento débil, que produce una creencia, y un sentimiento fuerte, que es el conocimiento verdadero. El problema irresuelto es cómo distinguir en la práctica uno de otro. Hay una apelación a no precipitar el juicio, a la virtud de no proceder a la ligera. La dialéctica serviría precisamente para evitar esta precipitación. De ahí que sea una virtud que el sabio debe poseer (DL VII, 47-48). Pero esto no deja de ser una petición de principio.

El pasaje de Cicerón (*Acad.* I, 41) plantea un poco más adelante otra cuestión verdaderamente interesante desde el punto de vista semiótico. Aquello que se comprende y a lo que se asiente es una «representación», no el objeto representado. Esta distinción es muy importante porque de ella se deriva una conclusión que ni siquiera en la semiótica moderna se ha subrayado suficientemente: la representación no presenta ni reproduce todas las características del objeto representado, por lo que comprender todo lo que hay en la representación no es comprender todo lo representado. La representación nunca agota lo representado. Como dice Sandbach (1971: 14) a este propósito, la representación que la vista me proporciona de la luna nada me dice de su cara oculta o de la temperatura que tiene. Esta cuestión está ligada a otra: la comprensión no es, pues, todavía ciencia. «Está entre la ciencia y la ignorancia», dirán los estoicos. La *phantasia kataleptiké* puede fundar el conocimiento científico, pero todavía no es ciencia.

Por lo demás, la experiencia sensible, a la que remite la *phantasia*, permite construir, como hemos dicho, otro tipo de representaciones que no proceden de la experiencia. Para ello, el alma posee diversos procedimientos como la semejanza, la analogía (bien agrandando o disminuyendo el tamaño), la transposición, la composición y la oposición. El procedimiento de la transposición permite la formación de ciertas nociones como son los *lektá* o los lugares comunes, que son ya representaciones generales. Como lo son también los preconceptos (*prólepsis*) y las nociones generales (*koinai ennoiai*).

Por último, no deja de llamar la atención que, a pesar de todo, la *phantasia* sea considerada primariamente como algo significado y no como una representación. De haber dado este paso, la teoría semiótica de los estoicos hubiera sido aún más revolucionaria de lo que ya es. Considerar la *phantasia* como algo significado les impidió ver que también era una representación (significante) lo que podría haber llevado a un tratamiento semiótico de esas representaciones. Pero para ellos, las

tos términos transmite una idea adecuada, pero pierde matices que, a nuestro entender, son significativos.

cosas que significan había que ponerlas en relación con el lenguaje, no con otro tipo de representación.

3. *Semiótica del lenguaje*

Aunque los estoicos consideraran la *phantasia*, como los preconceptos y las nociones generales, «cosas significadas», no cabe ninguna duda de que hablar de significación es hablar de lenguaje y, por tanto, cuando se habla de lo significado (*semainómenon*) se refieren a «aquello que puede ser dicho», es decir, al *lektón*. Esta es sin duda otras de las cuestiones más originales de su dialéctica y, desde luego, la más importante aportación de los estoicos a la semiótica. Pero nos encontraremos aquí con el mismo tipo de problemas con que nos hemos encontrado más arriba: la falta de testimonios directos que nos permitan aclarar ambigüedades y aparentes contradicciones.

La parte de la dialéctica que se ocupa de las cosas que significan tiene que comenzar por la voz (*phoné*)¹⁷: el lenguaje es primariamente habla, sonido, «aire percutido». Aunque no cualquier sonido es lenguaje: también los animales producen sonidos, pero no hablan. De ahí que haya que distinguir el sonido que usan los animales del que usan los humanos. El de los hombres es «articulado (*enarthros*) y procedente de la razón (*apó dianoías ekpempoméne*)», mientras que los que usan los animales no lo son. Como en el caso de Aristóteles, a los sonidos articulados que producen los humanos los llaman los estoicos *léxis*, es decir, «elocución» o «dicción». Los elementos que componen las expresiones lingüísticas son las «letras» (*grámmata*), que como aclara Laercio, es un término que se refiere «al elemento, al signo gráfico del elemento y a su nombre» (DL VII, 56). Por oposición a lo dicho o significado por ellos —que como veremos es incorporal—, el sonido es un «cuerpo» (*sôma*), porque produce un efecto «y todo lo que produce efectos es un cuerpo» (VII, 56). Ahora bien, la *léxis*, aunque sea un sonido articulado no siempre tiene significado. Prueba de ello es que podemos construir expresiones articuladas, como *blíturi* (VII, 57; *Adv. Math.* VIII, 133) (un ejemplo que haría fortuna en la tradición) que, para los griegos, no tiene significado alguno. Por eso hay que distinguir entre el proferir (*prophéresthai*), producir sonidos articulados, y el hablar (*légein*), que consiste en decir algo con sentido. La expresión que tiene significado es la proposición (*lógos*), que de forma más precisa es definida de la siguiente manera: *Lógos dè ésti phoné semantiké apó dianoías ekpempomé-*

17. Es Diógenes Laercio el que con mucho detalle nos describe esta parte de la dialéctica estoica (VII, 55). Seguimos, pues, su descripción en los detalles que hemos considerado más relevantes.

ne (DL VII, 56): La proposición es una voz provista de significado emitida desde el pensamiento; como, por ejemplo, «Es de día».

Las partes de las que se compone una proposición son cinco: nombre propio (*ónoma*), nombre común (*prosegoría*), verbo (*rhêma*), conjunción (*syndesmós*) y artículo (*árthron*). *Ónoma* es la parte del discurso que indica una cualidad particular, como «Diógenes» o «Sócrates». La *prosegoría*, por el contrario, designa una cualidad común (*semaínon koiné*), como «hombre» o «caballo». Parece ser que el verbo o *rhêma*, fue definido de varias maneras. Para Diógenes de Magnesia, al que viene citando Laercio desde el comienzo de esta sección, designa un «significado simple» (*semaínon asíntheton*), aunque para otros es un elemento indeclinable (*áptoton*) cuyo significado puede ser coordinado con una cosa o varias, como, «escribo», «digo», etc. El *syndesmós* o conjunción es la parte indeclinable que sirve para unir las diversas partes de la proposición, mientras que el *árthron* o artículo es el elemento declinable que determina el género y el número de los nombres, como «el», «la», «lo», etcétera.

La brevedad con que son tratadas estas cuestiones no debiera entenderse como falta de interés o atención. De hecho, la teoría gramatical de los estoicos influyó de forma decisiva en Dionisio de Tracia y Prisciano, que fueron referencias inexcusables de los gramáticos griegos, latinos y medievales.

Por lo demás, los estoicos participaron de la preocupación que ya vimos en el *Crátilo* platónico por las cuestiones etimológicas y, en particular, por la relación entre las palabras y las cosas a las que se refieren. Como dice Long (1984: 136) es posible que los estoicos de la primera hora, como el mismo Zenón o Cleantes, defendieran de manera poco crítica la relación natural entre el lenguaje y las cosas. Sin embargo, autores posteriores como Crisipo resultan mucho más prudentes y constatan la naturaleza cambiante de las lenguas y la ambigüedad de las palabras. Algunos testimonios posteriores como el de Agustín de Hipona (*Dialéctica*, cap. VI)¹⁸, le atribuyen, sin embargo, una concepción naturalista que tendría su justificación en la corporalidad de los sonidos y su similitud con las cosas. Sin embargo, como ha puesto de manifiesto A. C. Lloyd (1971: 63 ss.), esta teoría podría entrar en conflicto con la teoría de la incorporeidad del *lektón*, a la que nos referiremos más adelante.

Una vez abordada la cuestión de los significantes, hay que abordar el problema del «significado», cuestión que, como decíamos más arriba, es la que más atención ha suscitado en los comentaristas antiguos y modernos.

18. Hay otros autores antiguos que, como Séneca (*Ep.* 88) u Orígenes (*C. Cels.* I, 24), también se refieren a esta cuestión. Véase Pépin, 1976: 86 ss.

Lo primero que llama la atención es la forma en que es planteado el problema, nunca antes abordado en los términos en que lo hacen los estoicos. A este respecto el pasaje más comentado por ser el más ilustrativo es el de Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII, 11-12. Dice así:

... Algunos sitúan lo verdadero y lo falso en la región de lo significado (*semainómenon*), otros en la voz (*phoné*), otros en el movimiento del pensamiento. Abanderados de la primera opinión son los estoicos, que mantienen que hay tres cosas relacionadas entre sí, la cosa significada (*semainómenon*), la que significa (*semáion*) y lo que es (*to tynchánon*). Lo que significa es la voz, por ejemplo, la voz «Dión»; lo significado es la cosa misma (*autò tò pragma*) revelada por ella y que aprehendemos como subsistente (*paryphistámenon*) con nuestro pensamiento (*dianoíai*), y que los bárbaros no entienden aunque oigan la voz; y la cosa existente es la cosa exterior (por ejemplo, Dión mismo). Y de estas tres cosas, dos son cuerpos, la voz y el objeto, y la otra es incorpórea, el estado de cosas significado o *lektón*, que es verdadero o falso...

Como se advierte al comienzo de estos dos párrafos, Sexto sitúa la cuestión de la significación lingüística en el contexto del «lugar de la verdad», algo que no puede sorprendernos porque, como hemos dicho, también para los estoicos el objetivo fundamental es poder dar una respuesta adecuada a este problema. Sin embargo, nosotros dejaremos de momento este problema para tratar de interpretar en detalle unos párrafos que plantean no pocas interrogantes desde un punto de vista semiótico: el de naturaleza de la significación de lo que decimos por medio de la palabra.

Hay en el planteamiento estoico una cierta semejanza con el planteamiento aristotélico. La más clara es la existencia de tres elementos relacionados: algo que significa o «significante», lo «significado» y un estado de cosas «exterior» al que habla. Pero dicho esto, no nos deberíamos dejar llevar por las semejanzas aparentes. Es llamativa sin duda la elección de expresiones que hacen los estoicos. Por primera vez vemos asociadas, con claridad expresiones derivadas de *semeíon* y *semáinein* al modo de significación característico del lenguaje. Los «sonidos vocales» ya no son símbolos, como en Aristóteles, sino «significantes». De la misma manera, las «afecciones del alma», son ahora un estado de cosas de nuestro pensamiento al que se denomina *lektón*, un concepto que aparece por primera vez en el contexto «semiótico» y cuya naturaleza apenas es insinuada en estas líneas porque, aparte de decirnos que es incorpórea, solo nos dice que es «subsistente» con nuestro pensamiento. Como veremos, la naturaleza del *lektón* es claramente diferente de la de las «afecciones del alma» aristotélicas. Menos diferencias parece haber en el tercer elemento porque más allá de la expresión elegida, *tó tynchánon*, su significado no parece muy diferente al que los peripatéticos dieron a *pragma*: un estado de cosas o un objeto del mundo ex-

terior a los que hablan. Si tenemos en cuenta todo esto, solo una clara explicación acerca de la naturaleza del *lektón* nos permitirá ver las diferencias que hay entre la teoría semiótica aristotélica y estoica.

La primera dificultad con la que se han encontrado los comentaristas ha sido la misma traducción de la expresión griega. De ahí que nos encontremos con interpretaciones no siempre coincidentes. Así, por ejemplo, J. A. Fabricius, en su traducción al latín de la obra de Sexto, traduce *lektón* por *dictum*, que parece apropiado si tenemos en cuenta que el término griego es un adjetivo verbal derivado de *légein*. Ahora bien, los traductores modernos están de acuerdo en que traducido de esta forma puede dar lugar a malentendidos. De ahí que a veces se prefieran párrafos como la de B. Mates (1953: 11), que lo traduce al inglés como *that which is meant*, aunque A. A. Long (basándose en la distinción entre «proferir» y «decir») sostiene que es mucho más preciso *what is said* (1971a: 77). En un sentido semejante A. Rey (1973: 29) lo traduce al francés con la expresión *le voulu dire* y M. Frede, que hace un análisis detenido de los sentidos posibles, cree que su sentido viene a ser el del inglés *that what gets said* (1994: 109-110). Otros autores han tratado de utilizar un solo término que de alguna manera transmitiera este último sentido. Así, por ejemplo, G. Bury, en su traducción ya clásica de la obra de Sexto, utiliza *expressible*. En la misma línea, Richard Bett¹⁹, recurre a *sayable*. En francés, tanto E. Bréhier (1962: 14) como Alain (1964: 32) quieren recoger ese mismo sentido con el término *exprimable*. No es extraño que los traductores españoles utilicen en ocasiones *decible* (Gil de Fagoaga en su traducción de las *Hipotiposis* [1926]). Estos términos de alguna manera nos remiten al *dicibile* agustiniano del que hablaremos más adelante. En español encontraremos también *expresable* (A. López Eire), *enunciado* (García Gual, Martos Montiel) y *dicción* (J. Ortíz y Sanz). Casi todas estas expresiones están justificadas y podrían usarse, pero, dado que en ocasiones habría que introducir matices, los comentaristas modernos han optado por utilizar la expresión griega, costumbre que también nosotros seguiremos. De todos modos, traduzcamos como lo traduzcamos, resulta absolutamente necesario aclarar de forma más precisa qué era el *lektón* para los estoicos, algo que si nos atenemos a las interpretaciones que se han dado de ese concepto, no siempre está claro. Prueba de ello son los sentidos bastante contradictorios que encontramos en los comentaristas clásicos. Así, por ejemplo, para Ammonio de Hermia (*In de Interpr.* 17,27) el *lektón* es una entidad intermedia entre el pensamiento y la cosa. En cambio, para Simplicio (*In Cat.* 11,4), es idéntico al pensamiento. Juan Filopón (*In An. Pr.* 243 ss.), Temistio (*In*

19. *Against Logicians*, Cambridge, Cambridge UP, 2005.

An. Pr. 92,3) y el mismo Ammonio en otro lugar (*In An. Pr.* 68,4) dicen que los estoicos llaman a las cosas *tynchanonta*, al pensamiento *ekphoriká* y a los sonidos *lektá*, afirmaciones claramente en contradicción con los textos de Sexto y Laercio que nos sirven de referencia más segura.

Los comentaristas modernos se encuentran con problemas nada fáciles de solucionar. Sin duda un punto de partida es el conocido texto de Sexto que acabamos de citar. El *lektón* es «lo significado», pero tal afirmación no aclara demasiado nuestras dudas. No obstante, encontramos otros pasajes que nos ponen sobre la pista. Tanto Sexto como Diógenes en textos idénticos (*Adv. Math.* VIII, 70; *Vita* VII, 63) nos dice que el *lektón* es «lo que subsiste en conformidad con (*hyphistámenon*) una *phantasía* racional»²⁰. Esta definición al poner en relación el *lektón* con la *phantasía* parece abrir nuevos horizontes, pero de hecho plantea otros problemas. Está en primer lugar la interpretación de *hyphistámenon*, muy cercano al *paraphistámenon* utilizado por Sexto en el párrafo citado más arriba. Hay bastante coincidencia en que ha de traducirse como «lo que subsiste», lo que hace en alguna manera distintos la *phantasía* y el *lektón*. En qué consiste esta diferencia es algo que podremos aclarar más adelante. Con todo, hay que tener en cuenta que una vez afirmado que el *lektón* es «lo que subsiste en conformidad con una *phantasía* racional», añade lo siguiente: *logikén dè einai phantasían kath' en to phantasthén esti logoi parastesai*. La frase plantea también algunas dificultades, pero, a pesar de todo, permite aclarar algunas cosas. Podría traducirse de la siguiente manera: «La *phantasía* racional es aquella en la que lo presentado (*to phantasthén*) puede ser expresado en el lenguaje (discurso)». También podríamos entender, como hacen algunos autores (Bury, Bett, Marcos Montiel), el término *logoi* como «razón», lo que daría a la frase un cierto sentido circular: «La *phantasía* racional es aquella en la que el objeto representado (*phantasthen*) es presentado por la razón». Sin duda alguna no hay contradicción en absoluto: discurso y racionalidad vienen a ser lo mismo tanto para los estoicos como para los griegos en general. Ahora bien, si nos quedamos en la literalidad de la segunda traducción, se daría una cierta circularidad en la definición, por lo que parece más razonable inclinarse por la primera interpretación. Además, tal interpretación nos permite clarificar dos cuestiones. La primera tiene que ver con algo que Laercio no nos dejaba suficientemente clarificado: que las *phantasíai* racionales son aquellas que pue-

20. Tanto G. Bury (1967) como B. Mates (1953: 15), traducen al inglés «that which subsists in conformity with a rational presentation», que es la interpretación que aquí seguimos. En cambio, R. Bett (2005: 102) traduce «what subsists in virtue of a rational appearance». En español, Martos Montiel ha optado por «[lo] que nosotros percibimos al someterse a nuestra facultad intelectual» (2012: 233).

den ser expresadas mediante el discurso. Esta afirmación implicaría que no todas las *phantasiai* que tienen los hombres son racionales, sino solo aquellas que pueden ser expresadas por medio de la palabra, lo que indudablemente pone de manifiesto que, como dice Long (1971a: 83), la teoría sobre el *lektón* lleva implícita una teoría de la mente distinta de la aristotélica. Para los estoicos, pensar requiere dos cosas: la presentación de un objeto en la mente (*to phantasthén*) y los medios para referirse o hablar acerca de ello (*lektón*). Esos dos requisitos se encuentran en las *phantasiai* racionales (1971a: 84). La segunda es que el *lektón* parece ser una cierta propiedad de las *phantasiai* racionales. Ahora bien, una interpretación como esta no cabe duda de que abre otros interrogantes sobre la naturaleza del *lektón*, que parece perder su «entidad» para convertirse en una mera «propiedad» de las *phantasiai* racionales. De hecho, en el párrafo citado de *Adv. Math.* VIII, 11-12, no solo se nos habla de tres «cosas» relacionadas, sino que cuando se trata de aclarar en qué consiste «lo significado» se dice expresamente: «lo significado (*semainómenon*) es la cosa real (*to pragma*) revelada (*deloúmenon*) y que aprehendemos como subsistente (*paryphistámenon*) con nuestro pensamiento (*dianoíai*)». Una interpretación literal de lo que allí se dice parece dar a entender que el *lektón*, aunque dependa del pensamiento, es una «entidad». Habrá, pues, que ir a otros textos para aclarar esta cuestión.

La existencia del *lektón* es algo que de alguna manera hay que afirmar. Ahora bien, si se tiene en cuenta que en el mismo párrafo, un poco más delante de la frase citada se nos dice que de las tres cosas relacionadas que son el significante, el significado, y el estado de cosas, dos son corpóreas, el significado y el estado de cosas, y una incorpórea, el *lektón*, hay que preguntarse qué tipo de existencia cabe atribuirle, lo que ha generado también numerosos comentarios dado que, como es bien sabido, los estoicos mantenían que solo las cosas corporales tienen existencia. Si se mantiene este principio, habría que concluir que los *lektá* no existen, conclusión a la que llegan, como dice Sexto (*Adv. Math.* VIII, 258), no solo filósofos de otras escuelas, sino estoicos como Basíledes, que fue maestro de Marco Aurelio²¹.

Los comentaristas modernos han abordado detenidamente la cuestión de la incorporeidad del *lektón* en un intento de aclarar su estatuto ontológico, lo que introduce un interesante problema metafísico donde solo había un problema lógico y lingüístico²². Queda claro que los es-

21. Otras fuentes atestiguan la existencia de otro filósofo estoico con el mismo nombre en el siglo II a.C. No sabemos, por tanto, a qué Basíledes se refiere Sexto (cf. Marcos Montiel, 2012: 310, n. 173).

22. Este aspecto de la discusión es para Frede, uno de los comentaristas que más detenidamente ha examinado el problema, una cuestión determinante porque, según él,

toicos fueron precisos a la hora de declarar que solo los cuerpos, que tienen la capacidad de producir y recibir efectos, existen en sentido estricto. Pero, al mismo tiempo, afirmaron que el *lektón*, al igual que el vacío, el lugar y el tiempo, al menos para algunos estoicos, «son incorpóreos» (*Adv. Math.* X, 218). Desde este punto de vista no serían algo real, lo cual no quiere decir que no tenga algún tipo de «existencia». Los análisis filológicos ponen de manifiesto que los estoicos distinguen entre *einai* (ser), *hyphístánai* (subsistir) e, incluso, *hypárchein* (estar ahí)²³, que sería una situación intermedia (Frede, 1994: 125). Hemos visto ya como, al referirse al *lektón*, los textos suelen utilizar el verbo *hyphístánai*, lo que viene a poner de manifiesto que su existencia es de naturaleza distinta a la de los cuerpos. Hay acuerdo en que esta diferencia fue ya mostrada de forma bastante nítida por Séneca en sus *Epistulae morales* donde, al abordar la cuestión, utiliza un ejemplo que nos resulta útil por diversas razones. Lo que dice Séneca es lo siguiente:

Existen —se afirma— distintas naturalezas corpóreas, como son este hombre, este caballo; a estas siguen luego los movimientos del alma que revelan las características de los cuerpos. Estos presentan una índole peculiar, distinta de los cuerpos: por ejemplo, si veo a Catón caminar, esta acción la muestra el sentido, y la mente lo cree. Lo que veo es el cuerpo en el que fijo la mirada y la mente. A continuación digo: «Catón camina». No es el cuerpo —dicen— aquello de lo que ahora hablo, sino una frase enunciativa acerca del cuerpo que unos llaman proposición (*effatum*), otros enunciado (*enuntiatum*), otros dicho (*dictum*)²⁴. Así cuando decimos: «sabiduría», entendemos un ser corporal, y cuando decimos: «es sabio» (*sapit*), hablamos del cuerpo. Pero existe notabilísima diferencia entre nombrar una cosa o hablar de ella (*Ep. mor.* 117,13).

Séneca explica con gran claridad que una cosa es referirse a algo o alguien y otra muy distinta hablar de él. Esta distinción, apoyada en otros textos de Sexto (*Adv. Math.* VIII, 71 ss.) y Laercio (VII, 66 ss.) ha servido para mantener que los estoicos distinguían claramente entre decir algo y lo que se hace al decir. El *lektón* no es solo lo dicho cuando alguien afirma algo, sino también cuando hace una pregunta, da una orden, hace un juramento, etc. Pero, además, el texto de Séneca pone de manifiesto que la existencia del *lektón* es muy diferente de la del enun-

lektón fue originalmente una noción metafísica a la que posteriormente se le da una perspectiva lógica y lingüística (1994: 113).

23. Para hacer comprensibles las diferencias entre «subsistir» (*hyphístánai*) y «estar ahí» (*hypárchein*), Frede (1994: 117) lo aplica al tiempo, que como el *lektón* es incorpóreo. El pasado y el futuro «subsisten»; el presente «está ahí».

24. Estos tres términos, *effatum*, *enuntiatum* y *dictum*, son, como bien dice Kneale (1972: 133), tres intentos de definir *lektón*.

ciado (una expresión proferida) y del objeto (o las propiedades de ese objeto), que son corpóreas. Para explicar este modo de ser del *lektón* (aunque también, como hemos dicho, del vacío, el espacio y el tiempo), Bréhier (1962: 14) lo denomina «atributo». El atributo ha de ser entendido como un modo de ser que, más que por un adjetivo, se manifiesta por medio de una expresión verbal como «ser cortado», «ser calentado», etc. El *lektón* sería, pues, el atributo de un objeto: del pensamiento o, más precisamente, de una *phantasia* racional. Una concepción semejante parece coherente con las afirmaciones de que, como decíamos más arriba, el *lektón*, en cuanto que es algo que subsiste en conformidad con una *phantasia* racional, está en la mente del hablante y no podría existir sino en cuanto este tiene en su mente una representación; pero, en cuanto es dicho por una expresión que el oyente, si no es un bárbaro, puede comprender, tiene una cierta «objetividad».

Los textos que hemos citado de Sexto y Séneca mantienen un cierto paralelismo, pero un examen detallado pone de manifiesto que los ejemplos que proponen son bastante diferentes. El de Sexto es un nombre propio: «Dión»; el de Séneca es un enunciado: «Catón camina». El ejemplo de Sexto es un tanto contradictorio porque si el problema planteado es el lugar de la verdad, parece claro que el *lektón* «Dión» no es verdadero ni falso. Más allá de que Sexto en realidad estuviera implicando un enunciado como «Ese hombre es Dión» (Long, 1971a: 77), el problema se esclarece en parte cuando, un poco más adelante, tanto en ese mismo párrafo como en otro lugar (*Adv. Math.* VIII, 70) el mismo Sexto nos explica que según los estoicos hay varios tipos de *lektá* y que solo de algunos de ellos se puede decir que son verdaderos o falsos. Estos pasajes de Sexto —en particular el segundo— son paralelos de otro de Diógenes (VII, 63 ss.) en el que encontramos una tipología de los *lektá* que nos aclara la cuestión, al menos en parte. Según estos textos, los *lektá* pueden ser incompletos o *defectivos* (*ellipés*) y *completos* (*autotéles*). Los defectivos son los que tienen expresiones como «escribe» o «camina», que nos llevan a preguntarnos por el sujeto de esas acciones; mientras que «Sócrates escribe» o «Dión camina», son *lektá* completos que describen hechos o estados del mundo. Hay discrepancias²⁵ respecto a si el sujeto o caso²⁶ (*ptôsis*)

25. B. Mates (1953: 16 ss. [1985: 37]) responde afirmativamente a esta pregunta y también, aunque con más dudas, Kneale (1972: 137). Sin embargo Frede (1994: 127) mantiene que el sujeto o caso (*ptôsis*) tampoco es, rigurosamente, un *lektón* incompleto, al menos en el sentido en que lo es un predicado. Su argumento es que las fuentes nunca llaman «*lektón* incompleto» a los casos. Si aceptamos esta hipótesis tendríamos que hacer una interpretación bastante retorcida del ejemplo de «Dión» que propone Sexto en *Adv. Math.* VIII, 11-12. Frede comparte esta opinión con Long (1971a: 104-106).

26. Desde el punto de vista metafísico, el caso es la entidad individual que puede ser subsumida bajo el concepto. Así la expresión lingüística [este, un] «hombre» o «Dión»

puede ser considerado un *lektón*. Por su parte, los *lektá* completos pueden ser proposiciones, preguntas, invocaciones, órdenes, etc.²⁷. Las proposiciones (*axiómata*), como «Dión pasea» pueden ser verdaderas o falsas y son, por tanto, «el lugar de la verdad». Hemos de concluir, pues, que son *lektá*, en sentido estricto, mientras que los defectivos solo serían *lektá* en sentido amplio (Frede, 1994: 127).

Una hipótesis alternativa a la implicación de un enunciado que podría explicar por qué Sexto pone el ejemplo de Dión sería que quizá pudiera estar influido por la modificación de la teoría estoica de la *léxis* que los gramáticos alejandrinos, en especial Dionisio de Tracia, llevan a cabo. Según los gramáticos alejandrinos, el significado no residiría tanto en el enunciado (*lógos*), sino en la *léxis*, que es considerada la parte más pequeña del enunciado que tiene significado²⁸. Si fuera así, el ejemplo de Dión quedaría aclarado, pero también que la incoherencia hay que atribuírsela a Sexto y no a los estoicos, como ponen de manifiesto tanto la clasificación del *lektón* como la teoría general de la inferencia signica que los estoicos llevan a cabo.

4. *Signo e inferencia*

La cercanía lingüística de la pareja *semaínon/semaínómenon*, así como las definiciones de Sexto en *Adv. Math.* VIII, 11-12, pudieran hacer pensar que los estoicos identificaron el sentido de los términos *semaínon* y *semeíon*. Sin embargo, no es así. El término *semeíon*, contrariamente a lo que ocurre en Aristóteles, no aparece mencionado por las fuentes en los contextos lingüísticos. Lo encontraremos, eso sí, como también ocurría en la obra del Estagirita, en un contexto lógico-dialéctico: el de la inferencia. Como veíamos en el capítulo 3, Aristóteles concedía al signo un papel relevante en la construcción de argumentos dialécticos y retóricos, es decir, en los entimemas. Solo los *tekméria*, los signos «necesarios», podían dar lugar a argumentos demostrativos. En las escuelas pos-

significan o se refieren a un caso. Su introducción en un enunciado como «Dión pasea», que puede ser verdadero o falso, plantea la interesante cuestión del tipo de existencia que tienen los casos. Cuando se trata de un enunciado verdadero, puede decirse que el caso «existe»; si es falso, como el *lektón*, «subsiste» (Frede, 1994: 125-126).

27. La división completa incluye los siguientes tipos: proposiciones (*axiómata*), preguntas (*erotémata*), inquisiciones (*pýsmata*), órdenes (*prostaktiká*), promesas (*horkiká*), ruegos (*aratiká*), suposiciones (*hypothetiká*), proclamas o invocaciones (*prosaforeutiká*) y otras que son similares a las proposiciones (como «Hermoso, sí, es el Partenón»).

28. Véase la explicación más amplia que Baratin (1981: 264) hace de esta cuestión, que explicaría, no la influencia de los gramáticos alejandrinos en Sexto, como aquí sugerimos, sino en los gramáticos latinos como Varrón y, por su mediación, en Agustín de Hipona (véase más abajo cap. 7).

aristotélicas la inferencia sígnica adquiere un papel más relevante aún que en la obra aristotélica, tanto desde el punto de vista epistemológico como desde el estrictamente lógico. Como dice Manetti (1987: 145), los estoicos y los epicúreos verán en el signo el procedimiento canónico del paso de lo que es conocido a lo que es desconocido. Por lo demás, el tratamiento lógico que los estoicos hicieron del signo no solo no permite la identificación de este con el significante, sino que plantea problemas adicionales a los interrogantes que hemos examinado en torno a la naturaleza del *lektón*.

Siguiendo el orden sistemático de la lógica-dialéctica, una vez expuesta la teoría lingistica, el tratamiento estrictamente lógico empieza con los *lekt* completos y termina con los métodos de la argumentación. Así lo vemos en la exposición que Diógenes Laercio (VII, 65-83) hace de las teorías estoicas. Como vimos en el apartado anterior, los *lekt* completos pueden ser simples o compuestos. Los enunciados simples pueden ser, a su vez, de nueve tipos (proposiciones, preguntas, órdenes, etc.), pero los más importantes son los *axiómata* o proposiciones. La proposición es el *lektón* de un enunciado asertrico que puede ser afirmado o negado, y del que, en sentido estricto, puede decirse que es verdadero o falso. Las proposiciones, como cualquier otro *lektón*, son incorpóreas.

Todas estas cuestiones adquieren nuevas perspectivas cuando se insertan en lo que los lógicos modernos han considerado una de las cuestiones más interesantes de la lógica estoica: la reflexión en torno a la proposición condicional. Sin embargo, lo que a nosotros nos interesa de este problema no son los detalles de cómo entendieron el condicional Crisipo, Filón o Diodoro²⁹, sino cómo se inserta en este contexto una teoría del signo que, como vimos en capítulos anteriores, tiene antecedentes en el *Corpus Hippocraticum* y en la dialéctica aristotélica, pero que adquiere en el helenismo un carácter diferente. Las referencias más precisas a esta cuestión las encontramos en diversos pasajes del *Adversus Mathematicos* y de los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico en los que se discute acerca, más que de la existencia de cierto tipo de signos —que es como en ocasiones lo enuncia Sexto—, de las inferencias y de cómo estas nos permiten llegar a conclusiones verdaderas.

La primera sorpresa que deparan estos textos en una concepción del signo que en principio nos es familiar, pero que no parece muy coherente con el resto de la teoría estoica. Un signo, viene a decir Sexto citando a los estoicos, es algo que nos remite a y nos revela otra cosa. De forma más precisa: «Es signo toda proposición (*axioma*) que, en una implicación válida, constituye el antecedente revelador del consecuen-

29. Puede verse, a título de ejemplo, el tratamiento que del problema hacen comentaristas ya citados como B. Mates (1953) o M. y W. Kneale (1961).

te» (*Adv. Math.* VIII, 245; *Hyp. Pirrh.* II, 104). Naturalmente, subrayará Sexto, puesto que el *axioma* es definido como «un *lektón* completo expresable por sí mismo», el signo es un *lektón* y posee las propiedades características del *lektón*, como su inteligibilidad e incorporeidad. Los argumentos de Sexto están basados en una distinción que atribuye a los estoicos, pero que, como hemos dicho más arriba (apart. 2) resulta, aparte de dudosamente atribuible a los estoicos, más bien confusa terminológicamente. Ateniéndonos a los que nos dice en los *Esbozos* (que es donde expone los argumentos que vamos a analizar), la relación entre un signo y aquello a lo que remite puede concebirse como una proposición condicional. Ahora bien, la revelación del consecuente que el antecedente lleva a cabo puede hacerse de dos maneras. La primera de ellas tiene lugar cuando el signo resulta conocido por experiencia y aquello a lo que nos remite y revela, también; por ejemplo, el humo respecto del fuego. La segunda es cuando el signo es conocido pero aquello a lo que nos remite, no lo es, como, por ejemplo, los movimientos del cuerpo que pueden ser interpretados como signos del alma. Al primer tipo de signos los estoicos lo llaman, según Sexto —aunque no hayamos podido verificarlo con otras fuentes³⁰—, signo *rememorativo* (*hypomnestikón*); al segundo, *indicativo* (*indeiktikón*).

La tesis de Sexto es que hay que aceptar la existencia de los signos rememorativos porque la experiencia avala la conexión de los dos fenómenos, el antecedente y el consecuente; pero, por el contrario, hay que negar la existencia de los signos indicativos. Los argumentos de Sexto apuntan a un error doble por parte de los estoicos. El primero tiene que ver con la existencia del *lektón*, cuestión que no solo niegan otros filósofos, como los epicúreos, sino, como ya hemos dicho, algunos entre los mismos estoicos. El segundo gran argumento de Sexto va a dirigido contra los signos indicativos, aunque apunta a la noción misma de signo mantenida por los estoicos. Si nos limitamos a los aspectos más interesantes, la crítica de Sexto se basa en que un antecedente solo puede considerarse signo en el caso de que el condicional sea verdadero y, además, que sirva para revelar el consecuente. Así, por ejemplo, no podría considerarse signo el antecedente del condicional «si es de día, hay luz», porque que haya luz resulta evidente si es de día. Podría hablarse de signo en casos como «si tiene leche, ha dado a luz», porque es verdadero y revela algo desconocido. Pero, además, el signo no sería un *lektón*. En primer lugar, porque las demostraciones serían ya *lektá*, según los estoicos, y en este caso, se da por supuesto lo que se trata de

30. Esta cuestión, ya examinada en el capítulo anterior, no tiene ahora mayor importancia. Lo que tratamos de explicar son los argumentos que Sexto utiliza para criticar la concepción del signo de los estoicos y la existencia o inexistencia de los *lektá*.

demostrar. Pero a este argumento hay que añadir otro. Si el signo es un *lektón* y, por tanto, es incorpóreo, entonces resulta incapaz de producir una acción o pasión, lo que contradice la definición del signo. El signo no puede ser, pues, una cosa significada (*lektón*) y a la vez revelarnos la existencia de otra cosa.

Los comentaristas modernos no han aceptado las críticas de Sexto a la existencia del *lektón* por las razones que ya hemos explicado en apartados anteriores, pero durante algún tiempo apreciaron algo de razón en aquellos argumentos que ponían de manifiesto la contradicción aparente que suponía mantener que el signo es un *lektón*, es decir, algo significado (*semainónenon*) y no algo que significa (*semaínon*). Para resolver esta contradicción, como comenta Mates (1953: 13, n. 16), caben tres posibilidades: *a*) que *semeíon* y *semaínon* no sean sinónimos para los estoicos; *b*) que alguno de los dos términos tuviera dos sentidos diferentes (hay otros casos); *c*) que las descripciones inconsistentes se refieran a filósofos estoicos diferentes o que sus doctrinas se hayan contaminado con otras de origen diferente (hipótesis que no es improbable).

Cuando Mates escribía esto quizá no se contaba con razones para preferir alguna de estas hipótesis³¹, pero hoy tenemos más datos. Si la interpretación que hemos venido haciendo de la doctrina estoica es acertada, no hay enigma. Parece claro que la primera hipótesis de Mates es correcta: *semeíon* y *semaínon*, no son sinónimos a pesar de su cercanía morfológica y semántica. Hay ya un primer síntoma en el hecho de que el mismo Sexto utilice distinta terminología en dos contextos diferentes. Cuando trata de explicar la significación lingüística utiliza, como hemos visto, los términos *semaínon* (significante) y *semainónenon* (significado); sin embargo, cuando trata del signo entendido como proposición antecedente de un condicional, los términos utilizados son *semeíon* (signo) y *semeiotón* (significado)³². Pero además, esta hipótesis queda aún más reforzada si tenemos en cuenta el uso que Aristóteles hace de *semeíon* en los *Primeros Analíticos* y en la *Retórica*³³. Resulta entonces bastante claro que, en parte al menos, la definición que nos da Aristóteles, coincide con la que Sexto atribuye a los estoicos³⁴. En ambos casos se entiende el signo como proposición (*prótasis apodeiktiké*), en el caso de Aristóteles (*Anal. Pr.* II 27, 70 a 7); *axioma*, en el caso de los estoicos (*Adv. Math.* VIII, 245; *Hyp. Pirrh.* II, 102), y, de forma más precisa, como el antecedente de una proposición condicional que nos

31. B. Mates confiesa no saber cómo explicar esta dificultad (1953: 13).

32. Véase, por ejemplo, *Adv. Math.* VIII, 154; 164; 166, etc.; *Hyp. Pirrh.* II, 100, 101, 116, etcétera.

33. Véase más arriba capítulo 3, apartado 4.

34. No entramos aquí a analizar las diferencias que es posible apreciar en la concepción del condicional que tienen Aristóteles y los estoicos.

revela el consecuente. Que en ocasiones se utilicen los mismos ejemplos (Sexto también analiza el ejemplo aristotélico, «si tiene leche, ha dado a luz», *Hyp. Pirrh.* II, 106) viene a reforzar que el uso del término «signo» en este contexto no es algo característico de la lógica estoica: ya se había impuesto como un lugar común en el tratamiento de las inferencias condicionales, como lo prueba también que lo encontremos en la tradición epicúrea. Estos argumentos son lo suficientemente fuertes como para confirmar la primera de las hipótesis de Mates: *semeîon* y *semainómenon* no son sinónimos. No tenemos pruebas textuales, ni siquiera razones que nos permitan pensar que *semeîon* se usara ya con el sentido de «lo que significa», sino más bien parece lo contrario. Los estoicos utilizan el término *semeîon* en el contexto de la lógica con un sentido técnico: la proposición antecedente de un condicional. Y lo mismo hacen con los términos *semáínon* y *semainómenon* en el contexto lingüístico. No hay pues contradicción, aunque sí una cierta incoherencia terminológica derivada de la inexistencia de lo que hoy podríamos considerar una teoría semiótica unificada. En definitiva, aunque su terminología en el contexto lingüístico supone un avance interesante, lo cierto es que la filosofía estoica aún no dispone de una teoría integrada del signo y la significación que hubiera evitado la confusión.

DEL FIN DE LA REPÚBLICA ROMANA AL ALTO IMPERIO:
LA SEMIÓTICA EN LA ADIVINACIÓN,
LA RETÓRICA Y LA MEDICINA

Si nuestra mirada se detuviera estrictamente en lo que parece más evidente, habría que concluir que el pensamiento semiótico romano no aporta novedades de importancia: lo que podemos encontrar en los textos latinos vendría a ser una traducción de lo que escucharon a los filósofos griegos y leyeron en sus textos. Quizá sea así, pero, como ha puesto de manifiesto la semiótica moderna, una traducción no es, sin más, la reduplicación del sentido de una lengua en otra lengua. Antes al contrario, se trata de la apropiación que una cultura hace de otra cultura y en esta apropiación algo se pierde y algo se gana. Desde esta otra perspectiva podrá apreciarse que la cultura romana aporta sus peculiaridades a la reflexión sobre los signos y estas peculiaridades tendrán una repercusión posterior mucho mayor de lo que podría sospecharse en un principio. La primera de estas peculiaridades reside en la forma misma en que la lengua romana recoge en su léxico aquello que considera signo. Frente a la dispersión que pudimos apreciar en la lengua griega, la romana responde con una perspectiva más unificadora. *Signum* es un término que incluye bajo su paraguas los distintos modos de significar o construir sentido. Este hecho tendrá una consecuencia que no es posible apreciar en el periodo sobre el que ahora centramos nuestro interés, pero que veremos más adelante.

En sentido estricto habría que decir que el lugar del pensamiento semiótico romano es la retórica. No es algo anecdótico o fortuito. El lugar de la semiótica griega fue la lógica, la retórica y la poética. Que los intelectuales romanos se interesaran especialmente por la retórica no es un detalle baladí. Tiene que ver, desde luego, con una forma de ser que se expresa en una cierta prevención contra la filosofía y un decidido desdén por la lógica. La transformación que la retórica sufriría en manos de los romanos es, en este sentido, significativa. La reticencia inicial fue desapareciendo porque la retórica, al menos tal como es interpretada en los dos primeros tratados que nos han llegado, se ofrece a sí misma como

un arte de gran utilidad en dos terrenos caros a la elite romana: el político y el judicial. Con el tiempo, ese carácter artístico daría paso a una función de mayor calado: el de un proyecto educativo para el ciudadano del Imperio. De todos modos, el resultado no debe hacernos olvidar que la retórica romana, que adquiriría su propia peculiaridad como expresión de un *ethos* que no es el del griego, fue, como decíamos, el resultado de una operación metasemiótica de apropiación de una cultura en términos de otra cultura.

Pero aparte de este lugar, hay otros dos ámbitos en los que encontraremos también ocasión para comprender la importancia que tiene el pensamiento semiótico como punto de partida para dar respuesta a preguntas que estrictamente ya no tienen este carácter. Estos dos ámbitos son la adivinación y la medicina. Que la adivinación romana sea un campo de interés semiótico y no lo sean tanto otro tipo de prácticas en las que también intervienen los signos (la agricultura, la navegación o la caza), reside justamente en que el núcleo de la polémica entre sus defensores y sus detractores es una cuestión semiótica: la de si los adivinos interpretan signos o no. En definitiva, estamos ante una polémica perenne: el problema de qué haya que considerar un signo y en qué tipo de prácticas sociales está involucrado.

El otro campo de reflexión privilegiado es el de la medicina. También en este ámbito los romanos fueron deudores de los griegos. Incluso más que en otros. Lo cierto es que, cuando las estructuras políticas imperiales habían alcanzado ya una cierta estabilidad, tiene lugar, gracias a la excepcional figura de Galeno, una renovación de otro campo privilegiado de reflexión semiótica. Esta renovación no es romana, ni siquiera se expresa en latín; pero tiene lugar, principalmente, en la capital del Imperio, lo que justifica el que nosotros la tratemos aquí.

1. *El imperio de los signa*

Por más que conozcamos la debilidad de su fundamento, resulta difícil sustraerse al embrujo de la analogía. Entre la cultura de griegos y romanos podemos encontrar muchos elementos cercanos; entre otras razones, porque la comunicación entre ellos, especialmente en ciertos momentos de su historia, fue muy estrecha. Tanto que, en algunos momentos, es acertado hablar de «la helenización de la cultura romana». Pero una mirada cercana pone de manifiesto lo que, por otra parte, resulta bastante comprensible: que cada uno tuvo su propio carácter, su propia forma de ser y, en definitiva, su propia forma de ver a los otros. Algunas de esas diferencias son especialmente notables. A pesar de la conciencia de pertenecer a una cultura común y hablar la misma lengua, los griegos vivieron

divididos en múltiples organizaciones políticas independientes, y cuando alguien tan genial como el gran Alejandro logró darles una estructura política común, fue para llevarlos hacia una debilidad mucho mayor de la que nunca habían tenido y, en definitiva, a la desaparición de las estructuras políticas que les habían caracterizado. Los romanos, por el contrario, a pesar de las luchas intestinas, a veces de una enorme crueldad, desde sus inicios mantuvieron una estructura política unificada que solo al cabo de muchos siglos de hegemonía indiscutible, terminaron dividiendo. Las consecuencias de esta división son de todos conocidas. Hay que reconocer que la peculiaridad de unos y de otros quizá no estuvo tan marcada en otros aspectos de la cultura y la organización social. A nadie se le escapa que la religión y la adivinación, dos manifestaciones culturales que a nosotros nos interesan especialmente, mantienen semejanzas y paralelismos muy notables. Pero igualmente hay que reconocer que el modo en que los romanos vivieron la religión y practicaron la adivinación, presenta también, como veremos, notables diferencias.

Con todo, lo que ahora nos interesa es poner de relieve ciertas diferencias que afectan a la lengua, y más concretamente, a cómo la lengua latina ordena y jerarquiza el campo semántico de los signos. Y en esta cuestión también nosotros hemos cedido a la tentación de una cierta analogía. El modo en que la lengua griega organizó el campo semántico de los términos mediante los que se referían a las cosas que significan, se parece no poco a la forma en que se organizaron políticamente: una serie de términos de raíz diferente (*semeïon*, *tekmerion*, *sýmbolon*) encarnan una riqueza que no siempre permite ver su vinculación mutua. Es muy posible que esa fuera una de las razones por las que, a pesar de contar con cabezas tan privilegiadas para la reflexión como quizá ningún otro pueblo haya contado, no fuera posible una teoría unificadora de los modos de significar. A los romanos, por el contrario, les bastó un solo término (*signum*) para referirse a esa diversidad. En la lengua romana se dieron, por tanto, ciertas condiciones que facilitaron una reflexión teórica unificadora. No se consiguió de inmediato, pero terminó sucediendo porque todo abocaba a ello. En contrapartida, en ocasiones los romanos tuvieron dificultades, si no para percibir, al menos para nombrar esa variedad enriquecedora de la que hicieron gala sus hermanos mediterráneos. Y como no tenían los términos adecuados, tuvieron que recurrir a los que les proporcionaba una lengua que muchos romanos aprendieron.

Los especialistas no se ponen de acuerdo sobre la dudosa etimología de *signum*. Unos la derivan de la raíz *sek*, y el paso de *e* a *i* se explicaría por la nasal velar, como en el caso de *decet* > *dignus*. Partiendo de una *e* se podría derivar de *sek-* «cortar». Si esta explicación fuera correcta, *signum* sería un corte o una incisión que se hace en un objeto. Este origen justificaría que *signum* denotara inicialmente «marca», «incisión»,

«figura» o «imagen», como la que deja un sello (*sigilla*) en la cera. Sin embargo, otros autores como Benveniste lo derivan de la raíz *sek^w*-, «seguir», por lo que tendría el mismo origen que *sequor*. Se apoya en que entre los usos más antiguos de *signum* está el de designar con él las banderas o estandartes, tras los que siguen los soldados. W. Ong (1991: 75-76) utiliza este argumento para subrayar que *signum* era inicialmente una imagen o una representación de carácter pictórico, lo que evidentemente no está en contradicción con la opinión de aquellos que se decantan por la primera de las etimologías que hemos citado. En cualquier caso, con el tiempo, como ocurriría con otras palabras latinas, por calco semántico fue adquiriendo el valor y significado que tenían en griego *sêma* y *semeïon*, pero también otros que, según veremos más adelante, tienen otro origen, como los que los griegos atribuían a *tekmérion* y *sýmbolon*, que los romanos no asimilaron (en el caso del primero) o lo hicieron tardíamente (el segundo).

En conformidad con lo dicho, los diccionarios latinos que gozan de más prestigio (Lewis-Short, *Oxford Latin Dictionary* de P. G. W. Glare, etc.) recogen entre las primeras acepciones las que acabamos de mencionar: marca, señal, indicación; insignias, banderas, estandartes y demás distintivos militares (incluida el águila); signos visuales o contraseñas de cualquier tipo, que incluyen desde las contraseñas militares a las señales dadas por los instrumentos de viento. Pero también otras muchas acepciones. Así, por ejemplo, los signos de cosas que van a ocurrir como los meteoros y los síntomas, tanto los que se utilizan en la adivinación, como los que usarán los agricultores para pronosticar el tiempo o los médicos para sus diagnósticos y pronósticos. Son signos los gestos que podemos hacer con el rostro o ciertas manifestaciones corporales no voluntarias como el color o las expresiones de dolor, temor, etc. Igualmente, cubre el campo semántico de las obras de arte: figuras, imágenes pictóricas, estatuas. Por supuesto, las marcas o figuras que se imprimían en un material blando, como las de los anillos en la cera y, por tanto, las huellas u otras semejantes, como las cicatrices de las heridas en el cuerpo; indicios y vestigios de diverso tipo como la sangre, etc. Para algunos de estos sentidos se tienen numerosos sinónimos más específicos: *insignis*, *tessera*, *indicium*, *vestigium*, *omen*, *auspicium*, *portentum*, *effigies*, *imago*, *simulacrum*, etc., a algunos de los cuales tendremos que referirnos expresamente. Sin embargo, todos ellos pueden incluirse bajo el amplio paraguas de los *signa*.

Por lo que se refiere a la época en que nos hemos situado, en determinados contextos veremos intentos de definición del término que tienen una cierta intencionalidad general, como la de Cicerón en *De inventio-
ne* (I, 48). Sin embargo, estas definiciones, aunque encontremos en ellas algunos matices interesantes, son bastante dependientes de la definición más corriente entre los griegos: la manifestación visible de algo invisible. Algo semejante podría decirse de los intentos de tipificación, todavía muy

dependientes de los contextos específicos (la adivinación, la retórica, la medicina) en que estos aparecen. Dado que falta una consideración general de la significación, resulta lógico que tampoco se haya abordado una taxonomía con pretensiones de generalización.

2. *La adivinación en la cultura romana*

La práctica de la adivinación, como ocurre en otros pueblos, tiene en Roma una larguísima tradición. De hecho, las leyendas sobre la fundación misma de la ciudad y las de las victorias sobre sus poderosos enemigos, que la llevaron a convertirse en una potencia militar, suelen incluir acontecimientos prodigiosos y justificaciones ligadas a las prácticas adivinatorias. Sin embargo, tanto su configuración mental como sus prácticas estuvieron condicionadas por dos importantes influencias: la de Etruria y la de Grecia. En distintos momentos históricos las influencias tendrían distinta naturaleza y darían lugar a creencias y prácticas muy distintas, pero siempre tendrían una impronta muy característica. Una inspección superficial de cómo se van configurando estas creencias y estas prácticas hasta el momento en que Roma pone las bases de su dominio, es decir, hasta después de la segunda guerra púnica, puede darnos la impresión de que, en esencia, el ámbito de la adivinación se configura de forma muy semejante a como se hace en el mundo griego. Prueba de ello sería el que, el mismo Cicerón, en su *De divinatione*, considere que *mantiké* y *divinatio* son dos términos básicamente sinónimos; que existieran en ambas culturas dos modalidades fundamentales, la natural (procedente directamente de la inspiración divina) y la artificial (propia de un arte inductivo); o que, a la hora de poner ejemplos sobre distintos casos de adivinación, no se dudara tampoco en recurrir a acontecimientos propios de la tradición helena. Sin embargo, una mirada más profunda pone de manifiesto que las diferencias de carácter entre un pueblo y otro se expresan también en las distintas formas que adquieren las prácticas adivinatorias que, como no podía ser de otra manera, están vinculadas a la forma muy distinta de vivir y practicar la religión. Como ha señalado Bouché-Leclercq (1879-1882, I: 377), en Grecia la adivinación estaba vinculada, como la religión, a los usos, los cultos, los ritos tradicionales, las denominaciones locales. En cambio, entre los romanos, tanto la religión como las prácticas adivinatorias estaban totalmente integradas en la organización política del Estado. De forma particular, la adivinación se disciplina bajo el yugo de las prescripciones legales y no se deja al albur de las actitudes particulares de los ciudadanos, en general consideradas por el legislador como meras supersticiones (1879-1882, IV: 320). No es que las prácticas adivinatorias sospechosas o no

aceptadas oficialmente no estuvieran arraigadas en las clases populares, pero el poder político desconfió siempre de ellas e intentó controlarlas y reducirlas, al menos hasta que, ya en el periodo imperial, la influencia de las religiones orientales fuera incontrolable.

Esta peculiaridad del *ethos* romano dio lugar a que no todas las prácticas adivinatorias que encontramos entre los griegos tuvieran la misma acogida entre los latinos. Las respectivas lenguas y los términos utilizados para referirse a la adivinación ponen de manifiesto algunos detalles significativos. Como bien señala Cicerón (*De div.* I, 1), nuestro principal informador sobre estas cuestiones, mientras que el término griego *mantiké* alude de forma inmediata al estar fuera de sí¹, el término latino *divinatio*, deriva directamente de *a divis*, es decir, se refiere a algo que proviene de la divinidad. Sea como fuere, lo cierto es que los romanos mantuvieron casi siempre un distanciamiento claro de todas aquellas modalidades características de la adivinación natural: los oráculos, los sueños, las profecías. Prueba de ello sería, como ha señalado Bloch (1984: 77), la ausencia de templos oraculares en Roma. Hay, sin embargo, una excepción: los libros sibilinos y la figura de la Sibila de Cumas a la que, como es sabido, la tradición vinculaba con la adquisición de dichos libros por parte de Roma. Pero justamente el control que el poder político ejerció sobre su utilización pone de manifiesto también hasta qué punto esta modalidad de adivinación suscitaba recelos.

Así pues, las modalidades de la adivinación que tuvieron más desarrollo y arraigo en las prácticas romanas fueron las de la adivinación artificial, es decir, las propias de un arte o técnica que ciertos individuos que estaban legitimados para llevarla a cabo habían adquirido gracias a un cierto aprendizaje y a la observación de fenómenos que eran considerados signos. La adivinación artificial estaba basada, pues, en una observación inductiva de fenómenos externos que dan lugar a una interpretación conjetural que pretende estar justificada racionalmente, por oposición a la adivinación natural que es interior, subjetiva e intuitiva (Cicerón, *De div.* I, 34). Las modalidades que presenta la adivinación artificial, en la que los romanos fueron muy dependientes de los etruscos, son básicamente tres: *presagios*, *auspicios* y *prodigios*.

Los presagios son fenómenos fortuitos que pueden ser observados por los sentidos y que son considerados signos que los dioses envían a los hombres para poner de manifiesto su presencia y expresar su voluntad. A este tipo de acontecimientos significativos los romanos los denominaron *omina*. Como ya dijimos en el capítulo 1, el *omen* es un tipo de fenómeno claramente asimilable al *kledón* griego: un acontecimien-

1. Véase más arriba el capítulo 1, nota 16.

to no previsto que el intérprete considera un signo enviado por la divinidad. Los ejemplos más característicos de esta modalidad son las palabras que alguien dice con una intención determinada, pero que quien las escucha las interpreta en relación con lo que se propone hacer o pensar. Cicerón nos proporciona diversos ejemplos de esta modalidad de presagios. Uno de ellos es el siguiente: Marco Craso, a punto de embarcar su ejército en Brindisi, oyó a un vendedor de higos gritar «[Vendo] cáuneas» (higos de Caunos), expresión que él interpretó como *Cave ne eas*, es decir, «No vayas» (*De div.* II, 84). Pero si bien el término tuvo esta significación más precisa, terminaron considerándose como *omina* no solo las palabras, sino otros incidentes fortuitos (de los que el mismo Cicerón nos da otros ejemplos) que tienen que ver más con lo que se hace u ocurre que con lo que se dice (*De div.* I, 103-104). Habría que considerar también como una especie de este género las predicciones que se realizaban por medio de las *sortes*, unas pequeñas piezas de madera con señales, sílabas o palabras inscritas, que alguien elegía entre un conjunto de ellas, para ser interpretadas (*De div.* I, 12; II, 70)².

Los auspicios son signos observables por la vista y cuyo sentido depende de circunstancias ya establecidas o convenidas previamente, lo que los diferenciaría de los *omina*. Etimológicamente, el término proviene de *avispicium*, lo que explica que se basaran sobre todo en la observación de los vuelos, los gritos u otros comportamientos de los pájaros. Sin embargo, como ocurriera con *omen*, el término fue despojado de su carácter especial y ampliado al sentido más general de presagio (Bouché-Leclercq, 1879-1882, I: 161-162). De ahí que se consideren también como propios de esta modalidad otros fenómenos como la observación de las entrañas de los animales sacrificados o de ciertos fenómenos naturales como los relámpagos. Esta generalización explica que el significado de los términos *auspicium* y *augurium* llegaran a considerarse muy próximos: presagios convenidos, enviados por los dioses ante el ruego de un impetrante. Esta convergencia de sentido no contradice que, en el momento de mayor pujanza, los auspicios fueran los signos enviados por los dioses a los magistrados, y los augurios, las observaciones realizadas en el transcurso de una ceremonia (Bouché-Leclercq, 1879-1882, I: 164).

Los prodigios son acontecimientos imprevistos contrarios a la naturaleza. Se trata, pues, de acontecimientos muy excepcionales que en

2. Cicerón nos explica que se trata de una forma de adivinación semejante a las de tirar las tabas o las téseras. En tales procedimientos interviene el azar y no el razonamiento y la deliberación (*nec ratio nec consilium*). Añade a continuación que fueron inventadas de forma fraudulenta para crear supersticiones y desorientación (*De div.* II, 85). No obstante, hay que tener en cuenta que las *sortes* fueron utilizadas también como procedimiento adivinatorio vinculado a las prácticas oraculares que tenían lugar en el templo de Preneste, dedicado a la diosa Fortuna (*De div.* II, 85-86; Bloch, 1984: 77).

cuanto vulneraban el comportamiento normal de la naturaleza, habían de ser considerados también como una ruptura de la paz que la ciudad mantenía con los dioses (*pax deorum*). El prodigio es interpretado como una manifestación de la cólera divina y exige, por tanto, una restitución. Los nombres que se aplican a estos prodigios son diversos y, en general, han pasado a las lenguas romances: *prodigium*, *ostentum*, *portentum*, *monstrum*, *miraculum*. Cada uno de estos términos expresa matices distintos. *Ostentum* y *portentum* significan señal que hay que interpretar, mientras que *monstrum* y *miraculum* (Bloch, 1984: 90) eran utilizados especialmente para referirse a incidentes en que se ven involucrados seres vivos. El primero es una advertencia o presagio; el segundo, un acontecimiento que despierta admiración. Los fenómenos considerados como prodigios conforman una larga lista de acontecimientos, unos más explicables que otros: los eclipses, los rayos, los meteoritos, el color de las aguas fluviales, los sismos, las malformaciones de los animales o de los hombres, etc. Como el prodigio exige una reparación, era necesaria la intervención de las autoridades (en ocasiones de gravedad, los cónsules o el mismo Senado) para que se llevaran a cabo las ceremonias destinadas a restablecer la calma y aplacar a los dioses.

La actitud ante la adivinación, tanto la oficial como la del pueblo, no fue siempre la misma. Influyeron en ella acontecimientos de diversa índole. En primer lugar, aquellos que por su trascendencia histórica dieron lugar a importantes consecuencias políticas o sociales, pero también otros que podríamos considerar menos trascendentes, como las actitudes demagógicas de algunos políticos que alientan la credulidad del pueblo para su propio beneficio, sobre todo al final de la República. Según cuentan relatos que llegan a ser populares, las vidas de Mario, Sila o César se encuentran salpicadas de oráculos, presagios y prodigios varios que anticipan acontecimientos decisivos (Bloch, 1984: 107 ss.). La modificación de la vida religiosa bajo el Imperio y el influjo creciente de las religiones orientales no hizo más que acrecentar el influjo de la adivinación en la vida personal de los individuos.

La utilización política de la adivinación al final de la República generó una controversia entre figuras sobresalientes de las clases cultivadas. Por una parte, estaban los que, siguiendo la tradición estoica, admitían y justificaban la adivinación, y, por otra, los que, como Cicerón, mantenían una actitud escéptica, cuando no claramente contraria. Estas dos actitudes están palmariamente representadas en el diálogo que en el *De divinatione* mantienen Cicerón y su hermano Quinto. En el primero de los libros, Quinto expone los argumentos a favor de la adivinación basándose en principios estoicos tomados, muy probablemente, de Posidonio. En el segundo, Cicerón hace una crítica de esos argumentos siguiendo un procedimiento muy cuidadosamente estructurado, con ar-

gumentos que probablemente extrajo de Carnéades, el fundador de la Nueva Academia, o de alguno de sus discípulos. Estos argumentos son de dos tipos: unos de carácter general, en los que se atacan los fundamentos filosóficos en que pretenden fundarse los defensores; y otros, de carácter particular, que se refieren a los diferentes tipos de adivinación y a los ejemplos que ha ido aportando Quinto a manera de pruebas para justificar sus puntos de vista. Es el primer tipo de argumentos el que tiene para nosotros mayor interés.

Los argumentos filosóficos que expone Quinto son básicamente tres. El primero de ellos es el principio, en clara oposición a la doctrina epicúrea, de que los dioses aprecian a los hombres y se preocupan por ellos revelándoles con antelación lo que va a pasar (I, 82). El segundo mantiene que la naturaleza del alma humana, semejante a la de los dioses, posee un poder natural (*vis et natura quaedam*) que permite conocer de antemano el futuro (I, 12). El tercer argumento estaba basado en la existencia del destino, consecuencia del riguroso encadenamiento causal de todos los acontecimientos. Cicerón no encuentra demasiadas dificultades para rebatir estos argumentos, algunos de ellos contradictorios entre sí. La existencia de los dioses no implica el que estos revelen a los hombres los acontecimientos futuros. Que los hombres, bien en sus sueños, bien en cualquier otro estado, puedan acertar en ocasiones sobre lo que va a ocurrir, no implica que tengan el poder natural de hacerlo. Finalmente, la defensa de la existencia del destino casa mal, no ya con la existencia del azar, sino con la creencia en que el conocimiento de los hechos futuros permite evitarlos, como se trata de demostrar en muchos de los ejemplos utilizados por Quinto.

Los razonamientos anteriores se van desgranando a lo largo del libro segundo que, sin embargo, comienza con otros argumentos demoledores que son para nosotros de gran interés. Cicerón comienza preguntándose, como hace Carnéades, de qué se ocupa la adivinación. Sus mismos partidarios admiten que la adivinación no se ocupa de los asuntos de los que se ocupa la ciencia: la astronomía, la geometría, la filosofía, la dialéctica. La ciencia es un saber necesario; la adivinación, no. Pero si la adivinación no es una ciencia, quizá pudiera ser un arte, como sostiene Quinto. Cicerón niega tajantemente esta posibilidad: aunque parezca una habilidad, la adivinación no se ocupa de aquellas cosas que observamos a través de los sentidos (II, 9). De ese tipo de cuestiones se ocupan, como el mismo Quinto ha admitido (I, 112), los médicos, los navegantes, los estrategas o los campesinos (II, 12), que poseen un saber artístico o técnico. En su argumentación Cicerón trata de demostrar que aunque el saber de estos se ocupa de los fenómenos que no siempre ocurren, si bien ocurren con frecuencia, que son también, según Quinto, aquello de lo que se ocupa la adivinación, esta no es un arte. Cicerón le

recuerda que él mismo ha admitido la diferencia que hay entre el arte y la adivinación. Mientras que la primera se basa en conjeturas que se obtienen a partir de aquellas cosas que pueden percibirse por los sentidos o gracias a ciertas técnicas que le son propias y que pueden aprenderse, la adivinación es la predicción o intuición (*praedictionem et praesensionem*) de algo que es fortuito, pero que no puede invocar ningún argumento empírico o razonable³. El médico, el navegante, el campesino o el estratega utilizan el razonamiento para prever que una enfermedad se va a agravar, que se avecina una tormenta, que habrá una buena cosecha de aceitunas o que le pueden tender una emboscada. Para conocer este tipo de cosas no se recurre al adivino. El saber de aquellos que poseen un arte no es un saber necesario como el de la ciencia; está basado en conjeturas que son meramente probables. Pero sus inferencias están justificadas por la observación, la experiencia y la prudencia de un razonamiento conjetural, y no por la mera intuición.

En sus argumentos de carácter general aún no se refiere a ello, pero cuando vaya examinando cada uno de los diferentes tipos de adivinación, el acento de Cicerón se pondrá en la demostración de que si en el tipo de fenómenos que observa un médico, un navegante o un campesino, se da una relación de causa a efecto, no ocurre así en aquellos de los que se ocupa la adivinación. Es fácil advertir que en las inferencias realizadas por los augures no hay la uniformidad exigida por las inferencias condicionales que son conjeturales. Prueba de ello es que unos pueblos consideran que los fenómenos que ocurren por la izquierda son favorables, mientras que otros consideran que lo son los que tienen lugar por la derecha (II, 82). En otros casos se considera que acontecimientos nada extraordinarios son presagios de otros que ocurren después, pero con los que no guardan ninguna relación reconocible (II, 66). Y en otros, ni siquiera hay forma de explicar por qué un hecho está en conexión con otro. Así, por ejemplo, se pregunta Cicerón por qué a la culebra se la pone en relación con acontecimientos futuros (II, 62), o por qué, en este tipo de situaciones, se da más importancia a una culebra que a un lagarto o a un ratón. En definitiva, en la adivinación no puede hablarse propiamente de que haya conjeturas que puedan considerarse razonables. Y si se equivocan, dice Cicerón, quienes como los médicos, los navegantes o los campesinos, no dicen nada sin una conjetura probable y una razón (*sine aliqua probabile coniectura ac ratione dicunt*), ¿qué puede decirse de aquellas

3. El texto dice así: «Sed animadverti, Quinte, te caute et ab eis coniecturis quae haberent artem atque prudentiam, et ab eis rebus quae sensibus aut artificijs perciperentur, abducere divinationem eamque ita definire: 'divinationem esse earum rerum praedictionem et praesensionem, quae essent fortuitae'» (II, 13). Por lo demás, no deja de ser curioso que Cicerón utilice el verbo *abducere*, un término que Peirce utilizará para referirse a las inferencias conjeturas o hipotéticas.

conjeturas que se basan en la observación de las entrañas, en el vuelo de las aves, en los oráculos o en los sueños, que no tienen ninguna relación con aquello que anuncian? En realidad, este tipo de acontecimientos no pueden considerarse signos (*quam haec signa nulla sint*) (II, 16).

Los argumentos de Cicerón no pueden separarse, pues, de los que aborda en sus tratados retóricos. Como explicaremos entonces, los signos son fenómenos observables por medio de los sentidos que permiten inferir otros fenómenos, en la mayoría de los casos de forma hipotética o conjetural, porque existe entre ellos una conexión causal o de semejanza. Esas inferencias tienen por objeto aquello que ocurre con frecuencia, aunque no siempre; es decir, se basan en lo que es probable (*probabile*); pero están justificadas por la observación y refinadas por el aprendizaje. Ese no es el caso de la adivinación que, o no se ocupa de fenómenos observables (adivinación natural), o si lo hace (adivinación artificial), intenta hacer conjeturas partiendo de acontecimientos que no son signos porque les falta esa conexión que justifica la inferencia conjetural.

Los argumentos de Cicerón y de aquellos que como él no estaban dispuestos a creer en la adivinación, no tuvieron mucho éxito. En su tiempo, al final de la República, probablemente muchos como él estaban dispuestos a mantener los rituales augurales simplemente por motivos de conveniencia política (*De div.* II, 70); pero estas actitudes no tuvieron mucho recorrido. Los cambios en las creencias religiosas operadas durante el Imperio y, en definitiva, la influencia de las religiones orientales (especialmente la egipcia), lejos de propiciar las actitudes escépticas, no hicieron más que facilitar la aceptación de formas nuevas de adivinación. El emperador se convirtió en el centro de la vida religiosa y, por tanto, de la adivinación. Entre las clases cultivadas siguieron existiendo individuos que, como Tácito, mantienen una actitud de reserva; en cambio, otros, como Suetonio, fueron más receptivos. En cualquier caso, el pueblo no solo no abandonaría las antiguas formas de la adivinación, sino que aceptaría otras nuevas (Bloch, 1984: 119).

3. *La retórica romana*

La introducción de la retórica griega es inseparable del proceso de helenización que sufrió la cultura romana. En un principio, como pasaría con otros aspectos de la cultura helénica, los expertos griegos en elocuencia no fueron bien recibidos por los círculos más conservadores y poderosos de la sociedad romana, de tal manera que su influencia fue reducida y confinada a los círculos más helenizantes. Es probable que los primeros manuales griegos de retórica empezaran a circular a mediados del siglo II a.C. Sin embargo, no se ha conservado nada ni de esos manuales ni de

los primeros tratados escritos en latín. Los primeros tratados conocidos son la *Retórica a Herenio* y la *Invención retórica* de Cicerón, escritos por la misma época. Ambas obras comparten una estructura heredada de la retórica griega, aunque la terminología y los ejemplos hayan sido adaptados a la realidad romana. Ambos también remiten a una tradición anterior, por más que no sepamos en qué grado sus autores la reproducen o introducen innovaciones. Los tratados de retórica griegos no se libraron de la devastación sufrida por la filosofía helenística. Anteriores a ella solo se conservan la *Retórica* de Aristóteles y la *Retórica a Alejandro*.

Una de esas obras perdidas ejerció una notable influencia en la elaboración de la retórica romana: el tratado de Hermágoras de Temno (siglo I a.C.), pero gracias precisamente a las referencias romanas se ha podido reconstruir gran parte de su contenido. Hermágoras es considerado heredero de la tradición estoica, pero experimenta también claras influencias aristotélicas y académicas, lo que no es óbice para que consiguiera revitalizar un arte que había caído en la esclerosis academicista. Su acierto consistió en poner el acento no tanto en la elocución como en la invención, lo que devolvía a la retórica una clara perspectiva filosófica. Dos son sus aportaciones fundamentales. La primera de ellas es la consideración de que el discurso retórico es, al fin y a la postre, una controversia sobre cuestiones generales (tesis) o sobre casos particulares (hipótesis), distinción que se corresponde con los lugares «comunes» y «particulares» de Aristóteles. Así, por ejemplo, la cuestión: «¿Es lícito matar a un tirano?», es una cuestión general (tesis), mientras que la pregunta: «¿Mataron justamente Harmodio y Aristogitón al tirano Hiparco?» es una hipótesis.

La segunda de sus grandes aportaciones, que veremos extensamente desarrollada en la retórica romana, es la referente a la *stasis*, en la terminología romana *constitutio* o *status causae*, que vino a sustituir a la tripartición aristotélica del discurso deliberativo, judicial y epidíctico. Como ha dicho L. Calboli Montefusco (1986, V), la *stasis* representaba no solo el encuentro entre la retórica y la práctica judicial, sino también entre retórica y filosofía, como lo probaría el hecho de que su primera formulación tuvo lugar en la filosofía peripatético-académica, aunque posteriormente fuera sistematizada y desarrollada por Hermágoras, del que pasaría a la retórica romana (1986: 1). La *stasis* es la proposición básica que el orador trata de demostrar y, a pesar de que puede tener su sitio en los tres géneros citados, su lugar natural es el género judicial porque, en definitiva, se trataba del lugar de confrontación entre la acusación y la defensa⁴. Para Hermágoras la *stasis* puede ser de dos tipos: *racional* (que depende del sentido común) y *legal* (que depende de la legislación sobre la mate-

4. De hecho, en la *Retórica a Herenio* solo se aborda el problema en el contexto del género judicial.

ria). Cada una de ellas se dividía, a su vez, en cuatro subtipos. La constitución racional puede ser *conjetural*, *definitiva*, *general* y *traslativa*. La legal puede basarse en cuatro tipos de razones: las que proporcionan *escritos* y *sentencias* (es decir, el espíritu y la letra de la ley), las *leyes contrarias*, la *ambigüedad* (cuando una misma ley puede ser interpretada en sentidos diversos) y el *silogismo* (cuando de una ley existente puede deducirse por no estar explícitamente citado aquello de lo que se trata). El desarrollo de esta concepción lo veremos tanto en la *Retórica a Herenio* como en el *De inventione* de Cicerón.

3.1. Retórica a Herenio

Durante mucho tiempo este tratado se atribuyó a Cicerón, lo que le granjeó un gran prestigio y aseguró su pervivencia. Pero ya en el siglo xv, Rafael Regio demostró que Cicerón no fue su autor. Desde entonces la cuestión de la autoría ha sido muy debatida. En el siglo xvi, Petrus Victorius defendió ya que su probable autor podría ser el Cornificio al que cita Quintiliano en su *Institutio*. Esta tesis ha sido retomada en el siglo xx por J. Tolkien, W. Kroll y, más recientemente, por G. Calboli, que ha logrado convencer a no pocos de la verosimilitud de esta atribución. Esta hipótesis cuenta en su favor con las correspondencias entre los conceptos citados por Quintiliano y los que se defienden en la *Retórica a Herenio*. Pero hay argumentos en contra de esta atribución que resultan difíciles de obviar⁵. Está en primer lugar que las referencias de Quintiliano no son suficientes para identificar al tal Cornificio y, consecuentemente, que hay dificultades para fijar con precisión la fecha en que pudo ser escrito el tratado. De ahí que autores como F. Marx, J. Brzoska, C. Koehler, H. Caplan y otros se hayan manifestado en contra de esta atribución utilizando como argumento el que un análisis de la obra lleva a la conclusión de que el Cornificio que menciona Quintiliano parece haber vivido en una época posterior a la del autor de la obra (Núñez, 1997: 14). Más recientemente G. Achard (1989: xvii-xx) ha negado también esa posibilidad formulando la hipótesis de que el verdadero autor de nuestro tratado debió de ser, más que un experto y estudioso de la retórica, un senador experto en la milicia y en la política. Este tipo de argumento es el que ha llevado a muchos críticos a mantener la opinión de que no es posible establecer con certeza quién pudo ser el verdadero autor de esta obra, a la que se sigue consideran-

5. Véase la síntesis de los diversos argumentos que hace Salvador Núñez en su introducción a la traducción española de la *Retórica a Herenio*, Madrid, Gredos, 1997: 11 ss.

do anónima. Por lo demás, la mayoría de los autores se inclina por situar su redacción entre el 86 y 82 a.C., aunque otros la sitúen entre el 75 y el 70.

Ya en el libro I (11, 18) establece el autor de la *Retórica a Herenio* que la victoria del orador, sea acusador o defensor, reside fundamentalmente en la demostración o en la refutación de que algo sucedió de determinada manera. Ahora bien, conseguir este objetivo depende, como ya estableciera Hermágoras, del conocimiento del «estado de causa» (*causae constitutio*). Aunque como dice el mismo autor, otros reconocen cuatro estados de causa, él defiende la existencia de solo tres: *conjetural*, *legal* y *jurídica*. El estado conjetural, frente al legal (que es la discusión sobre la interpretación de un escrito) o el jurídico (cuando se coincide en el hecho pero se cuestiona si es conforme a derecho o no [I, 14,24]), se produce cuando la discusión se refiere al hecho en sí (I, 11,18). El ejemplo que se nos propone es un tópico innumerablemente repetido en las narraciones que hoy denominamos «policíacas» o del «género negro»:

Quando se encontraba en un bosque, Áyax se dio cuenta de lo que su locura le había llevado a hacer y se arrojó sobre su espada. Aparece Ulises: ve el cadáver, extrae del cuerpo la espada ensangrentada. Llega Teucro. Ve a su hermano muerto y al enemigo de su hermano con la espada ensangrentada. Lo acusa de asesinato (I, 11,18).

Sin embargo, es al comienzo del libro II donde el autor de la *Retórica a Herenio* explica de forma más detenida cómo debe abordar el orador «el más importante y difícil» de los tres estados de las causas (II, 1,1; II, 8,12). El estado o causa conjetural se divide en seis partes: probabilidad (*probabile*), comparación (*conlatio*), indicio (*signum*), demostración (*argumentum*), consecuencia (*consecutio*) y prueba (*adprobatio*). Esta forma de plantear el problema no es fácil de rastrear en la retórica anterior. Tiene poco que ver con los dos tratados que conservamos de la época clásica, los de Anaxímenes de Lámpsaco y Aristóteles, y tampoco parece haberse inspirado en las desaparecidas enseñanzas de Hermágoras, al parecer más fielmente recogidas por Cicerón en el *De inventione*. Por esta razón quizá debamos considerarla como original del autor o de ese enigmático maestro al que se refiere con tanta frecuencia⁶. Lo cierto es que la forma de entender lo *probable*, el *indicio*, la *demostración* o la *prueba* difiere notablemente de lo que hemos visto en la *Retórica aristotélica* o en la *Retórica a Alejandro* de Anaxímenes.

El autor de la *Retórica a Herenio* enfoca la cuestión desde el punto de vista de cómo debe actuar la defensa o la acusación. De ahí que defina

6. Salvador Núñez, «Introducción» a la *Retórica a Herenio*, Madrid, Gredos, 1997: 24.

la *probabilidad* como la demostración de que «el acusado tenía el interés en cometer el crimen y que nunca se abstuvo de infamias semejantes» (II, 2,3); mientras que el defensor, si no puede demostrar la integridad del acusado, imputará la acción a la «irresponsabilidad, necedad, juventud, coacción o malos consejos» (II, 3,5). Esta perspectiva lo distancia del modo en que se había enfocado la cuestión de la probabilidad entre los griegos. No es de extrañar, por tanto, que, a la hora de definir el *indicio*, nos encontremos también con un enfoque que obvia los aspectos semióticos que aparentemente nos hacía concebir el ejemplo de la muerte de Áyax, citado más arriba. De manera sorprendente se define el *indicio*, desde el punto de vista del acusador, como lo que «permite mostrar que el adversario buscó una ocasión favorable para cometer los hechos» (II, 4,6). Esta perspectiva enfoca la argumentación en el sentido de construir una narración que dé respuesta a las cuestiones de lugar, tiempo, duración, ocasión, confianza en realizarlo y confianza en ocultarlo.

Este sorpresivo enfoque de los problemas se acrecienta cuando, al abordar la cuestión de la *demonstración* y la *consecuencia*, aparece un planteamiento que podemos considerar semiótico por el papel que en ellas desempeña la inferencia basada en signos o indicios. La demostración tiene como objetivo «confirmar la acusación mediante pruebas (*argumenta*) que aumentan la certeza y acrecientan la sospecha» (II, 5,8). La terminología no nos da aún muchas pistas, pero la distinción de los tres tiempos —anterior, simultáneo y posterior— nos recuerda claramente no solo, como ha subrayado Manetti (1987: 206), la distinción que establece Anaxímenes en la *Retórica a Alejandro* cuando se refiere al indicio y a su vinculación con lo significado por él, sino a la misma definición que Aristóteles hace de signo en *Anal. Pr.* II 27, 70 a 6-10. Los ejemplos que ahora se nos proponen, refuerzan claramente cómo el planteamiento es muy similar al que hemos visto en la tradición griega, sobre todo cuando se trata de la interpretación de los indicios observados con posterioridad a los hechos: «Un crimen se nota, por ejemplo, en que el cadáver está tumefacto o presenta manchas oscuras, señal de que ha sido envenenado» (II, 5,8).

Algo parecido ocurre en el caso de la *consecuencia*. De nuevo estamos ante la utilización de argumentos basados en la inferencia símica, esta vez con una terminología más precisa: «La consecuencia se determina investigando las pruebas (*signa*) de culpabilidad o inocencia que pueden producirse después del crimen» (II, 5,8). Por ejemplo, si se observa que el acusado «enrojeció, palideció, titubeó, se contradijo, se desmayó o hizo promesas», podrá utilizarse como pruebas (*signa*) de culpabilidad. No hay, sin embargo, ningún intento, como encontraremos posteriormente, de establecer la distinción entre indicios que nos permiten hacer inferencias seguras y aquellos otros que solo dan lugar a inferen-

cias probables. Este tipo de consideraciones lógicas son absolutamente ajenas a los intereses del autor de la *Retórica a Herenio*.

3.2. La retórica de Cicerón

Reconocido como el más grande de los oradores romanos, Cicerón dedicó a la retórica siete tratados escritos en épocas muy diversas de su vida y motivados también por inquietudes muy distintas. De esos siete tratados, cuatro de ellos (*De oratore*, *Orator*, *Brutus* y *De optimo genere oratore*) pretenden, más que dar orientaciones «técnicas», definir al orador ideal. Consecuentemente, no encontraremos en ellos especial interés semiótico. En cambio, los otros tres tratados (*De inventione*, *Partitiones oratoriae*, *Topica*) tienen un objetivo más «artístico»: se trata de sistematizar el utillaje técnico que debe conocer y poner en práctica el experto en el arte de la oratoria. El primero de estos tratados, a pesar de su escasa originalidad y brillantez, tiene para nosotros el mayor interés. En el segundo encontraremos también algunas otras reflexiones más breves, pero que aportan matizaciones interesantes.

El *De inventione*, aunque (como su título indica) está dedicado casi exclusivamente a la primera de las cinco partes de la oratoria, fue, en la Antigüedad y posteriormente durante la Edad Media, uno de los manuales de referencia para los estudiosos del arte de la elocuencia. Su complementariedad y su coincidencia en determinados aspectos con la *Retórica a Herenio*, fueron razones que llevaron a considerar a este último tratado como una *Rhetorica Secunda*, obra salida de la misma pluma que el *De inventione* (Kennedy, 2003: 138). Son también, como decíamos, obras escritas por la misma época, lo que ha llevado a algunos especialistas a situar su composición entre los años 82-80 a.C.; aunque otros la retrotraen a una fecha anterior, situándola entre el 94 y el 91. Se trata en todo caso de una obra juvenil, lo que justificaría tanto su naturalidad como el estilo poco elegante en que está escrita.

La influencia que sobre Cicerón ejerció la doctrina de Hermágoras es reconocida desde el principio mismo de la obra, a pesar de sus juicios descalificadores hacia el griego. Lo cierto es que la obra del joven Cicerón recoge tanto la tradición de Aristóteles (al que en ese momento aún no había podido leer directamente) como las innovaciones que introduciría Hermágoras, al que debe más de lo que expresamente reconoce. Es muy posible también que usara otros tratados de retórica en latín que ya existían en la época.

El tratado ciceroniano comienza con una exposición filosófica sobre la utilidad de la oratoria y un breve recorrido histórico que trata de justificar su necesidad. Aunque se haya utilizado como un arma sofística para, basándose en la mentira, medrar en la vida pública, la retórica es

de gran utilidad para la sociedad y el Estado: la elocuencia sin sabiduría estorba y no aprovecha; pero, de la misma manera, la sabiduría sin elocuencia aprovecha poco a los Estados (I, 1). La retórica es, pues, parte de la ciencia política (*civilis ratio* o *civilis scientia*) y su fin es la persuasión por medio de la palabra (I, 6).

Cicerón mantiene la división aristotélica de los tres tipos de discurso retórico: demostrativo, deliberativo y judicial. Igualmente sigue al Estagirita al considerar partes de la oratoria la invención, la disposición, la elocución, la memoria y la pronunciación⁷; pero hace compatible esta perspectiva con la teoría de la *stasis* expuesta por Hermágoras. Como este, Cicerón considera que toda controversia contiene una cuestión, aunque difiera de él a la hora de considerar los dos géneros establecidos, el de carácter general (tesis) o el de casos (hipótesis) (I, 6). Cicerón llama *constitutio* o estado de causa a aquella cuestión de la que nace una causa (I, 10); y, como hemos visto a propósito de Hermágoras, puede ser de dos géneros: o bien se refiere a un hecho (tal o cual hecho tuvo o no lugar), o bien se refiere a la legalidad de un hecho que se da por acontecido. Cuando la controversia se centra en un hecho del que se discute si ocurrió o no ocurrió, la constitución es *conjetural* (*coniecturalis*). La constitución es *definitiva* (*definitiva*) cuando lo debatido es la definición de una palabra, por ejemplo, si se trata de un homicidio o de un asesinato. La constitución se llama general (*generalis*) cuando la discusión trata acerca de la naturaleza o la clasificación de la acción realizada. Finalmente, la constitución es *traslativa* (*translatio*) cuando el debate se centra en la competencia del tribunal, el momento procesal, la acusación o la petición de pena. Por lo demás, habrá que considerar también si la causa es simple o compuesta de varias cuestiones, y si la controversia está en los razonamientos o en algún escrito (procedimiento que le sirve a Cicerón para distinguir lo que Aristóteles consideró pruebas «artísticas» y «no artísticas») (*Ret.* I, 2, 1355b 35). Cicerón examina los argumentos en los escritos siguiendo la clasificación que ya hemos visto en Hermágoras: conflicto entre la letra y el espíritu de la ley (*scripta et sententia*), conflicto entre leyes contrarias (*ex contrariis legibus*), ambigüedad (*ambiguum*), razonamiento por analogía (*ratiocinativum*) y definición (*definitivum*) (I, 17).

Una vez examinada la naturaleza de la causa según los criterios anteriores, Cicerón pasa a considerar las partes que debe tener el discurso: *exordio*, *narración*, *partición*, *confirmación*, *refutación* y *conclusión*. El exordio es la parte del discurso que prepara al oyente para recibir el discurso. En la narración el orador presenta el caso y las razones que han

7. El autor de la *Retórica a Herenio*, como el mismo Cicerón en las *Partitiones*, consideraba que, más que partes de la oratoria, eran algo que debe poseer el orador. Hay aquí, pues, una diferencia importante entre el *De inventione* y las *Partitiones*.

llevado a la controversia. La división o partición contribuye a aclarar la controversia, y para conseguirlo incluye dos partes. La primera es la exposición de aquello en lo que se está de acuerdo o en desacuerdo con el adversario; la segunda es la exposición de los hechos que deben ser probados. La confirmación es la parte dedicada a dar confianza, autoridad y fundamento a nuestro discurso por medio de la argumentación. La refutación está destinada a socavar los argumentos del adversario y es de cuatro tipos: la negación de las premisas, la demostración de que sus conclusiones no se derivan de las premisas, la negación de la validez de los argumentos y, por último, la presentación de argumentos más sólidos que los presentados por el adversario. La conclusión o *peroratio* tiene tres partes: resumen, incitación o indignación contra el adversario y, por último, compasión hacia el orador. Cicerón explica por qué no ha seguido a Hermágoras considerando la digresión como otra parte del discurso que debe colocarse entre la refutación y la conclusión (I, 97). Su argumento es que la digresión tiene que formar parte de la argumentación y, por tanto, no es necesaria considerarla como una parte independiente.

Contrariamente a lo que ocurre en la *Retórica a Herenio*, la teoría semiótica de Cicerón no se encuentra vinculada a las causas conjeturales, sino, como ocurría en la *Retórica* de Aristóteles, a la argumentación y, por tanto, es abordada en la parte dedicada a la confirmación. Esta perspectiva adelanta ya un tratamiento de la cuestión que es bastante similar a la del Estagirita. Cicerón coincide con Aristóteles en que la argumentación retórica es verosímil o probable (*probabilis*) y necesaria. Un argumento es necesario cuando muestra que un hecho no tiene más que una explicación, como en el ejemplo siguiente: «Si ha dado luz, yació con un hombre (*cum viro cuncubuit*)» (I, 44). La necesidad de este tipo de razonamiento se logra por complexión, por enumeración de los casos o por conclusión simple. La complexión es un dilema en el que el contrario es refutado sea cual sea la proposición que haya admitido; como en el ejemplo siguiente: «Si es un malvado ¿por qué lo tratas? Si es honesto ¿por qué lo acusas?». En la enumeración se van examinando y refutando distintas hipótesis, salvo una, que necesariamente ha de ser aceptada. La conclusión o inferencia simple se produce cuando se demuestra que alguien no pudo hacer algo porque estaba en otro lugar.

Un argumento es probable cuando se basa en algo que suele ocurrir, que coincide con la opinión más común o cuando lo referido tiene semejanza con otra cosa. Por ejemplo, «Si es madre, ama a su hijo», es algo que suele suceder. Que «en los infiernos hay penas preparadas para ser aplicadas a los impíos», es una opinión común. Por último, hay semejanza en la siguiente afirmación: «Así como un lugar sin puerto no puede ser seguro para las naves, un ánimo sin confianza no puede ser estable para los amigos» (I, 47).

La lectura de estos pasajes pone pronto de manifiesto que, aunque sabemos que en la época en que Cicerón escribió el *De inventione* no había leído la *Retórica*, tanto el planteamiento de la cuestión, como la terminología y los ejemplos, son muy semejantes a los utilizados por Aristóteles. Esta similitud persiste cuando Cicerón aborda la cuestión de forma más pormenorizada. Después de haber explicado que los argumentos probables se basan en *lo que suele ocurrir*, en la *opinión común* o en la *semejanza*, sin solución de continuidad nos dice que, en realidad, el argumento probable puede ser de cuatro tipos: *signo*, *creíble*, *prejuizado* y *comparable*. Más allá de la coherencia de esta doble clasificación (a la que volveremos más tarde), encontramos que, como en Aristóteles, es en este contexto en el que aparece el signo como punto de partida de una inferencia que solo puede tener la pretensión de ser verosímil. La definición de signo es, por tanto, al menos en apariencia, bastante similar a la que Aristóteles nos da en los *Analíticos*.

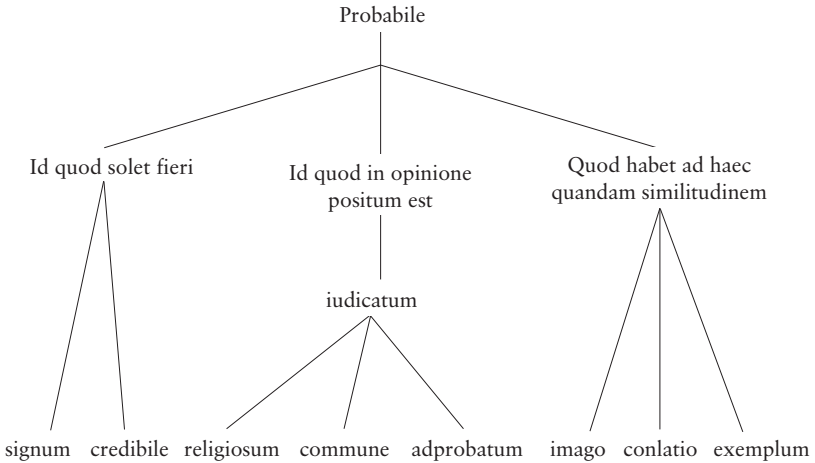
El signo es lo aprehendido por algún sentido, y significa algo que parece salido de él mismo, pues ocurrió antes, o bien ocurre en conexión inmediata con él, o bien ocurre después, y, sin embargo, necesita de testimonio y de confirmación más firme; por ejemplo, la sangre, la fuga, la palidez, el polvo y cosas parecidas a esas (I, 48)⁸.

Como en Aristóteles, el signo es el punto de partida de una inferencia que está basada en una relación causal entre el signo y aquello a lo que conduce, pero Cicerón hace explícitos detalles que en la tradición griega a veces quedan más difuminados. Está, en primer lugar, el carácter sensible del signo (*signum est quod sub sensum aliquem cadit*). El signo no deja de ser una cosa, pero se distingue de las cosas justamente porque *significa* algo (*quiddam significat*). Este detalle, aparentemente sin importancia, será clave en las definiciones que a partir de Agustín serán frecuentes en la tradición cristiana. Otro detalle de interés, también sobrentendido en la tradición griega: la inferencia a partir de signos necesita de testimonios o de pruebas confirmatorias (*indiget testimonii et gravioris confirmationis*). Los ejemplos parecen sacados de un tratado sobre la inferencia indicial: la sangre, la fuga, la palidez (del rostro) o el polvo (en las sandalias) son, respectivamente, indicios de homicidio, de crimen, de enfermedad o de viaje. Tomados por separado, ninguno de ellos resulta definitivo; de ahí que necesiten ser corroborados o arropados por otros para adquirir verdadera fuerza probatoria.

8. El texto latino dice: «Signum est quod sub sensum aliquem cadit et quiddam significat, quod ex ipso profectum videtur, quod aut ante fuerit aut in ipso negotio aut post sit consecutum et tamen indiget testimonii et gravioris confirmationis, ut cruor, fuga, pallor, pulvis, et quae his sunt similia».

El resto de los argumentos probables tiene también para nosotros interés. Lo *creible* es aquello que el oyente llega a creer sin que haya un testigo: «No hay nadie que no desee que sus hijos sean sanos y felices». No hay relación de causa-efecto, ni se necesita de un testimonio o prueba, como ocurre con los signos. En cambio, lo prejuzgado es algo que se basa en el asentimiento, en la autoridad o en el juicio de una o varias personas. Este género puede subdividirse en tres tipos, dependiendo de que se base en una sanción religiosa (*religiosum*), en una práctica común (*commune*) o en algún acto especial de aprobación (*adprobatum*). El argumento basado en la semejanza (comparable) puede ser para Cicerón de tres clases: imagen (*imago*), comparación (*conlatio*) y ejemplo (*exemplum*). La imagen demuestra la semejanza de cuerpos o naturalezas (*corporum aut naturarum similitudinem*); la comparación o *conlatio* confronta dos cosas porque tienen alguna semejanza; el ejemplo consolida o debilita un hecho por la autoridad de alguna persona o la consecuencia de algo.

Como decíamos, Cicerón no nos aclara suficientemente la relación entre la primera y la segunda división de los argumentos. Interpretaciones posteriores han intentado clarificar la cuestión tratando de poner de manifiesto que no solo no existe entre ellas contradicción alguna, sino que pueden ser integradas de forma coherente. Este es el caso de la interpretación que lleva a cabo Mario Victorino (siglo IV)⁹, uno de los llamados rétores latinos menores¹⁰, que nos propone el siguiente esquema:



9. Véase K. Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, Teubner, 1863: 236, 34-40.

10. Mario Victorino fue contemporáneo de Agustín de Hipona y africano como él. Según cuenta él mismo (*Confesiones*, VIII, 2, 3-5), Agustín leyó sus traducciones de los platónicos y tuvo noticias muy directas de su conversión al cristianismo a través de Simpliciano.

Más allá de la coherencia de esta interpretación, el esquema es la muestra de un intento de elaborar una perspectiva propia. En la terminología utilizada por Cicerón puede verse la voluntad, probablemente heredada de los rétores latinos anteriores, de encontrar términos latinos para las expresiones utilizadas en la retórica griega. Esta terminología nos permite también rastrear cómo la retórica romana adaptó las ideas de los griegos. Algunos de los detalles de estos intentos de adaptación, en tanto en cuanto afectan a la terminología semiótica, tienen para nosotros especial interés.

No encontramos en Cicerón una argumentación precisa que permita distinguir, como hace Aristóteles, los signos que son auténticas pruebas (*tekméria*), de aquellos que no son signos seguros (*anónimos*), una distinción que sí encontraremos de forma más precisa en Quintiliano. Pudiera pensarse que la distinción entre argumentos necesarios y probables que establece Cicerón se corresponde con la que Aristóteles establece entre *tekméria*, por un lado, y *eikós* y *semeïon*, por otro. Sin embargo, un examen detenido no avala totalmente esta hipótesis. Sin duda, algunos de los argumentos necesarios se corresponderían con los *tekméria*. Así lo avala el ejemplo de la mujer que da a luz. Sin embargo, la subdivisión de los argumentos necesarios pone de manifiesto que Cicerón incluye otros tipos de argumentos en los que ya no intervienen propiamente hablando signos. El paralelismo es mayor cuando nos detenemos en los subgéneros de los argumentos probables tal como están ordenados por Victorino. *Signum*, *credibile* e *id quod in opinione positum est* se corresponden, desde luego, con los términos griegos *semeïon*, *eikós*¹¹ y *éndoxon*, respectivamente. Pero la forma en que están relacionados es diferente a la que vemos en la *Retórica* y en los *Primeros Analíticos*. *Signum* y *credibile* mantienen en Cicerón la oposición que ya vimos en Aristóteles; en cambio, lo que es opinión común (*éndoxon*), tiene en Cicerón un sentido más restringido y más acorde con el sentido literal de la expresión. Como vimos, este subgénero puede dividirse, a su vez, en una clasificación que es ajena a la mentalidad aristotélica. En cambio, el tercer género es dividido en tres subgéneros que tienen sus precedentes en la tradición griega, pero que encontramos también en la *Retórica a Herenio* (IV, 59-62). Sin embargo, Cicerón no se molesta demasiado en explicarlos y tampoco pone ejemplos que pudieran aclararnos las semejanzas y diferencias entre ellos. Es como si no les diera importancia o no

11. Algunos autores, por ejemplo, S. Núñez, traductor y comentarista de la versión castellana del *De inventione*, piensan que *eikós* se corresponde con *probabile*, más que con *credibile* (1997: 141, n. 92). Si fuera así, las diferencias con el uso aristotélico serían aún mayores porque entonces desaparece la oposición entre *semeïon* y *eikós*, que es clara en Aristóteles (*An. Pr.* II, 27, 70a 10 ss.).

estuviera muy convencido de su utilidad. De hecho, abandonaría estas distinciones en las obras de madurez.

Para compensar este descuido, su comentador Victorino¹², nos propone las equivalencias griegas de los términos latinos (lo que no deja de ser significativo, ya que no lo hace en otros casos) y nos da ejemplos de cada uno de los subgéneros. La *imago*, dice Victorino, es el *eikón* griego; la *conlatio*, la *parabolé* y el *exemplum*, el *paradeigma*, equivalencias que, como veremos más adelante, podremos encontrar también en Quintiliano. Para aclararlo nos propone ejemplos tomados de diferentes pasajes de la *Eneida*. Como ejemplo de *imago* nos remite a un pasaje en el que se describe a Eneas como «semejante a un dios en rostro y hombros» (*Eneida* I, 589), lo que vendría justificado por la diferencia de naturaleza entre Eneas y los dioses. La *conlatio* establece una comparación entre cosas que son diversas y para ilustrarla Victorino nos cita el pasaje en que Virgilio compara la forma con que Neptuno aplaca el mar con el modo en que un hombre respetado por sus virtudes y méritos aplaca la sedición de una turba enfurecida (I, 148 ss.). El *exemplum* sirve para animar o desanimar a hacer algo mediante el recurso a un hecho o dicho atribuido a alguien. Como modelo de coraje que imitar cita el pasaje en que se describe cómo Anténor atraviesa las tierras de Iliria y Liburnia huyendo de los griegos (I, 242); y, como ejemplo de lo que no debe hacerse, el considerar que se está a salvo tras un vallado y unos fosos, cuando hasta las murallas de Troya, construidas por Neptuno, fueron derribadas (IX, 144). Explicaciones como estas no tienen en apariencia mayor importancia. Estaríamos ante consideraciones escolásticas, en ocasiones tergiversadoras, características de épocas poco imaginativas e innovadoras que terminarían por llevar a la retórica al anquilosamiento del que solo saldría en épocas no demasiado lejanas gracias a la importancia cobrada por el lenguaje y la comunicación. Sin embargo, son indicativas de cómo se va construyendo una tradición que explica usos posteriores de los términos y que, en definitiva, cristaliza en perspectivas que hacen comprensibles categorías que hoy utilizamos con profusión. *Icono*, *imagen*, *paradigma*, *parábola*, conceptos que han encontrado acomodo entre nosotros, tienen una historia y su conocimiento no es ocioso porque explican sentidos y motivaciones que permiten una comprensión más profunda de unas prácticas sin las cuales la comunicación moderna es inconcebible.

En el tratado de Cicerón, las anteriores consideraciones tienen como objetivo proporcionar al aprendiz de orador los *lugares* (*omnis ex his locis argumentatio*) a los que puede acudir para elaborar discursos bien contruidos que muevan el ánimo de sus oyentes. Pero no basta con co-

12. Para estas y las siguientes interpretaciones de Victorino véase Halm, 1863:1-15.

nocer estos tópicos; el orador debe conocer también la forma en que pueden ser presentados para conseguir sus propósitos. De ahí que, una vez expuesta la parte que podríamos llamar material de los argumentos, Cicerón aborde la cuestión de la forma. Los argumentos retóricos pueden adoptar dos modalidades: la inducción (*inductio*) y la deducción (*ratioinatio*) (I, 51). A pesar de la similitud en el tratamiento de esta cuestión con la que ya vimos en Aristóteles, pueden observarse algunas diferencias. En primer lugar, llama de nuevo la atención que Cicerón no recurra a la terminología griega y trate de buscar expresiones latinas, lo que tiene el inconveniente de dejar por el camino algunas distinciones útiles. No encontraremos, pues, la diferencia que establece Aristóteles entre entimema y silogismo, ni tampoco entre la inducción dialéctica (*epagogé*) y la inducción retórica (*paradeigma*) (*Ret.* I, 2, 1356b 1 ss.). Hay que entender, no obstante, que Cicerón está refiriéndose al razonamiento retórico y que, dentro de este contexto, la *ratioinatio* es un razonamiento deductivo complejo semejante al *epicheírema*¹³, y la *inductio* un razonamiento basado en la similitud.

Cicerón vincula la inducción con Sócrates y su discípulo Esquines, y la define de la siguiente manera:

La inducción es el razonamiento que busca el consenso con aquel que se discute por medio de proposiciones de las que no se puede dudar; y lo hace de modo que se acepte como probado un hecho dudoso gracias a la semejanza con aquellas cosas con las que se asiente (I, 51).

Después de poner ejemplos, concluye que la inducción tiene tres partes. La primera consta de una semejanza o más; la segunda, de aquello que queremos que se acepte y por cuya causa se ha utilizado la semejanza; la tercera, la conclusión que, o bien confirma que lo discutido se ha admitido, o bien muestra qué consecuencia se obtiene de ello (I, 54).

Cicerón atribuye el desarrollo de la deducción a Aristóteles, Teofrasto y los peripatéticos en general (I, 61), aunque su definición se refiere al razonamiento retórico, que es definido de la siguiente manera:

13. Quintiliano dice expresamente (V, 10,6) que Cicerón traduce por *ratioinatio* la expresión griega *epicheírema*. Por lo demás, hay que hacer notar que Aristóteles solo utiliza el término *epicheírema*, en los *Tópicos*, definiéndolo como silogismo dialéctico, por oposición al filosofema o razonamiento demostrativo, al sofisma o razonamiento erístico y al razonamiento dialéctico de contradicción (*Top.* VIII, 11, 162a 16). En cambio Cicerón, y así se ha hecho también posteriormente, lo entiende como el razonamiento retórico que posee una forma más compleja que la del entimema porque trata de probar una o varias de las premisas de las que parte. El ejemplo propuesto por Cicerón es elocuente: se trata de ilustrar las cinco partes de las que, como veremos, consta la *ratioinatio*, lo que hace de ella un razonamiento muy extenso y complejo (I, 58-59).

La deducción (*ratiocinatio*) es el razonamiento que extrae de la cosa misma algo probable que, una vez expuesto y conocido por sí mismo, se confirma por su fuerza y razón (I, 57).

Aunque algunos han considerado que la deducción consta de tres partes, él se decanta por la opinión de aquellos que sostienen que esas partes son cinco: proposición, razón de la aprobación de la proposición, suposición (*adsumptio*), razón de la aprobación de la suposición y conclusión. Al finalizar su exposición de la argumentación, Cicerón advierte que la argumentación filosófica presenta otras dificultades, pero ese tratamiento más detallado no es parte de la oratoria (I, 77).

La problemática semiótica abordada desde el punto de vista retórico solo vuelve a plantearla Cicerón en uno de sus tratados de madurez, las *Particiones oratorias*. Escrito entre el 54 y el 44 a.C., se trata de un tratado breve, en forma de diálogo en el que Cicerón trata de explicar a su hijo Marco Cicerón los aspectos fundamentales de la oratoria agrupándolos en tres temas fundamentales: los recursos del orador (*vis oratorum*), el discurso (*oratio*) y la búsqueda o investigación (*quaestio*). El planteamiento es, pues, muy distinto del *De inventione* y la terminología, plenamente latinizada, aparece ya bastante distanciada de la utilizada por los griegos.

En este tratado, Cicerón aborda la cuestión de los lugares (*loci*) en los que es posible encontrar los argumentos recuperando la distinción aristotélica que los clasifica en dos géneros: las pruebas externas al arte propiamente dicho (*átechmoi*, llamadas por Cicerón *sine arte*), como son los testimonios, y las propias del arte (*éntechmoi* o *ínsita*), como son la definición, las diferencias y las semejanzas, etc. (*Part.* 5-7). En cualquier caso, el lugar de los signos es, como en el *De inventione*, el estado de causa conjetural; pero tanto el tratamiento como la terminología difieren notablemente del tratado de juventud.

La conjetura puede basarse en dos tipos de argumentos: aquellos que utilizan cosas o hechos verosímiles (*verisimilia*) y los que utilizan las propiedades, marcas o signos de las cosas mismas (*in propriis rerum notis posita*) (34). Lo verosímil es lo que suele ocurrir (*quod plerumque ita fiat*), como «La adolescencia es proclive a la libido». Los argumentos basados en las propiedades de las cosas son aquellos que se fundamentan en lo que nunca ocurre de otra forma y, por tanto, permiten tener certeza (*quod nunquam aliter fit certumque declarat*), como, por ejemplo, el humo con respecto al fuego. Si tenemos en cuenta tanto la definición como la explicación, lo verosímil puede ser asimilado al *eikós* griego, mientras que las propiedades de las cosas parecen referirse a los *tekméria*. El pasaje es, sin embargo, confuso. Más adelante (39) Cicerón afirma que hay otro género de argumento: aquel que se extrae de los vestigios de los hechos

(*ex facti vestigiis*). Son ejemplos de este tipo un arma arrojadiza, la sangre, un clamor, un titubeo, el cambio de color, un discurso incoherente, el temor, o cualquiera otra cosa percibida por los sentidos (*aliquid quod sensu percipi possit*). Tanto los ejemplos como la descripción final nos remiten de forma indudable al *signum* tal como está definido y ejemplificado en el *De inventione*. Estaríamos, por tanto, ante unas relaciones muy semejantes a las que establece Aristóteles entre *eikós*, *tekméria* y *semeíon*. Sin embargo, tal como está expuesto, el pasaje no deja de ser confuso. Después de haber definido lo que parece ser un tercer género de argumentos, sin solución de continuidad, Cicerón comenta que los verosímiles individuales son útiles para persuadir bien por su propia fuerza o bien, si esa fuerza es exigua, si se los presenta agrupados. Y añade: «En los verosímiles se encuentran en ocasiones características ciertas y propias de las cosas (*in his verisimilibus insunt nonnumquam etiam certae et propriae notae*)» (40), comentario que viene a desdibujar las diferencias establecidas entre los dos primeros géneros. El párrafo que viene a continuación no contribuye a aclarar las cosas. Cicerón se refiere a que el ejemplo, la semejanza entre las cosas y las fábulas, incluso aquellas que narran algo increíble, son buenos procedimientos para producir verosimilitud.

La cuestión no vuelve a ser tratada si exceptuamos un breve pasaje en el que reitera la eficacia persuasiva de cualquier signo de lo ya ocurrido y de aquellas cosas que son como vestigios impresos de los hechos (*quaedam signa praeteriti et quasi impressa facti vestigia*) (114). Cicerón parece haber perdido el interés por abordar estos lugares de forma más precisa.

3.3. Quintiliano: la oratoria y su función educativa

El tercero de los tres grandes tratados romanos de retórica, la *Institutio oratoria* de Quintiliano, aparece un siglo más tarde que los otros dos grandes tratados a los que nos hemos venido refiriendo; es decir, entre los años 93 y 95 d.C., al final de la vida de su autor, muerto probablemente en el 96. Tanto el contexto político y social como el desarrollo mismo del arte retórico han sufrido cambios notables. Desde el punto de vista político, la proclamación de Augusto como emperador inaugura una nueva época en la que la lucha por el poder se desarrolla en un escenario que es ajeno al discurso político, al menos como lo fue durante la República. Desde el punto de vista del desarrollo de la retórica, se conocen y han podido asimilarse las doctrinas de la tradición griega y romana. Su papel es, por tanto, diferente. Las disputas entre filósofos y rétores se decantan decididamente a favor de estos últimos, lo que supone, en primer lugar, una defensa de su derecho a ocuparse de las «cuestiones infinitas», aquellas cuestiones de carácter universal más propias del filósofo. Esta ampliación de los límites de la retórica no se queda ahí.

Se pretende, además, que la competencia de la retórica en relación con las cuestiones filosóficas sea aún mayor. El tratado de Quintiliano tiene como objetivo inmediato el de la formación ideal del *bonus orator*, el orador perfecto. Pero esa perfección no sería tal si no incluyera los principios de una recta actuación. El buen orador ha de ser un hombre honesto y la virtud ha de ser conocida por el estudio de la filosofía. Este impulso ético (de clara inspiración estoica) se proyecta en una pretensión aún más ambiciosa. La formación del buen orador es la culminación de un proceso educativo que comienza durante la infancia en el hogar, pasa por la formación lingüística que lleva a cabo el gramático y termina en la formación oratoria. El gran objetivo de la retórica debía ser, pues, la formación del hombre integral. De ahí que Quintiliano, ya en el primer capítulo de su obra, se dedique a exponer un proyecto educativo de gran calado: el de la educación de un ciudadano culto que no solo se expresa correctamente, sino que es un modelo de comportamiento virtuoso. Su tratado es, pues, algo más que un manual del arte retórica. Esta perspectiva, derivada por lo demás de un prolongado ejercicio de la enseñanza, hace de Quintiliano un pedagogo singular. No puede ser considerado un reformador del currículo, cuestión en la que es más bien conservador, pero esto no obsta para que, como opina Kennedy (1972: 491), deba ser considerado como una importante figura de la historia de la educación.

Una concepción tan amplia de la retórica tiende de forma natural a ampliar sus horizontes en campos afines. La *Institutio* no solo aborda cuestiones que la retórica puede compartir con la poética, entre las que estarían toda la teoría de los tropos y las figuras, la buena escritura, el estilo, la imitación, la risa¹⁴; sino que en algún momento es también una manual de crítica literaria y de historia de la literatura. En este sentido, el capítulo 1 del libro X, que puede considerarse como un tratado independiente, es una breve historia comparada de escritores griegos y latinos que el orador debe leer y sobre los que Quintiliano hace breves pero acertados juicios.

La estructura del extenso tratado de Quintiliano es, consecuentemente, muy diferente de la que encontramos en los tratados anteriores. Con todo, su núcleo central es un desarrollo de las cinco partes canónicas de la retórica en el que la perspectiva aristotélica se hace compatible con las aportaciones de Hermágoras y las de los rétores latinos. Quintiliano mantiene la clasificación de los tres géneros del discurso, por más que las condiciones históricas y su profesión de abogado le lleven a un desarrollo especialmente adaptado al discurso jurídico. Resulta, por tanto, natural que la perspectiva aristotélica, como ya veíamos en *De inven-*

14. La notable reflexión sobre esta cuestión podemos encontrarla en el capítulo 3 del libro VI.

tionem ciceroniana, aparezca enriquecida con la teoría del *status causae* y con la distinción de las cuestiones infinitas (tesis) y las finitas (hipótesis).

El tratamiento de las cuestiones estrictamente semióticas parece más próximo a Aristóteles que el de sus antecesores latinos. Su lugar no está ya tan ligado al de la causa conjetural sino al uso de las pruebas en la demostración. Consecuentemente, Quintiliano presenta la cuestión distinguiendo, como hiciera Aristóteles, entre las pruebas artificiales (*éntechnoi*) y las no artificiales (*átechnoi*) (V, 1,1). Estas últimas tienen que ver, como ya sabemos, con la instrucción de la causa: sentencias judiciales anteriores, rumores, torturas, documentos públicos, juramentos y testimonios. Las pruebas artificiales o propias del arte son aquellas que ha de elaborar el orador mismo para convencer (V, 8,1). Todas ellas tienen como objetivo la demostración, aunque esta no siempre pueda ser igualmente rigurosa. Hay pruebas que son necesarias, ya que no admiten contradicción, otras son simplemente creíbles (*credibiles*) y otras no contradictorias (*non repugnantes*) (V, 8,7). Por lo demás, en cuanto a su forma, Quintiliano tiende a concebir el argumento demostrativo como una inferencia condicional que él reduce a cuatro tipos. Si tenemos en cuenta los ejemplos que nos propone, estos cuatro tipos se podrían formalizar del modo siguiente: *i*) $p \rightarrow \neg q$; *ii*) $p \rightarrow q$; *iii*) $\neg p \rightarrow q$; *iv*) $\neg p \rightarrow \neg q$ ¹⁵. Este planteamiento, por más que sea insuficiente, condicionará todo el tratamiento posterior de las pruebas y, en especial, su reflexión en torno al signo que, en línea con la tradición griega, es considerado como el punto de partida de una inferencia que permite llegar a conclusiones de diverso grado de certeza.

Las pruebas artificiales son de tres tipos: *signos, argumentos y ejemplos* (V, 9,1). Quintiliano afirma expresamente que no ignora que los signos han sido considerados parte de los argumentos (como ocurre en *De inventione*), pero tiene dos buenas razones para discrepar (V, 9,1). La primera es que se trata de pruebas muy cercanas a las no artificiales, en lo que tiene, sin duda, razón. Las manchas de sangre, un grito, un cardenal u otros signos parecidos, son medios de prueba que, como un escrito, un rumor o un testigo no son el resultado de la elaboración del orador, sino que aparecen en la instrucción de la causa. La segunda razón es que, en el caso de que el signo conduzca a una conclusión segura, es decir, no suscite duda alguna, no hay controversia propiamente dicha y, por tanto, no es necesaria la argumentación.

15. Véase Manetti (1987: 220-221). Los ejemplos de Quintiliano son los siguientes: *i*) «Es de día, no es de noche»; *ii*) «El sol ilumina la tierra, entonces es de día»; *iii*) «No es de noche, luego es de día»; *iv*) «No está dotado de razón, luego no es hombre». Como puede verse, si no se realiza una interpretación estrictamente formal, *i*) y *iii*) son en realidad tautologías que podrían formalizarse así: *i*) $p \rightarrow p$; *iii*) $\neg p \rightarrow \neg p$.

Esta segunda razón da pie a una clasificación de los signos que ya nos resulta familiar. Hay una clase de signos, que, dice el mismo Quintiliano, los griegos llaman *tekméria*. Estos signos son necesarios: vinculan acontecimientos que no pueden ser de otra manera. Por ser necesarios, son irrefutables y, por tanto, no dan lugar a controversia alguna. Como ya ha dicho más arriba, en sentido estricto, no cabe considerarlos como objetos de la normativa del arte retórica. La división de este género de signos se basa en un criterio temporal: los hechos a los que se refiere el signo han ocurrido, o no han ocurrido, necesariamente en el presente, en el pasado o en el futuro, lo que, en definitiva, podría interpretarse, según ha hecho Eco (1990: 57), como signos que permiten hacer un diagnóstico (pasado) o un pronóstico (futuro). Son ejemplos de los tres tipos los siguientes: si una mujer ha dado a luz, ha debido tener trato en el pasado con un hombre; hay oleaje si hay vendaval (presente); si ha recibido una herida en el corazón, morirá (futuro) (V, 9,3-5). Puede advertirse en todo caso que los dos últimos ejemplos son semejantes y que la distinción que establece Quintiliano es meramente accidental. Quintiliano aprovecha para poner de manifiesto que no siempre las condicionales a que dan lugar los signos necesarios pueden «invertirse» (en la terminología moderna, son bicondicionales), barruntando algo que resulta fundamental desde el punto de vista probatorio: que la relación entre causa y efecto unas veces es necesaria, mientras que en otros casos la causa solo es razón suficiente del efecto. Así puede invertirse una condicional como la siguiente: si vive, respira; si respira, vive. En cambio, no puede hacerse en otros casos como los siguientes: puede haber olas sin viento; una mujer puede haber tenido relaciones sexuales con un hombre y no haber dado a luz; alguien ha muerto y no tiene una herida en el corazón. Igualmente podrían ejemplificarse los casos negativos (V, 9,6-7).

Pero hay otros signos que no son necesarios, a los que los griegos llamaron *eikóta*. No producen por sí mismos una prueba irrefutable que elimine toda duda; sin embargo, son muy útiles porque, unidos a otros signos, adquieren una gran importancia para probar los hechos. En esos casos estamos ante el *signum* o *semêion*, «a los que algunos autores denominan indicio (*indicium*) o vestigio (*vestigium*)» (V, 9,9), signos que «permiten el conocimiento de otra cosa» (*per quod alia res intelligitur*). Si observamos que hay sangre, podemos inferir que ha habido un asesinato, pero no es seguro. Alguien puede estar manchado de sangre porque ha hecho un sacrificio o ha tenido una hemorragia nasal. Quintiliano es consciente de que dentro de esta categoría habría que incluir signos («signos débiles») (Eco, 1990: 44) de los que Aristóteles dice que no tienen un nombre específico) que dan lugar a grados muy diversos de certeza. Es más, parece decirnos que el mismo concepto de signo se debilita. Para argumentarlo, Quintiliano recurre a un ejemplo que ha tomado de

Hermágoras. Si mantenemos que es un signo que Atalanta no es virgen porque anda vagando por los bosques en compañía de jóvenes, tendremos que aceptar que hay signo siempre que es posible inferir algo de un hecho (V, 9,12). Así podemos encontrarnos casos tan diferentes como los siguientes: si un muchacho ha sacado los ojos a unas codornices manifiesta un actitud cruel que se pondrá de manifiesto también en su edad adulta; una actitud demagógica puede ser indicativa de la intención de acceder a la realeza; la depilación, la forma de andar y otras actitudes gestuales pueden dar motivos para pensar en la naturaleza poco varonil de un hombre. Lo mismo cabría decir de todos aquellos hechos que sirven para pronosticar el tiempo, como el color rojo de la luna (que se considera signo de viento) o el canto de la corneja (que anuncia la lluvia) (V, 9,13 ss.). A pesar de que la cuestión es compleja y podría ser motivo para un desarrollo más amplio que permitiera distinguir unos casos de otros, Quintiliano no profundiza más en la cuestión.

Si analizamos detenidamente las reflexiones que Quintiliano hace en este capítulo especialmente dedicado a los signos, encontraremos que, aunque aparentemente sigue el planteamiento aristotélico, del que toma incluso la terminología, no acaban de aclararse algunas cuestiones clave. En primer lugar, hay una ambigua identificación entre la verosimilitud de los *eikóta* y las inferencias *signicas*, eliminado así la distinción que estableciera Aristóteles (*An. Pr.* II 27, 70a 3). De alguna manera, su intención de oponer los signos necesarios (*tekméria*), que propiamente no serían objeto de la retórica, y los signos débiles, que solo hacen verosímil nuestra exposición de los hechos, termina por identificar un género (el de los *eikóta*) con una especie (la del signo débil). Sin embargo, si seguimos leyendo los capítulos dedicados a los argumentos y a los ejemplos, pueden apreciarse algunas matizaciones que ponen de manifiesto que es posible que Quintiliano no identificara ambas categorías.

El capítulo 9 del libro V está dedicado a los argumentos o pruebas demostrativas que utiliza la retórica. Podría esperarse que la exposición de Quintiliano tratara de establecer las diferencias formales entre los distintos tipos de argumentos o razonamientos que puede utilizar el orador. Sin embargo, no es así. El capítulo comienza distinguiendo tres tipos de argumentos utilizando la terminología griega que les da nombre: *entimema*, *epiquerema* y *apodeixis*. Añade Quintiliano que, si bien se ha tratado de establecer algunas diferencias entre ellos, «todos conducen más o menos a lo mismo» (V, 10,1). Hay algunos intentos de establecer estas diferencias examinando las posiciones de diversos autores, pero lo cierto es que finalmente nada es aclarado al respecto. El resto del extenso capítulo está destinado a volver a revisar qué tipo de certeza puede conseguirse y los *loci* a los que puede recurrir el orador para elaborar sus argumentos. El desinterés por las cuestiones lógicas es, sin duda, clamo-

roso, y en ello Quintiliano no hace sino dejarse llevar por esa aversión que los romanos tuvieron siempre hacia esas cuestiones.

La revisión del grado de certeza le permite a Quintiliano volver a insistir en que no es posible probar nada si no se parte de algo que se admite como cierto. Es necesario, por tanto, que en todo litigio haya algo que no necesite demostración porque es aceptado por todas las partes. En este sentido, el signo indicial, en cuanto que es algo que se percibe por medio de los sentidos (V, 10,12), es un procedimiento de prueba muy útil. De igual manera, son también puntos de partida de la argumentación retórica lo que está establecido por las leyes y aquello que forma parte de las costumbres de un pueblo. El orador que quiera utilizar adecuadamente los argumentos tendrá que conocer bien la importancia y la naturaleza de las cosas y qué tipo de efectos puede conseguir. En este sentido tendrá que recurrir a todo lo que se considere verosímil (*eikóta, credibilia*) (V, 10,15). Ahora bien, debe saber que hay tres tipos de verosímiles. El primero es muy fuerte (*firmissimum*), porque es algo que sucede muy generalmente (*quia fere accidit*); como, por ejemplo, que los padres amen a sus hijos. El segundo, es aquello que es muy probable (*velut propensius*), como, por ejemplo, que viva mañana quien hoy goza de buena salud. El tercero, lo que no es contradictorio (*non repugnans*), por ejemplo, que el hurto en una casa lo haya hecho quien en ella ha estado y no quien no estuvo (V, 10,16). Los argumentos del orador deberán tener en cuenta cuál es la fortaleza de las pruebas que utiliza.

Este tratamiento nos permite apreciar que Quintiliano es consciente de que el concepto de verosímil o creíble es más amplio que el de los signos. De hecho, los tres ejemplos que pone para ilustrar los tres géneros de *eikóta* no son tanto signos como creencias que la gente comparte. Este tipo de premisa difiere claramente de las que —como veíamos en V, 10,12— proporcionan los signos indiciales, que son cualidades de las cosas que pueden observarse por medio de los sentidos. De alguna manera, aunque no lo cite, Quintiliano está reproduciendo la distinción que Cicerón estableciera en las *Partitiones*, entre *verisimilia* y *propriae rerum notae*. Este planteamiento permite distinguir claramente, como en Aristóteles, los *eikóta*, los *tekméria* (de los que en estos pasajes no se habla porque, como había dicho anteriormente, no proporcionan propiamente argumentos retóricos) y los *seméia*.

Sin duda alguna estas aclaraciones no solucionan el problema de la distinción de los grados de certeza y su vinculación con las inferencias signíficativas y los diversos tipos de signos. El planteamiento de Quintiliano es, más que lógico, epistemológico y desde este punto de vista tampoco podía ser satisfactorio. Como ha señalado Eco (1990: 58), actualmente, la epistemología, la lógica inductiva y la probabilidad permiten evaluar los distintos grados de fuerza epistemológica de las pruebas; pero Quin-

tiliano no contaba con estas herramientas. Sucede, además, que gran parte de las pruebas retóricas son inferencias que se basan en convenciones y opiniones difundidas, de lo que es buen ejemplo el de Atalanta paseando por los bosques con jóvenes. Pero, como él mismo parece entrever en el capítulo IX, lo que en determinada comunidad cultural resulta verosímil, no tiene por qué serlo en otra.

En otro orden de cosas, Quintiliano incluye en este capítulo una distinción que no renunciamos a señalar. Al tiempo que trata de explicar la diferencia entre los distintos tipos de argumentos, aprovecha para definir también este término (*argumentum*) que, como en las lenguas romances, puede adquirir varios sentidos. El sentido en que está usado en ese contexto es el de razonamiento (*ratio*) que presenta una prueba, por la cual se infiere o colige (*colligitur*) una cosa cierta de otra, o algo que es indudable por lo que está fuera de toda duda (V, 10,11). Pero se llaman también «argumentos», dice Quintiliano, a las narraciones (*fabulae*) compuestas para ser representadas en la escena y, de forma más amplia, a toda materia destinada a un tratamiento por escrito. No hay que extrañarse, por tanto de que también la utilicen los pintores, los escultores y los poetas; incluso que se haya vulgarizado para referirse a una obra más compleja de lo usual (V, 10,9-10).

En el capítulo 11 del mismo libro, aborda Quintiliano la cuestión de los ejemplos, lo que de nuevo es ocasión para tratar de trasladar al latín los conceptos utilizados por los griegos. Los griegos, dice, utilizan el término *paradeigma* en un sentido general para referirse a la yuxtaposición de cosas similares y, en un sentido más restringido, para las semejanzas que se apoyan en algún hecho histórico. Los autores latinos han preferido el término *similitudo* para traducir el griego *parabolé*, para referirse al primero de los sentidos citados, y el de *exemplum* para el segundo. En cualquier caso, para ser comprendido más fácilmente, él propone utilizar el término *paradeigma* y su traducción latina, *exemplum*, en el sentido más general al que aludíamos antes (V, 11,1). No teme entrar en una cierta contradicción con Cicerón que, como vimos más arriba, utiliza el término *conlatio* (que traduce el griego *parabolé*) distinguiéndolo del ejemplo (*paradeigma*), que, como en Aristóteles, es el nombre que recibe la inducción retórica, por oposición al *entimema* (*epicherema* para Cicerón), que es el silogismo retórico (V,11,3). Advierte Quintiliano que el espectro de la semejanza es muy amplio. Una especie de este género es, como en Cicerón, la *imago*, que los griegos llaman *eikón*, en la que se expresa la imagen de las cosas o las personas como en el siguiente ejemplo: «¿Por qué tuerces esa cara como un viejo con las piernas vendadas?» (V, 11,24). Comenta también más adelante que algunos distinguen sin razón la analogía del símil, cuando en realidad es una de sus especies (V, 11,34). La *analogía* griega es, como dice

en el libro I, 6,4, la *proportio* latina, y es un criterio de corrección lingüística que permite relacionar algo dudoso con otra cosa parecida que es, por el contrario, cierta.

No ha seguido, pues, Quintiliano ni a Aristóteles ni a Cicerón en la exposición de su teoría de las formas de la argumentación y, al hacerlo así, se produce una cierta confusión entre lo que habría que considerar contenido de la argumentación (las pruebas) y la forma que pueden adquirir los razonamientos. A cambio nos proporciona un valioso testimonio con respecto a la forma en que se traducen al latín expresiones griegas que formulan conceptos semióticos y lingüísticos, retóricos y poéticos de enorme importancia en la tradición posterior. En este sentido quisiéramos aludir a una cuestión no siempre comentada. Quintiliano es el primero que utiliza la metáfora del «texto» para referirse al discurso, algo que los traductores no suelen tener presente. El término está usado en un pasaje que se refiere a la composición y los efectos de esta en la producción de determinados estados anímicos. Recuerda Quintiliano (IX, 4,12-13) que los pitagóricos tenían la costumbre de tocar la lira al despertarse para «animar los corazones» y, al retirarse a dormir, para «pacificar sus almas». Su reflexión es que si los ritmos y las tonalidades de la música interpretada por la lira poseen esa fuerza, la de las palabras puede ser aún mayor. De ahí la importancia de la composición y el cuidado con el que hay que abordarla. Distintas palabras, dice Quintiliano, pueden expresar el mismo sentido, pero la fuerza del discurso depende o bien de las palabras que se unen en lo tejido (texto) o compuesto, o bien del final de la frase. El texto latino dice así: *quod si numeris ac modis inest quaedam tacita vis, in oratione ea vehementissima, quantumque interest, sensus idem quibus verbis efferatur, tantum verba eadem qua compositione vel in textu iungantur vel fine clauduntur* (IX, 4,12-13)¹⁶. Quintiliano no vuelve a utilizar la expresión, pero el tiempo y la historia harán su trabajo.

4. *La semiótica médica*

Como decíamos en nuestra introducción, si la cultura latina fue deudora de la griega, en pocos campos es esto tan evidente como en la medicina. Como comenta Laín Entralgo (1978: 63), la penetración de la

16. Como no podía ser de otro modo, la frase ha sido traducida de distintas formas a las lenguas modernas. Unas traducen la expresión *textu* (participio de *texere*) en su sentido más inmediato de «tejido», otras en el sentido de «compuesto» o «construido», pero creemos que el sentido de la frase es claro: el discurso es un tejido de palabras y su fuerza depende de cómo estas son unidas, o de cómo se termina un periodo o frase.

medicina griega se realizó cuando la ‘medicina doméstica’ romana aún no había salido de su nivel pretécnico. También los médicos extranjeros tuvieron que luchar contra las fuerzas conservadoras y antigriegas de los tradicionalistas. Sin embargo, esas fuerzas no pudieron impedir que terminaran instalándose en la capital del Lacio médicos procedentes de lugares diversos del Mediterráneo oriental que adquirieron fama y reconocimiento. Al principio fueron nombres cuasi míticos como Arcáгатos (siglo III a.C.) y Asclepiades de Bitinia (siglo II a.C.). Después llegarían otros como Dioscórides (siglo I d.C.), Sorano o Galeno (siglo II d.C.). La hostilidad inicial dio paso a una convivencia más pacífica. Los médicos, aunque siguieran escribiendo en griego, fueron «romanizando» su medicina, y los romanos considerando suya la medicina que los griegos les habían llevado. Antes de que Galeno llegara a Roma podían encontrarse allí representantes de las principales escuelas: la metódica, las de los enciclopedistas y farmacólogos, los neumáticos y los eclécticos (Laín Entralgo, 1978: 63-64). Pero por encima de todos ellos sobresaldría un médico que se negó a adscribirse a alguna de las escuelas y que se convertiría en el punto de referencia que de alguna manera cierra una época y abre otra nueva: Claudio Galeno.

4.1. *Galeno*

Abundando en lo que acabamos de decir, no puede afirmarse que Claudio Galeno (o Galeno de Pérgamo, como prefieren otros) fuera un romano. No lo fue en ningún sentido. No lo fue por nacimiento, ni por educación, ni porque, una vez instalado en Roma, fuera receptivo a la cultura y lengua romanas. Antes al contrario, en ocasiones no duda en expresar con duras palabras su amor a la lengua y la cultura griega y su negativa a escribir para pueblos bárbaros (VI 51 K; VIII 586 s. K). Sin embargo, lo cierto es que su madurez la vivió Galeno vinculado a la sociedad y la corte romana de Marco Aurelio y sus sucesores. Nacido en Pérgamo de una familia que hoy consideraríamos burguesa, llegó por primera vez a Roma cuando ya era un joven y brillante médico de unos treinta y dos años (en 162 d.C.). Tras una estancia de tres años, marcharía de nuevo a Pérgamo, para regresar una vez que fuera llamado por los emperadores Marco Aurelio y Lucio Vero y, posteriormente, nombrado médico de Cómodo, el hijo del primero, en 169. Allí permanecería, al parecer, hasta su muerte, ocurrida según V. Nutton (1995) entre el año 210 y el 216¹⁷. Heredero de la tradición hipocrática, a la que enriqueció con otras teorías médicas y filosóficas, Galeno ha ejercido du-

17. Otros autores sitúan la muerte de Galeno en los comienzos del siglo III.

rante quince siglos una influencia sin igual gracias a que gozó del fervor de sus colegas bizantinos, árabes y europeos hasta casi el siglo XVIII.

La obra de Galeno, que conocemos fundamentalmente por los datos que él mismo nos aporta¹⁸, es ingente y no se reduce a la medicina. Sus intereses incluyen la filosofía, la retórica y el lenguaje. Eso dio lugar a un conjunto de varios centenares de tratados de los que solo nos han llegado algunos debido, entre otras razones, a la pérdida que supuso el incendio del Templo de la Paz de Roma, ocurrido en 192, en el que estaban depositados. Lo que conocemos del pensamiento de Galeno es, pues, un conjunto más que sistemático, enciclopédico (García Ballester, 1972: 18 ss.) en el que pueden distinguirse cuatro elementos fundamentales: la tradición hipocrática, el pensamiento filosófico de Platón, Aristóteles y Posidonio, los conocimientos médicos de diversa procedencia que fue acumulando durante sus años de formación (Pérgamo, Esmirna, Corinto, Alejandría y Roma), y sus propios hallazgos en la investigación y la práctica de la medicina.

La síntesis que Galeno llevó a cabo con estos diversos elementos, como no podía ser de otra manera, fue modificándose a lo largo de su vida; pero hay una actitud fundamentalmente invariable que orientó su concepción de la medicina y su práctica profesional: el médico no es únicamente el depositario de un saber práctico que tiene como finalidad aliviar y, si puede, curar las enfermedades de sus pacientes. Ese tipo de médico, al que él desprecia, es un mero «dispensador de fármacos» (*pharmakéus* o *pharmakopoles*). *El mejor médico es también filósofo*¹⁹, es decir, un *iatrós*, no un mero *technites* (I 61 K; XI, 823 K), un hombre cultivado (*pepaideuménos*) que posee un saber de carácter general comparable no ya al de otras artes intelectuales, sino al de la filosofía, la lógica, la geometría, la aritmética y la astronomía²⁰. Por eso no se cansará de repetir que el médico debe abarcar, además de los conocimientos ca-

18. Galeno proporciona una importante información sobre sus obras en *Sobre mis libros* (XIX, 8-48 K), una bibliografía razonada que, aunque no alude a algunos tratados de los que no debía tener copia ni tampoco, lógicamente, a las que escribió posteriormente a su composición (alrededor del año 178), nos da datos sobre obras que han llegado hasta nosotros y también sobre otras que se han perdido. Son también muy interesantes las indicaciones que nos da en *Sobre el orden de mis libros* (XIX 49-61 K), en que trata de orientarnos acerca del orden en el que debían ser leídos. El último tratado del que tenemos noticia, *Sobre mis propias opiniones* (un tratado que ha tenido que ser reconstruido recurriendo a distintas fuentes), resulta también de una gran utilidad para conocer el pensamiento de Galeno.

19. Este es el título de uno de los varios tratados en los que Galeno expuso sus ideas al respecto. Este tratado está incluido en el vol. I, 53-63, de la edición de su obra que llevó a cabo C. G. Kühn, la cual, a pesar de las críticas recibidas, sigue siendo la referencia más utilizada. Así lo haremos también nosotros.

20. *Exhortación a la medicina (Protrepticus)*, I, 39 K. Sobre esta cuestión véase Vegetti, 1981.

racterísticos de su arte, las tres partes de la filosofía: la física, la lógica y la ética (I 61-62 K). Esta concepción del médico ideal, que no duda en proclamar que encarna él mismo, supone una redefinición de la medicina y, al mismo tiempo, de la filosofía. Aunque en no pocos lugares Galeno parece definir la naturaleza de la medicina tal como lo hace Aristóteles en su *Metafísica* (981a), como el saber propio del arte, es decir, un conocimiento basado en la experiencia pero fundado en el conocimiento de las causas, en otros momentos no duda, como hemos dicho, en considerarlo una *epístème*. Tanto es así que M. Isnardi (1961) ha mantenido que lo que realmente defiende Galeno es una inversión de las relaciones entre filosofía y medicina. La filosofía es privada de su valor universal y convertida en una especie de *téchne* teórica que depende de las reglas técnicas de la lógica o de la ética, mientras que la medicina adquiere el rango de auténtica ciencia. Sea como fuere, lo cierto es que Galeno está convencido de que la medicina es un saber experto que puede aspirar a la certeza de la *epístème*, tal como queda expresado en la *Exhortación a la medicina* y *Que el mejor médico es también filósofo*.

Como decíamos más arriba, desde el punto de vista filosófico, Galeno fue influenciado sobre todo por Platón, Aristóteles y, en menor medida, por Posidonio. Pero para justificar sus argumentos sobre la consideración de la medicina como un saber epistemológicamente fundado se apoyó sobre todo en la lógica, la gnoseología y la epistemología de Aristóteles. Galeno fue muy consciente de que, para alcanzar el estatuto de saber científico, la medicina tenía que armonizar los elementos teóricos y los datos de la observación empírica. Por lo que podemos leer hoy en sus tratados, hubo momentos en que estuvo convencido de que esta armonización era posible, fundamentalmente porque concibió la esperanza de que era posible utilizar inferencias seguras que habían de permitir al médico diagnosticar y pronosticar con certeza, para poder elaborar las indicaciones terapéuticas que habían de curar a sus enfermos. En otros, sin embargo, fue consciente de las dificultades de tal empeño. Sea como fuere, siempre estuvo convencido de que solo con una sólida base científica acerca de la naturaleza del hombre, el uso adecuado de la lógica y un sólido anclaje en la observación de los pacientes y sus enfermedades, podría conseguir un saber que mereciera ser considerado científico.

El planteamiento teórico de Galeno parte del principio de que para poder sanar al enfermo es necesario conocer la naturaleza (*phýsis*) del hombre, que, por lo demás, forma parte de la naturaleza entera. Galeno piensa que la anatomía de una determinada especie animal no hace más que manifestar el *lógos* de la naturaleza de esa especie (Laín Entralgo, 1982b: 31). La enfermedad es un desorden, un desequilibrio, que sufre la naturaleza (VII 47 K) que, para que el enfermo sane, ha de ser restituido. La enfermedad (*nósos*) es, pues, un estado más o menos du-

radero (*diáthesis*), que afecta al individuo y que, a pesar de las peculiaridades que puede presentar en cada uno de ellos en función de su propia naturaleza y de las circunstancias de su existencia concreta, tiene una caracterización general que es necesario conocer y organizar según el procedimiento aristotélico de los géneros y las especies. Por lo demás, el desorden morboso no es un acontecimiento azaroso: tiene unas causas que es necesario conocer. Este será, por tanto, uno de los objetivos del diagnóstico. Pero, además, la enfermedad está localizada en alguna parte del organismo²¹, por lo que el conocimiento anatómico y fisiológico resulta fundamental para hacer un buen diagnóstico y, en definitiva, para poder curar la enfermedad. Este objetivo exige el conocimiento de técnicas terapéuticas (dietético-higiénicas, farmacológicas, quirúrgicas) que deben basarse también en un conocimiento científico. Saber armonizar este conocimiento teórico con la observación concreta de cómo la enfermedad se presenta en el paciente debía ser el gran objetivo del médico-filósofo.

Se ha dicho que el método de Galeno fue esencialmente «esencialista y deductivo» (García Ballester, 1972: 120 ss.), basándose para ello en el hecho de que, tanto a la hora de diagnosticar como cuando es necesario explicar la naturaleza de la enfermedad detectada, se basa en una serie de principios que no se ocupa de verificar. Pero esta crítica parece excesivamente rigurosa. Hay que admitir que su concepción de la naturaleza humana es esencialista, pero, como veremos más adelante, a la hora de diagnosticar, Galeno no se comporta de manera muy diferente al científico que interpreta desde la teoría los fenómenos que observa. Esta interpretación inferencial no es deductiva sino más bien, como diríamos hoy, abductiva. Por lo demás, si nos atenemos a lo que dice en sus diversos tratados, sobre todo en aquellos más directamente relacionados con el diagnóstico, parece claro que Galeno fue extraordinariamente consciente de que sus conocimientos teóricos tenían que estar respaldados por la experiencia y la observación. En los intentos de conciliar una y otra, sus argumentos insisten en que ni se puede adoptar la actitud dogmática de aquel que solo está dispuesto a obedecer a sus principios, ni una actitud radicalmente empirista que lo fía todo a la apariencia de lo que observa. Este tipo de argumentos están ampliamente desarrollados en la crítica que hace a las escuelas médicas de su época (racionalista, empírica y metódica), a las que dedica expresamente un tratado: *Sobre las escuelas de medicina* (I 64-105 K). En él manifiesta su total rechazo a adscribirse a alguna escuela con el argumento de que, por permanecer fiel a los principios que sostienen, se termina por negar

21. Uno de sus tratados más importantes será precisamente *Sobre la localización de las enfermedades* o *De locis affectis* (VIII 1-452 K), como es conocido entre los especialistas.

lo que la observación y el propio razonamiento pueden describir²². Su consejo a los principiantes es que primero sean expertos en el arte de la demostración y después juzguen por sí mismos las doctrinas de las distintas escuelas. Sin duda, una cosa son las declaraciones de principio y otra el comportamiento y los resultados prácticos del ejercicio de la medicina. Galeno no pudo escapar a este tipo de contradicciones. Por otra parte, desde una perspectiva aún más general, tampoco puede olvidarse que una cosa es la pretensión del científico y otra el respaldo que la epistemología puede otorgar a sus explicaciones. Pero lo cierto es que su concepción del diagnóstico, momento fundamental de la práctica médica, en gran medida respalda el principio teórico de que la práctica de la medicina debía estar orientada por una sabia combinación de razonamiento (*lógos*) y práctica (*aísthesis*). Otra cosa es que la medicina y la ciencia de su tiempo, así como su propia reflexión, le proporcionaran los principios teóricos adecuados.

En términos generales podría decirse que la forma en que Galeno concibe el diagnóstico no difiere esencialmente de la hipocrática, aunque una mirada más detenida haya de admitir que, por una parte, Galeno se benefició de los adelantos anatómicos, fisiológicos y patológicos conseguidos por la medicina posterior a Hipócrates, y, por otra, llegó a conocer una teoría bastante refinada del proceso inferencial necesario para lograr un diagnóstico, un pronóstico y una indicación terapéutica más adecuados. Pero, más allá de los detalles que pudieran interesar a los especialistas en historia de la medicina²³, nuestro interés ha de centrarse en lo que, como ya ocurriera en la medicina hipocrática, puede aportar a la historia de la semiótica. Si clarificar los distintos aspectos de la medicina galénica es una tarea todavía ardua a la que le quedan muchas etapas por cubrir, el estudio sistemático y, en lo posible, exhaustivo, de los aspectos semióticos de su teoría es, desde luego, uno de los aspectos que menos interés ha suscitado hasta el momento. Y, sin embargo, por lo que sabemos hoy, su obra fue en muchos aspectos determinante. En sus tratados encontraremos la consolidación de una terminología heredada que va cristalizando y adquiriendo un sentido cada vez más preciso y que será transmitida a la posteridad de tal manera que serviría para hacer cada vez más frecuente su uso. Pero, con ser importante, no fue esta su única aportación. Galileo incluyó en sus tratados nuevos términos que, más tarde o más temprano, fueron incorporados tanto al léxico de la medicina como al de otras disciplinas. Entre los primeros

22. Este mismo tipo de argumento puede leerse al comienzo de su tratado *Sobre el orden de mis libros* (XIX 51 ss. K).

23. Un estudio bastante detallado de concepción galénica del diagnóstico puede verse en Laín Entralgo, 1982b: 25-34.

estarían términos como *semaínein*, *semeïon*, *tekmérion*, *sýmptoma*, *semeïosis*, *endeïxis*, etc. Entre los segundos, el mismo nombre de la disciplina, *semeiotikón*, y el de otros términos no tan exitosos como los de *semeiotikoû theorématos*, *tékmarsis* o *silogistikón semeïon*.

Para la realización de un buen diagnóstico, el médico, según Galeno, tiene a su disposición tres tipos de recursos: la observación que el médico puede hacer del cuerpo del paciente (*aísthesis*), la información que sobre su estado puede darle el mismo paciente (*lógos*) y el razonamiento (*logismós*) (García Ballester, 1995: 93 ss.). Cómo entiende la primera de ellas y, sobre todo, cómo describe el proceso, tiene para nosotros el mayor interés, entre otras razones, porque en ese contexto aparece documentado por primera vez el término «semiótica». En el libro III de su tratado *In Hippocratis librum de officina medici commentarii* (XVIII2 633 K), a propósito del necesario conocimiento de las distintas partes del arte, dice Galeno lo siguiente:

No aprendemos o enseñamos o escuchamos por sí mismas todas las demás cosas referidas al arte, sino porque, al final, cada una de ellas resulta útil. Y en primer lugar, es necesario para los que van a practicar bien la medicina, estar ejercitados en la parte diagnóstica del arte (*diagnostikón meros tes technes*), que los más jóvenes (*neóteroî*) llaman semiótica (*semeiotikón*), para descubrir con exactitud antes de la terapéutica, las diferencias de las enfermedades en los que las padecen.

Sin embargo, Galeno no suele utilizar con frecuencia el término «semiótica». De hecho, en los tratados que conocemos, solo en otro lugar encontraremos una expresión semejante, en la que el término «semiótica» se utiliza como adjetivo. En sus *Comentarios al libro VI de las Epidemias de Hipócrates* (XVII 1, 953 K), Galeno dice lo siguiente:

Igual que acabamos de hacer a modo de ejemplo una exposición sobre la observación semiótica (*semeiotikoû theorématos*), así también sobre las cosas terapéuticas es necesario no pasar por alto ni a la ligera ni sin comprobación, nada de lo que parece ser insignificante, y hay que confiar en las fuerzas mencionadas de esta como hemos aprendido en el tratado sobre los procedimientos terapéuticos.

La explicación de las razones que Galeno tuvo para no usar la expresión con más frecuencia no pasa de ser una especulación. Si nos atenemos a la literalidad del primero de los pasajes citados, podemos conjeturar que estamos ante un término que, al menos en el contexto de la medicina, empezaba a utilizarse por algunos, aunque aún no estaba generalizado. Sea o no esa la razón, lo cierto es que, entre los tratados de medicina próximos a esa época que conocemos, solo en la *Introductio seu Medicus* (XIV, 689 K), un tratado falsamente atribuido a Galeno,

la semiótica (*semeiotikón*) aparece expresamente definida como una de las partes de la medicina.

Como decíamos más arriba, el procedimiento mediante el cual Galeno lleva a cabo el diagnóstico (*diagnosis*) no es muy diferente al hipocrático, aunque tanto el avance en el conocimiento médico (fundamentalmente de la anatomía y la fisiología) como en los procedimientos lógicos, lo hagan más preciso. La disfunción morbosa se manifiesta a través de los síntomas (*symptómata*) a los que hay que considerar signos (*semeía*)²⁴ que permiten conocer a través de lo que puede observarse, o bien otros fenómenos que no pueden observarse, o bien la causa misma de la enfermedad. Sin embargo, no todos los signos tienen la misma naturaleza ni permiten hacer el mismo tipo de inferencias. Como en la tradición hipocrática, Galeno alude frecuentemente a la distinción entre *semeía* y *tekméria*. Sabedor de que el último término no tiene traducción latina, la distinción entre los dos tipos de signos va frecuentemente acompañada de la indicación de que se trata de una distinción ya usada por Hipócrates, por los médicos griegos en general e incluso, como ocurre en el libro II de sus comentarios *In Hippocratis prognosticon* (XVII 2, 306 K), por los retóricos. Esta distinción terminológica adquiere, sin embargo, en Galeno una peculiaridad que no nos habíamos encontrado antes y que tiene para nosotros una gran importancia. Para referirse a la acción de un signo, es decir, a la significación, Galeno utiliza frecuentemente el término *semeiosis*, una expresión que si en ocasiones pudiera traducirse por diagnóstico o diagnóstico (Kühn traduce frecuentemente por el latino *diagnosio*), en otras ocasiones tiene como sentido más preciso el de significación²⁵. Para distinguir la significación, en un sentido amplio (*semeiosis*), de la significación característica de los *tekméria*, Galeno utiliza en alguna ocasión un término, *tékmarsis*, que como *tekmérion* también resulta intraducible al latín y que frecuentemente tampoco se ha traducido a otras lenguas de forma precisa. En su comentario al libro I *In Hippocratis de acutorum morborum victu* I (XV 419-420 K) dice Galeno:

Tékmarsis es el conocimiento por medio del signo necesario (*estin e diá tekmeriou gnosis*). Los antiguos llamaron *tekmérion* al signo silogístico (*sillogistikón semeion*).

Este fragmento resulta significativo no solo por el uso de *tékmarsis* para referirse al modo propio de significar del *tekmérion*, sino porque

24. Como comenta Laín Entralgo (1982b: 27), en Galeno puede observarse ya esa fundamental sinonimia entre *síntoma* y *signo* que se ha generalizado tanto en el lenguaje médico como en el de la vida cotidiana.

25. Véase, por ejemplo, *De plenitudine liber*, VII 555 K.

define a este como un *sillogistikón semeïon*, un signo necesario cuya capacidad demostrativa es semejante a la del silogismo. Y es que solo los *tekméria* permiten hacer inferencias verdaderamente conclusivas. De ahí que pudiéramos traducir *tékmarsis* por «inferencia segura» o «inferencia necesaria». Las dificultades del médico para conseguir ese tipo de razonamiento no siempre pueden obviarse. En uno de sus tratados más famosos, *De locis affectis*, dice Galeno lo siguiente:

Algunos indicios conducen a un diagnóstico exacto, como decíamos hace poco respecto de los síntomas que ponen de manifiesto la propiedad de la sustancia afectada. Otros dependen de una conjetura médica (*technikós stokhasmós*) y por eso su argumentación es larga, aunque dejemos de lado a los sofistas, como en este caso hemos hecho con Asclepiades (VIII 18-19 K).

Galeno es consciente de que en la mayoría de las ocasiones el diagnóstico del médico no pasa de ser una conjetura técnica (*technikós stokhasmós*, *stokhastiké diagnosis*), pero su aspiración debe ser convertirla en un diagnóstico científico (*epistemoniké diagnosis*). La conjetura técnica es útil y tiene su valor, «está entre el conocimiento exacto (*akriboûs tegnoseos*) y la perfecta ignorancia (*panteloûs agnosías*)» (VIII 14 K), pero no puede dejar de aspirar a convertirse en una inferencia científica. Y si no puede aspirar de inmediato a la inferencia demostrativa que le facilitan los *tekméria*, el médico tiene a su disposición otros procedimientos que le permiten tener certeza. A propósito de una afección de estómago, Galeno dice lo siguiente:

En el caso de que únicamente haya una destemplanza en el cuerpo del estómago, con enfriar lo caliente y calentar lo frío conseguirás el alivio inmediato del enfermo. Y tendrás entonces no una simple presunción de la conjetura mantenida (*psilé dóxa*), sino además la certeza evidente (*epistéme saphés*), sobre todo si haces una experiencia doble y ves que el paciente mejora con fármacos y dietas refrescantes y empeora con las que producen calor. O por el contrario, estas últimas lo mejoran y se pone peor con las refrescantes (VIII 39 K).

Este tipo de argumentación pone de manifiesto algo que decíamos más arriba: si bien es verdad que solo recurriendo a principios teóricos (que no siempre están bien fundados) es posible hacer una conjetura, siempre queda el recurso a otras observaciones que permiten confirmar o negar las conjeturas que antes se habían realizado. El uso de este tipo de razonamientos pone de manifiesto que los procedimientos inferenciales que realiza Galileo no son únicamente deductivos.

El procedimiento conjetural de los *semeïa* y, cuando es posible, la inferencia necesaria que proporciona la *tékmarsis*, no son los únicos pro-

cedimientos inferenciales que el médico tiene a su disposición. Frecuentemente tendrá que acudir, como ocurre en la retórica, al razonamiento por analogía. El uso de la analogía en el diagnóstico no solo contaba con el peso de la tradición médica y retórica, sino que estaba favorecida por la observación diagnóstica y por el conocimiento anatómico obtenido por medio de la vivisección. Tanto la forma de los órganos como su función suscitan comparaciones que no solo a las mentalidades ingenuas, sino a cualquiera con sentido común, le resultarán muy verosímiles. Así, por ejemplo, la similitud de los nervios con las cuerdas de la lira hace verosímil que el comportamiento de unos y otras sea semejante. Si debido a las condiciones ambientales las cuerdas de la lira pueden tensarse hasta romperse, no puede sorprendernos que con los nervios ocurra lo mismo. «Si todo esto se conoce previamente —dice Galeno—, no es difícil descubrir si la enfermedad de los que se convulsionan [epilépticos] es producida por la sequedad (es decir, por falta de sustancia húmeda) o por exceso de humedad» (VIII 172 K).

La firmeza de sus convicciones teóricas, avaladas como estaban por el conocimiento de las teorías hipocráticas, platónicas o aristotélicas, así como su conocimiento de la lógica, la retórica, la anatomía, la fisiología y las prácticas terapéuticas, explican la seguridad que tenía Galeno en sus diagnósticos. Esa seguridad no solo le lleva a mantener que la medicina ha de ser considerada como una ciencia, sino a proclamarse a sí mismo como el auténtico sucesor de Hipócrates.

Sus convicciones sobre la necesidad de que el médico fuera también filósofo le llevaron no solo a la lectura sino al estudio y comentario de numerosas obras de Platón, Aristóteles o los estoicos. Escribió también numerosos libros sobre lógica, así como sobre gramática y retórica. La mayoría de ellos se han perdido. Conservamos, sin embargo, su tratado *Sobre los sofismas del lenguaje* (XIV 582-598 K) en el que hace breves alusiones a su concepción de las lenguas. Tratando de demostrar que las modalidades de la ambigüedad que están en la base de los sofismas son las descritas por Aristóteles, Galeno mantiene que los sofismas constituyen vicios del lenguaje y, por tanto, que son contrarios a su virtud. La virtud de lo que se dice (*léxis*), como la de cualquier otra cosa, se encuentra en el desarrollo de aquello que es más apropiado a su naturaleza y la naturaleza o función para la que el lenguaje o lo que se dice ha sido creado, es la de significar (*semainein*) (cap. II, XIV 587 K). Este pasaje parece confirmar algo que también comenta en el libro I del tratado *Sobre el método terapéutico* (X, 45 K): que el lenguaje existe por convención y que no puede hablarse de una relación natural entre los nombres y aquellas cosas que son significadas por él. Por lo demás, Galeno alude también a la distinción entre *léxis* y *phoné*, entre la expresión que significa y los sonidos que no significan nada, por lo que, como

veremos más abajo, el sentido que da a *léxis* está más próximo al de los gramáticos alejandrinos que al que le dieron los estoicos²⁶. No obstante, de los ejemplos se desprende también que, para Galeno, una palabra (*ónoma*) como puede ser *kýon* (perro), significa, pero no de forma definida y precisa. Es la frase (*lógos*), que está compuesta por nombres (aclarando que llama *ónoma* no solo a los nombres sino «a los verbos y en general a todo lo que tiene significado» [XIX 590 K]), la que propiamente significa, unas veces de forma adecuada, otras, por el contrario, de forma ambigua.

Un análisis apresurado de lo que llevamos dicho podría inducir a pensar que, más allá de alguna cuestión de matiz, las teorías semióticas y lingüísticas de Galeno apenas presentan novedades. Pero si las examinamos detenidamente, apreciaremos que resultan de un gran interés. Constatemos entonces cómo ha ido cristalizando una terminología que no solo adquiere un sentido preciso en el contexto de la medicina, sino que fue de ahí extrapolada muy probablemente a otros contextos como el de la lógica o la filosofía medieval y renacentista. Sea como fuere, si tenemos en cuenta no solo el desarrollo del léxico sino también la reflexión que se llevó a cabo, al menos en lengua griega, Galeno parece cerrar un círculo que se abrió con la medicina hipocrática. Es el discurso de la medicina, más que el de la dialéctica, la retórica o la lógica, el que de forma más original desarrolla un vocabulario y, consecuentemente, una reflexión en torno a los signos y a los modos de significar. La primera *semiótica* (o *semiología* como la llamarán los médicos posteriormente) fue la de la medicina. Lo fue ya en los textos fundadores del pensamiento hipocrático y lo será en los de Galeno y el posgalenismo. Aunque lo encontremos también en otros tratados de medicina, es en los textos del médico de Pérgamo donde con una datación más precisa (aunque como una especie de concesión a «los jóvenes») hallamos el término *semiótica*. En ellos veremos frecuentemente ya utilizado el término *semeíosis* en el sentido general de significación y no tanto en el sentido más restringido de «inferencia signica», por más que el primero no excluya el segundo. A Galeno le debemos también el novedoso uso de un término que no ha tenido éxito, *tékmarsis*, pero probablemente porque el latín (la *lingua franca* de la medicina, la ciencia y la filosofía medieval y renacentista) no tenía ninguna expresión que pudiera traducir *tekmérion* y, consecuentemente, la acción significativa (*tékmarsis*) que esos signos llevan a cabo. Lo contrario podríamos decir de términos como *symptoma*, *diagnosis*, *prognosis*, *endeíxeis*, etc., que aun siendo griegos fueron latinizados o

26. El sentido que Galeno da a *léxis* puede estar próximo a la expresión con significado, aunque este no sea preciso. De hecho Kühn la traduce al latín por *dictio*. Sobre la evolución que sufre la definición de este concepto, véase más abajo el capítulo 7, apartado 2.

traducidos sin dificultad. Hay que constatar también el uso generalizado de *semaínein* para aludir a todo tipo de significación (incluida la del lenguaje), como hacían los romanos con *significare*.

4.2. *Tratados pseudogalénicos*

Del uso generalizado de una terminología semiótica bastante consolidada en los textos médicos son prueba algunos tratados falsamente atribuidos a Galeno, pero que debieron de ser compuestos en una época cercana a la galénica. Dos de ellos son especialmente importantes para nosotros: las *Definitiones medicae* y, el más arriba aludido, *Introductio sive Medicus*, ambos incluidos por Kühn en su edición de las obras de Galeno. El primero de ellos en el volumen XIX (346-462) y el segundo, en el volumen XIV (674-797). Como ha puesto de manifiesto J. Kollesch (1973: 19), se trata de los dos únicos tratados de carácter general de los reunidos por Kühn. Ambos son de dos épocas diferentes, lo que los hace para nosotros especialmente significativos.

La *Introductio sive Medicus* constituyen una especie de libro de texto para la enseñanza de la medicina compuesto de fuentes diversas, a veces tan distintas como las empiristas y dogmáticas. Se ha discutido la autoría del médico Heródoto (siglo I) y de Sexto Empírico (siglo II), pero lo cierto es que no ha sido posible llegar a una conclusión segura ni en cuanto a la fecha ni en cuanto a su autor. En todo caso, su composición podría datarse entre el siglo I y el II de nuestra era. Como ya vimos más arriba, en él aparece una definición y organización de la semiótica que parece ya bastante asentada. Este dato no es precisamente un argumento para su datación en fecha muy temprana si tenemos en cuenta los tratados galénicos y su breve referencia al término semiótica. Aunque también podría ser una prueba de que contiene interpolaciones posteriores a la fecha en que lo hemos datado. Sea como fuere, lo cierto es que en este tratado la semiótica (*semeiotikón*) aparece, junto a fisiología, la etiología, la patología, la dieta y la terapéutica, como una de las partes fundamentales de la medicina. El autor del tratado comenta que la semiótica es necesaria tanto para conocer si el enfermo va a curarse como si, por el contrario, no va a curarse (XIV 689 K). La organización de su contenido es atribuida a Ateneo (siglo I d.C.), uno de los líderes de la escuela neumática, y su división viene determinada por el criterio temporal de la observación de los síntomas: el conocimiento de lo pasado, la inspección de lo presente y la previsión del futuro (XIV 690 K)²⁷.

27. Esta clasificación se relacionará en otros tratados de medicina con la de los signos rememorativos (pasado), indicativos (presente) y pronósticos (futuro).

Por lo que se refiere a las *Definitiones medicae*, a pesar de haber sido incluido en las ediciones de las obras de Galeno que llevaron a cabo Chartiers y Kühn, su autoría suscitó desde antiguo muchas dudas (Kollesch, 1973: 58). La fecha en que pudo ser compuesto es incierta y ha suscitado también discusiones (60 ss.). Hay quienes la sitúan en el siglo III, mientras que otros se decantan por una fecha anterior a Galeno mismo. Se trata de una obra de carácter didáctico que está concebida según el modelo de los *oroi*, es decir, como un diálogo a base de preguntas y respuestas que se utilizó tanto en la enseñanza de la medicina como de otros campos del saber. Las definiciones de carácter semiótico están colocadas después de las etiológicas. Que no encontremos entre las definiciones la del término «semiótica», no puede pasarnos desapercibido. Este dato pudiera indicarnos que se trata de una obra anterior a la *Introductio* y que no recoge el término «semiótica» porque aún no se había generalizado suficientemente. La forma en que se ha organizado el léxico semiótico deja entrever la coexistencia de dos criterios de ordenación. El primero de ellos tiene que ver con la distinción que, como comentábamos en el capítulo 5, nos ha transmitido Sexto Empírico (*Hipotiposis Pirrónicas*), entre el *signo rememorativo* (*hypomnestikón*) y el *signo indicativo* (*indeiktikón*). Es posible, por tanto, que el origen de esta distinción que Sexto atribuye a los estoicos, pero que no hemos podido ratificar en otras fuentes, esté más bien en la medicina. Si Kollesch está en lo cierto (1974: 126), la distinción, más que con la teoría estoica, tiene que ver con la polémica entre las escuelas empirista y dogmática. El segundo criterio obedece más a una clasificación de los síntomas que tiene en cuenta la división de la semiótica según la *semeiosis trichrona* que veíamos en la *Introductio sive Medicus*. De todos modos, los fragmentos tal como podemos leerlos en Kühn, fueron sometidos a manipulaciones por Chartiers, y pudieron haber sufrido interpolaciones y reorganizaciones que han oscurecido la estructura sistemática de la obra original. Según Kollesch (1974: 127), la ordenación sería la siguiente. Al comienzo hay una definición del concepto de *semeiosis* (XIX, 394, 13 s. K), y dos definiciones del concepto de *semeion* (XIX 394, 16-395, 2 K). Viene después una discusión sobre la *semeiosis* en la situación presente (*diagnosis*), y en la futura (*prognosis*) (XIX 395, 3 ss. K), dando después una tercera definición de los signos (XIX 394, 14 ss. K). Después se enumeran algunas definiciones algo libres de *prognosis* (XIX 395, 8 ss. K), de los signos pronósticos (*prognostikón semeion*) (XIX 395, 9 ss. K), de la predicción (*proresis*) (XIX 395, 11 ss. K) y de los signos de diagnóstico (*pathognomonikón semeion*) (XIX 395, 4 ss. K). Siguen después los comentarios, que también recoge Kühn, sobre los orígenes de los términos *syndromé* (el conjunto de los diversos síntomas) (XIX 395, 13 ss. K), *syntoma* (XIX 395, 16 K), *boethematiká semeia* (signos de lo que ayuda

a la salud) (XIX 395, 17 ss. K), *boéthema* (las ayudas) (XIX 396, 1 ss. K) y *therapeía* (terapia) (XIX 396, 4 ss. K).

Limitándonos o los términos de lo que podríamos considerar una semiótica general, el tratado recoge las siguientes definiciones de signo:

Signo es aquello de lo que debe ocuparse la interpretación (*diagnosis*) (XIX 394, 16 K)

El signo es aquello que una vez conocido, se infiere algo distinto (*katalambánetai*). Al comprenderlo se conoce lo que antes era desconocido (XIX 394, 17- 395, 2 K).

Puede verse, como señala Kollesch, que el texto, tal como lo presentan Chartiers (II, 252) y Kühn (XIX 394, 16-395, 2 K), recoge varias definiciones que se colocan unas tras otras. La primera presenta el signo como el objeto del diagnóstico, mientras que en la siguiente se recurre a términos que nos resultan familiares: el signo nos permite conocer lo que antes nos era desconocido. Consecuentemente, la semiosis es definida de la manera siguiente:

Semiosis (*semeiosis*) es la forma o apariencia (*eídos*) del signo o la aprehensión (*katálepsis*) a través del signo o de los signos. La semiosis es lo que el signo hace visible (*delotikón*) de algo invisible (*ádelou*) (XIX 394, 16 K).

Definir la semiosis como forma (*eídos*) que puede ser vista o captada gracias al signo o, de modo quizá más exacto, como la aprehensión que el signo hace posible, apunta matices que no aparecían en su concepción como inferencia. Este leve desplazamiento que veremos consolidado más adelante, abre la puerta a una concepción de la significación (o mejor, de la «significatividad») en la que irá desapareciendo su naturaleza inferencial, característica del signo conjetural, es decir, de aquel tipo de signo que aparece como un indicio de algo que, por no ser visible (sensible), no puede percibirse y de lo que, por tanto, en la mayoría de las ocasiones, no podemos estar seguros. Para que *semeion* adquiriera el sentido general que tiene el término latino *signum*, y por tanto, pueda ser aplicado a cualquier tipo de signo, ha de perder ese carácter conjetural. Cuando eso ocurra, el término *semeiosis* podrá ser entendido como el latino *significatio* y este, como la relación que vincula un signo (todo signo) con aquello que significa. La segunda frase del texto que encontramos en Chartiers y Kühn, lo que recoge es, más que una definición de semiosis, una definición del significado. En cualquier caso, las intervenciones producidas en el texto nos impiden hacer una interpretación adecuada. La interpretación literal del texto, tal como lo conocemos hoy, da lugar a una cierta ambigüedad. Las discusiones modernas sobre la

cuestión han puesto de manifiesto la necesidad de distinguir claramente entre el significado y la significación; entre los relatos y la relación. No sabemos hasta qué punto esta distinción estaba clara en la mente de los médicos que reflexionan sobre la naturaleza de los signos y de la significación, pero si nos atenemos a lo que dice la primera de las frases del texto citado, parece haberse operado un pequeño pero importante desplazamiento. Aquí la expresión parece tener un sentido más general que el que encontrábamos en el tratado de Filodemo, que no dejaba de recoger una concepción que hallamos tanto en Aristóteles como en las escuelas posaristotélicas.

AGUSTÍN DE HIPONA:
UNA TEORÍA GENERAL DE LOS SIGNOS

En el verano del año 430, los vándalos, que habían pasado al norte de África desde España, sitiaban Hipona, la ciudad de la que Agustín era obispo. Agustín moriría el 28 de agosto de ese año, poco antes de que la ciudad fuera tomada y en gran parte arrasada. Veinte años antes, Alarico había saqueado Roma. En 439 los vándalos ocupaban las provincias del norte de África. En 455, Roma fue saqueada de nuevo; en esta ocasión por los vándalos. Veintiún años después (476), Rómulo Augústulo, todavía un niño, fue depuesto. El Imperio romano de Occidente había sucumbido de manera definitiva. Son los momentos finales de una etapa de la civilización occidental: la de la cultura antigua. Estos momentos históricos son también los de la vida de un romano del norte de África, Agustín, obispo de Hipona, que terminaría siendo un intelectual cristiano que ya durante su vida gozó de un extraordinario prestigio, y que sería reconocido después como el más brillante e influyente de los Padres de la Iglesia de Occidente. Estos dos aspectos de su personalidad, la de un romano del Bajo Imperio y la de cristiano, constituyen dos ingredientes fundamentales para entender lo que fue su obra.

Agustín fue educado de la forma en que se educaba a las elites en la época de la decadencia romana. Esta educación estaba basada fundamentalmente en la gramática (que incluía la literatura), la retórica y la dialéctica. Las influencias fundamentales eran la de Virgilio en la literatura y la de Cicerón en la retórica. Las influencias filosóficas que se concretaban en la dialéctica eran, fundamentalmente, las de los estoicos, aunque Agustín llegara a conocer en parte la obra de Plotino y los neoplatónicos, y alguna obra de Aristóteles como las *Categorías*. Su escaso conocimiento del griego no le permitió una lectura de los grandes filósofos, ya de por sí complicada debido a la difícil circulación de los textos. En cualquier caso, los conocimientos filosóficos que llegó a tener fueron los

de un autodidacta que no dispuso de muchos recursos. Antes de que sus obligaciones le llevaran al estudio y explicación de las Escrituras, sus conocimientos eran, pues, los de un experto en gramática y retórica, materias que también enseñó antes de su conversión. Esos conocimientos le serían útiles para las tareas que tuvo que asumir una vez que fue consagrado sacerdote y obispo. A partir de ese momento, la gramática, la retórica, la dialéctica y la filosofía estuvieron al servicio de otro objetivo: hacer comprensibles las Escrituras y el dogma cristiano. Y en este sentido, Agustín destacó aún más que lo había hecho en su faceta anterior. Ya durante su vida se convirtió en una referencia de enorme prestigio para sus correligionarios. Esta influencia fue aún mayor durante la Edad Media, cuyo pensamiento anticipa tanto desde el punto programático como técnico (Marrou, 1983: 542).

En definitiva, Agustín, un romano del norte de África, obispo cristiano de Hipona, vive una época terminal, la de un Imperio que había ido caminando hacia una inevitable decadencia. Es posible que ningún otro intelectual de su época, incluyendo otros notables intelectuales cristianos como san Ambrosio o san Jerónimo, fuera tan consciente de esta situación. *La Ciudad de Dios* es la expresión de cómo fue capaz de asimilar esta conciencia de fin de época¹. Quizá por eso mismo tuvo claro que había que buscar otros caminos que ya no eran los de la cultura antigua en la que él se había educado. Y en esta función exploratoria anticiparía los caminos que habrían de recorrer otros intelectuales cristianos que vivieron varios siglos después.

Es un lugar común que el pensamiento medieval no puede entenderse sin la obra agustiniana. Esta afirmación vale también, y muy especialmente, para la reflexión semiótica. Aunque heredero de la tradición clásica, Agustín no es un mero transmisor. En su obra se va a producir un acontecimiento de enorme trascendencia: el de la unificación de la reflexión en torno a los signos. Esta unificación pudo estar auspiciada, como decíamos en el capítulo anterior, por ciertos condicionamientos idiomáticos: por la existencia en la lengua latina de un único término, *signum*, que subsume la diversidad léxica del griego. Pero no cabe duda de que se produce también gracias a la evolución de ciertos problemas teóricos, gramaticales, lógicos y dialécticos que han sido heredados y transformados por autores que influyeron en Agustín. Sea como fuere, esa unificación tiene importantes consecuencias, aunque, en no pocos sentidos, estas sean contradictorias. Se unifica un campo bajo una categoría genérica, aunque dicha unificación no pueda ocultar diferencias específicas no siempre fáciles de conciliar. La semiótica posterior, incluida la moderna, heredó de

1. Sobre esta importante cuestión véase Brown, 2001: 311 ss.

Agustín esta generalización, pero también una falta de congruencia que ha llegado hasta nuestros días: una teoría del lenguaje difícilmente compatible con una teoría general de los signos. Sea como fuere, a Agustín de Hipona le cabe el honor de haber sido el primer semiólogo *stricto sensu* de la historia: el primero que ensaya una teoría general y una clasificación de los signos.

Se ha discutido acerca de los motivos que llevan a Agustín a interesarse por los problemas semióticos. Aquellos que lo leen antes que nada como un escritor cristiano, como un obispo preocupado por la orientación de los fieles, y, en definitiva, por la comprensión y explicación de la Escritura, tienden a pensar que su semiótica está al servicio de este objetivo. Es una explicación razonable que encuentra justificación tanto en *Sobre la doctrina cristiana* como en *Sobre la Trinidad*. En este sentido, Agustín no haría más que seguir una cierta tradición que tiene algunos antecedentes en los intelectuales cristianos orientales, como Clemente de Alejandría y Orígenes, y occidentales, como Ambrosio. Sin embargo, esta tesis ya no resulta tan clara si se tienen en cuenta otras obras agustinianas de la primera época como son la *Dialéctica* e incluso el *De Magistro*. La obra agustiniana no puede entenderse si no se considera su evolución personal, que tiene dos hitos fundamentales: el de su conversión y el de su consagración como sacerdote y obispo. Esos dos acontecimientos dividen su vida en tres etapas que están definidas por intereses distintos aunque guiados por una misma pasión. Durante la primera época, que abarca su formación, el ejercicio profesional de la docencia y las funciones de maestro oficial de Retórica en Milán, está dominado por un impulso que, aparte de intelectual, es vital: el de hallar una respuesta razonable a la pregunta sobre la verdad. Esta necesidad le lleva primero a una aproximación a los maniqueos y posteriormente a un periodo de acercamiento a la filosofía neoplatónica. Ese periodo se cierra, según él mismo narra en las *Confesiones*, con una experiencia de carácter cuasi místico que le lleva a convertirse al catolicismo (386 d.C.). Durante el proceso de preparación para el bautismo y posteriormente, hasta que, a regañadientes, sea consagrado sacerdote primero (391 d.C.) y después obispo (395 d.C.), Agustín desarrolla una actividad intelectual en la que las artes liberales, las preocupaciones filosóficas y los dogmas cristianos tratan de encontrar un equilibrio. A partir del momento en que se ve empujado a ejercer su labor de guía religioso, las Escrituras y la defensa de la ortodoxia frente a potentes corrientes heréticas, como las donatistas y pelagianas, constituyen el foco de sus preocupaciones. La transformación que sufrirá Agustín es extraordinaria y hace comprensible que el interés por las artes liberales, especialmente por la retórica, sea ya muy secundario.

Este tipo de consideraciones vale también, lógicamente, para explicar su interés por las cuestiones semióticas. Por eso resulta fundamental situar cada una de las obras que comentamos en este proceso vital. Maestro de Retórica en Tagaste, Roma y Milán, es muy probable que la reflexión acerca de los problemas semióticos tenga para él inicialmente un interés meramente teórico. Y así lo podemos ver todavía en el tratado *De dialectica*, escrito en el momento en que Agustín inicia su preparación para la conversión. En él no encontraremos referencia religiosa alguna y sus reflexiones están claramente vinculadas a la tradición de los maestros romanos de la retórica, la gramática y la teoría literaria. No obstante, como sabemos por otras obras escritas por la misma época, ya entonces el foco de sus preocupaciones es la verdad cristiana, por lo que sus reflexiones en torno a los signos hay que situarlas sobre un trasfondo que no aparece explícito. Esos intereses aparecerán de forma clara en el *De Magistro*, un tratado en el que las cuestiones gramaticales y dialécticas todavía parecen tener entidad propia, aunque finalmente se subordinen al intento de descubrir una verdad que es ya de orden sobrenatural. Cuando escribió este tratado (en 389), Agustín volvía a África después de su conversión en Milán. Aún no había sido ordenado sacerdote y, por tanto, tampoco había asumido las obligaciones que posteriormente adquiriría al ser consagrado obispo. Agustín empezó a escribir *De doctrina christiana* poco después, en el 397, aunque no lo terminaría hasta el 426. El interés de Agustín está centrado en los problemas de la interpretación de la Escritura. Nada más natural que la semiótica se vincule, más que a la dialéctica, a la hermenéutica, lo que tendrá también importantes consecuencias teóricas. Finalmente, la semiótica adquirirá en el *De Trinitate* (399) unos tintes claramente teológicos. En cierta manera se cierra el círculo: la teología sirve ahora de base para explicar un problema semiótico.

1. *La teoría semiótica de la Dialéctica*²

Durante algún tiempo no estuvo claro que Agustín fuera el autor del *De dialectica*³. Sin embargo, en la actualidad hay bastante acuerdo en que el tratado debió de escribirse entre los meses de marzo y abril del año 387, en Casicíaco, adonde Agustín se había retirado a fin de prepa-

2. La edición más reconocida de la *Dialéctica* es la realizada por J. Pinborg (Dordrecht-Boston, Reidel, 1975), edición que va acompañada de introducción, traducción al inglés y notas de B. D. Jackson. Existe también una edición bilingüe en español publicada en Bogotá (Universidad de los Andes, 2003) con una introducción y un estudio complementario de F. Castañeda.

3. Sobre los argumentos a favor y en contra de su autenticidad cf. Pépin, 1976: 21 ss.

rarse para el bautismo. Según él mismo nos dice en las *Retractaciones* (I, 6), su intención era escribir un tratado en varios volúmenes acerca de lo que él llama las *Disciplinas* y que no son sino las artes liberales que conformarán el *trivium* y el *quadrivium* medieval⁴.

Pero de estas *Disciplinas*, únicamente pude acabar el libro de la *Gramática*, que después perdí en la biblioteca, y los seis de la *Música*, relativos a esa parte que se llama ritmo [...] En cuanto a las otras cinco disciplinas, comenzadas igualmente allí, *Dialéctica*, *Retórica*, *Geometría*, *Aritmética*, *Filosofía*, solo quedaron los principios que, con todo, también perdí; pero creo que los tiene alguno.

Esta breve referencia es lo único que tenemos acerca de un tratado que, como queda explícito en este fragmento, estaba inscrito en un proyecto más ambicioso y del que solo conocemos, aparte de la *Música*, el fragmento de la inacabada *Dialéctica* y dos breves reseñas del tratado de la *Gramática* y quizá (siguen las dudas sobre su autenticidad) algunos fragmentos de la *Retórica*⁵. No analizamos aquí los probables objetivos últimos del proyecto en su totalidad⁶. Creemos que, en cualquier caso, hay que tener en cuenta tanto el momento en que esos apuntes fueron escritos, como lo que en otras obras dice Agustín acerca de la dialéctica; en especial, en las que fueron escritas por la misma época, como son el tratado *Contra los Académicos* (386) y los *Soliloquios* (387).

Es opinión común que el proceso de conversión de Agustín hay que encuadrarlo en un proceso más amplio que fue la determinación de dar sentido a su vida a través del descubrimiento de una verdad que le resultaba esquiva. Su acercamiento a los maniqueos, su interés por los argumentos escépticos de los académicos, su devoción hacia los neoplatónicos y, finalmente, su conversión al cristianismo, no son más que etapas de ese proceso. Sin embargo, en aquel momento de su vida, la conversión no suponía para él una renuncia a la práctica de la filosofía. Agustín, contrariamente a lo que pensaba el guía de su conversión, Ambrosio de Milán,

4. En esta relación falta la *Astronomía* y, en cambio, se incluye la *Filosofía*. Véase las referencias a esta cuestión en otras obras de Agustín recogidas esquemáticamente por Marrou, 1983: 189.

5. La autenticidad del texto que se conserva es bastante controvertida. En todo caso, ha sido editado por K. Halm en *Rhetores latini minores*, Leipzig, Teubner, 1863: 135-151. También por R. Giomini en *Studi Latini e Italiani* IV (1990): 7-82. Se discute también sobre la autenticidad de las dos reseñas de la *Gramática* conservadas por la tradición. Para más detalles sobre ambas cuestiones, cf. Marrou, 1983: 570-579; Betetini, 1996: 212-213; Bermon, 2007: 48-50.

6. Sobre el particular véase Teodoro C. Madrid, *Obras completas de San Agustín*, vol. XL; nota complementaria 42, Madrid, BAC, 1995, pp. 929-930; F. Castañeda, «Introducción», en Agustín de Hipona, *Principios de dialéctica*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2003: 28.

estaba convencido de que un espíritu formado en la filosofía podía pensar creadoramente dentro de la ortodoxia de la Iglesia (Brown 2001: 118). El antiguo maestro de Retórica no parece, por tanto, dispuesto a abandonar unos conocimientos que considera muy útiles para ayudar a comprender una sabiduría que para él tiene un origen no terrenal. Es posible, incluso, que el proceso intelectual que sufrió estuviera íntimamente unido a un saber que la filosofía le proporciona para justificar la verdad que cree encontrar en la fe cristiana. Como diría posteriormente⁷, *Contra academicos* no podía pretender acabar definitivamente con los argumentos de los escépticos, pero sí proporcionaba unos argumentos que facilitaban la aceptación de verdades que tenía que admitir por la autoridad de la revelación divina, pero que, para él, no podían entrar en colisión con las verdades que la razón podía justificar. En este proceso, la dialéctica juega un papel fundamental.

El comienzo de su tratado sobre la dialéctica es una breve definición: «La dialéctica es la ciencia de discutir bien» (*bene disputandi scientia*). No es, sin embargo, el único momento en el que Agustín aborda la cuestión. En el tratado *De Ordine* (II, 13, 38), la considera «reina de las disciplinas» atribuyéndole como finalidad la definición, la división y la síntesis, y, en definitiva, la búsqueda de la verdad defendiendo la razón de todo error. En los *Soliloquios* (II, 11, 21) y en el *De doctrina christiana* (II, 31, 53) insiste en definirla como «la ciencia de definir, dividir y distribuir». De forma aún más concreta, en el *Contra academicos* (III, 13, 29) y en el más maduro *De doctrina christiana* (II, 31, 48 ss.), se extiende Agustín en detallar la utilidad de la dialéctica, que más que enseñar a discutir o razonar bien, proporciona una serie de verdades que son inmunes al escepticismo radical. Estas verdades son, básicamente, los principios de las proposiciones tautológicas o los de la inferencia necesaria. En *Contra academicos* añade otra utilidad que explican también otros pasajes de la *Dialéctica* y del *De Magistro*, sobre los que habremos de volver: «La dialéctica me enseñó igualmente que cuando existe constancia de las cosas acerca de las que se discute, no debe porfiarse acerca de las palabras» (III, 13, 29). La dialéctica, pues, en cuanto ejercicio de la razón, proporciona a Agustín los argumentos que le abren la puerta a la exposición de una serie de verdades que justifican las creencias derivadas de las Sagradas Escrituras⁸. Una vez más, aunque la le-

7. En el año 387 escribe Agustín una carta a Hermogeniano (*Epist.* 1,1) en la que le dice lo siguiente: «Nunca me hubiese yo permitido, ni en broma, la osadía de lanzarme a refutar a los académicos. Si tanto me impresionó su autoridad, fue porque estaba y estoy totalmente convencido de que su doctrina es muy diferente a la que les atribuye el vulgo. Antes al contrario, más que refutarlos, empresa superior a mis fuerzas, trataba de imitarlos a mi modo».

8. Tiene además otra importante utilidad, relacionada esta vez con otras disciplinas lingüísticas, como es el caso de la hermenéutica, que también es clave para Agustín. En el

tra del tratado, que expone los temas abordados con fría neutralidad y sin referencia alguna a cuestiones religiosas, parece decir lo contrario, la dialéctica está al servicio de esa peripecia personal en pos de una verdad que Agustín cree encontrar de forma definitiva en el cristianismo.

Lo que nos queda del tratado *De dialectica* no se ajusta estrictamente al programa que acabamos de describir. Los diez capítulos de que consta no pasan de ser un esbozo inconcluso en el que apenas se abordan esas cuestiones que tan útiles le parecen a Agustín en esas otras obras citadas. Lo que se conserva del tratado es una disertación que comienza con la definición de la dialéctica como la ciencia del discutir bien, pero que inmediatamente después se centra en cuestiones más gramaticales y lógicas que dialécticas. Esta reflexión está introducida por una justificación incontestable: «discutimos por medio de las palabras»; por tanto, el conocimiento del lenguaje y, en definitiva, de los procedimientos para evitar la oscuridad y la ambigüedad (que son los temas abordados en los dos últimos capítulos), son conocimientos esenciales para discutir bien. Sin embargo, las cuestiones que habría que considerar fundamentales para el recto razonamiento y la consecución de la verdad no llegan a abordarse. Afortunadamente para nosotros, esas cuestiones gramaticales, tan sintéticamente abordadas, han resultado ser fundamentales para el desarrollo del pensamiento semiótico.

Al principio del capítulo IV esboza Agustín lo que probablemente era el plan de la obra. Este plan consta de cuatro partes. La primera parte (*de loquendo*) está dedicada al elemento más simple del lenguaje que tiene significado: la palabra; la segunda está dedicada a la frase (*de eloquendo*); la tercera (*de proloquendo*), a la oración; la cuarta, al razonamiento (*de proloquiorum summa*). La primera parte iba a estar dedicada a los cuatro elementos que encuentra en la significación de un término: *verbum*, *dicibile*, *dictio* y *res*. Pero de hecho no llegó a desarrollar nada más que la primera de estas secciones (capítulo V). A pesar de todo, en esos fragmentos encontraremos una teoría de la semiosis lingüística que podemos considerar sin exageración una de las exposiciones más originales de la semiótica antigua.

La palabra (*verbum*) es definida como «el signo de una cosa (*uniuscuiusque rei signum*) que, proferida por el que habla, puede ser entendida por el que escucha» (V, 5). El lenguaje tiene, pues, como veremos también en otros tratados, una clara intencionalidad comunicativa. Aparece

De doctrina christiana dice lo siguiente: «La dialéctica es de muchísimo valor (*plurimum valet*) para penetrar y resolver todo género de dificultades que se presentan en los Libros santos» (II, 31, 48). En cualquier caso, no deja de reseñar que su gran utilidad es la de detectar los sofismas y las conclusiones falsas derivadas también a veces de razonamientos que en sí mismos son correctos, pero que parten de principios falsos.

también aquí una distinción que, aunque heredada de la tradición dialéctica estoica, resulta clave para el desarrollo de la semiótica agustiniana: la necesidad de distinguir los signos y las cosas. Los signos son cosas, pero se trata de cosas que tienen una peculiaridad que no todas tienen: la de remitir a otras cosas. De momento, lo que Agustín dice es que la «cosa» es aquello que se entiende (*quidquid intelligitur*) gracias al signo. Ahora bien, esto no es algo que sea patente: lo que se entiende gracias al signo es algo que, en determinadas circunstancias, puede ser percibido y comprendido, pero que, en otras, permanece oculto y desconocido. El signo, por el contrario, es percibido, pero lo verdaderamente específico es que muestra al alma algo distinto de sí (*quod se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit*). La palabra es signo, aunque, como ya nos dirá en otro momento, no todo signo es palabra. Lo característico del signo que es palabra es el ser proferido: «Hablar es producir un signo con voz articulada». Y aclara que llama «voz articulada» a lo que puede ser comprendido con letras (*quod comprehendit litteris potest*). Las letras no son solo las palabras escritas, sino los sonidos que, articulados, forman las palabras. Y es que, como dice un poco más adelante, «toda palabra suena», de tal manera que cuando la escribimos, lo que tenemos no es signo de algo, sino un signo (escrito) de otro signo (proferido). En sentido estricto, aunque no siempre seamos rigurosos al hablar, lo que leemos no son palabras, sino signos de palabras (V, 15). Al hilo de esta reflexión, alude Agustín a una distinción que veremos también recuperada en el *De Magistro*, donde se vuelve sobre ella de forma más precisa y extensa: las palabras son signos de las cosas (de las que reciben, dice, su fuerza); pero también pueden ser signos de otros signos, ya que las palabras pueden usarse para hablar de las palabras. Pero como las palabras también son cosas, las palabras siempre son signos de cosas.

La distinción entre palabra y cosa no es suficiente para aclarar el hecho de que las palabras sean signos, es decir, que signifiquen. Contrariamente a lo que ocurre con las cosas, que son percibidas por los sentidos, lo que entiende el alma, no el oído, gracias a la palabra, ya no es una cosa sino algo distinto que Agustín llama *dicibile* (decible). Es necesario distinguir el decible de la «dicción» (*dictio*). Cuando una palabra se pronuncia, no por sí misma, es decir, para mencionarla, sino para significar otra cosa (en términos modernos, usarla), entonces se llama «dicción». Y, naturalmente, cada una de ellas es distinta de la cosa en sentido estricto. Y a modo de resumen dice Agustín:

Tenemos, por tanto, cuatro [cosas] distintas: palabra (*verbum*), decible (*dicibile*), dicción (*dictio*), cosa (*res*). Lo que llamé «palabra» es palabra y significa palabra. Lo que llamé «decible», es palabra; sin embargo, no significa palabra, sino lo que se entiende por la palabra y está en el alma. Lo que lla-

mé «dicción» es palabra, pero de tal manera que hay en ella dos cosas, esto es, la palabra misma y lo que hay en el alma gracias a la palabra. Cuando dije «cosa», es una palabra, pero significa aquello que resta si exceptuamos las tres que ya hemos dicho⁹.

Esta serie de definiciones son ilustradas con un ejemplo: Un gramático pregunta a su discípulo: «¿Qué parte de la oración es ‘arma’?». En este caso, «arma» es una palabra (*verbum*) que se pronuncia por sí misma. El resto de las palabras, «qué parte de la oración es», son pronunciadas en función de «arma». Estas palabras son pronunciadas y aprehendidas por el alma, pero antes de ser pronunciadas eran ya *dicibilia* (*cum animo sensa sunt, ante vocem dicibilia erunt*). Una vez pronunciadas en función de esos *dicibilia*, se convierten en *dictiones* (*cum autem propter id quod dixi proruperunt in vocem, dictiones factae sunt*). Por la misma razón, el término *arma*, que aquí es *verbum* (palabra mencionada), cuando es pronunciada por Virgilio, ya no es *verbum*, sino *dictio*, porque no es pronunciada por sí misma, sino para significar las armas que Vulcano fabricó para Eneas. Esas armas en cuanto podían ser vistas, señaladas con el dedo, tocadas, son las cosas propiamente dichas. La conclusión de Agustín es que esos cuatro conceptos son objeto de estudio para la dialéctica.

El capítulo VI está dedicado al origen de las palabras, volviendo así a planteamientos que ya encontramos en Platón. A Agustín el asunto le parece curioso, pero no demasiado necesario. De hecho, su análisis no deja de ser una especie de divertimento al que no concede mayor relevancia. En cualquier caso, el problema parece más definido de lo que lo encontramos en Platón, incluso entre los epicúreos. De todos modos, a quien critica Agustín es a los estoicos que son, por otra parte, la fuente para plantear la cuestión. La pregunta de fondo es si hay alguna relación «natural» entre la palabra y la cosa significada. La conclusión es que, más allá de que en algunos casos podamos establecer alguna semejanza entre el sonido de la palabra y la cosa significada, o entre diversas cosas significadas, lo cierto es que no conocemos ni podemos conocer el origen de muchas palabras. Agustín parece inclinarse hacia la posición de aquellos que sostienen que la relación entre la palabra y lo que significan es convencional y no natural.

El capítulo VII está dedicado a «la fuerza de las palabras», es decir, a la capacidad que estas tienen para mover al oyente, lo que puede de-

9. El texto latino dice así: «Haec ergo quattuor distincte teneantur, verbum, dicibile, dictio, res. Quod dixi verbum, et verbum est, et verbum significat. Quod dixi dicibile, verbum est, nec tamen verbum, sed quod in verbo intelligitur et in animo continetur, significat. Quod dixi dictionem, verbum est, sed tale quo iam illa duo simul, id est, ipsum verbum et quod fit in animo per verbum, significantur. Quod dixi rem, verbum est, quod praeter illa tria, quae dictae sunt, quidquid restat, significat».

berse bien a las sensaciones que produce, a la disposición «artística», o a ambas a la vez. En cuanto tiene que ver con el «decoro» de la expresión, es una cuestión de la que se ocupa la retórica; pero en cuanto tiene que ver con la verdad, es decir, con las cosas significadas, es algo de lo que se ocupa la dialéctica. Son también cuestiones que afectan a la verdad y, por tanto, objeto de la dialéctica, la oscuridad y la ambigüedad. A los tres géneros de lo oscuro está dedicado el capítulo VIII y a los dos géneros de la ambigüedad, el capítulo IX. El capítulo X está dedicado a la equivocidad y a las ambigüedades a que da lugar. El modo en que se enfrenta Agustín a esta problemática y la forma en que la resuelve vienen ambos determinados por los siguientes principios:

a) Es necesario distinguir si se discute de las palabras o se discute de las cosas.

b) Las palabras, aun consideradas aisladamente, tienen significado.

c) Las palabras valen o están en lugar de las cosas.

d) Aunque tengan significado, todas las palabras, tomadas aisladamente, son ambiguas.

e) Las palabras también pueden referirse a sí mismas, es decir, pueden ser mencionadas y no solo usadas.

En estos principios se encuentran los motivos y al mismo tiempo las soluciones de la oscuridad y la ambigüedad. Así una palabra es oscura si se desconoce o se percibe confusamente la palabra misma, o si lo que se desconoce es la cosa que significa o no puede ser claramente identificada. Por tanto, «evitará todos los géneros oscuros de hablar, quien use una voz suficientemente clara, una pronunciación no confusa y palabras muy conocidas» (cap. VIII). La ambigüedad depende de si una palabra está escrita o está dicha, pero cuando una palabra está bien identificada, no habrá ambigüedad si se trata de una palabra unívoca (cap. IX). Otras veces la ambigüedad se produce porque las palabras son equívocas. Los casos de equivocidad son múltiples y confusos (cap. X). Agustín enumera las siguientes causas:

a) cuando las palabras se analizan desde distintas perspectivas (por ejemplo, desde el punto de vista de la morfología, de la gramática, de la dialéctica, etc.);

b) tienen distintos usos: una misma palabra, como el nombre propio «Tulio», puede usarse para referirse a un hombre o a su imagen o incluso a un libro escrito por él;

c) no se distingue si una palabra es usada o mencionada;

d) no se advierte que se hace un uso figurado de ellas (metáforas, sinécdoques, metonimias);

e) debido a su forma (por su declinación o conjugación), no distinguimos bien su sentido (por ejemplo, el tiempo o el modo de los verbos);

f) un sonido es identificado como palabra de una lengua cuando en realidad es de otra (el *iste* latino es semejante al *isthe* griego);

g) una palabra es identificada como una parte de la oración cuando se trata de otra (*istuc* puede ser pronombre o adverbio).

El texto se interrumpe cuando Agustín trataba de abordar aquellos casos de ambigüedad que se dan solo en la escritura.

Se ha especulado sobre las causas de esta interrupción. Para Baratin y Desbordes (1982: 77) más que de una interrupción se trata de un abandono. Este abandono es, en primer lugar, terminológico: en las obras posteriores en que Agustín aborda las cuestiones semióticas no aparecerá explícitamente la terminología utilizada en la *Dialéctica*. Pero, para ellos, la razón fundamental sería de origen teórico. Agustín no logra el objetivo que se había propuesto: establecer de forma racional la veracidad de los enunciados mediante el análisis de las propiedades del lenguaje. Sin embargo, nosotros compartimos la opinión de aquellos¹⁰ que mantienen que se trata de una obra inacabada. Hay que considerar, en primer lugar, la forma misma del fragmento que nos ha llegado: una especie de notas esquemáticas que parecen demandar una redacción más definitiva. Pero hay también una razón externa no menos importante. El tratado *De dialectica* debía formar parte de un proyecto más amplio que no se concluyó. Las razones pudieron ser muy diversas: la falta de tiempo, la prioridad de otros trabajos, la pérdida de interés, etc. Las razones que aducen Baratin y Desbordes no son desdeñables, pero las dificultades teóricas que va a encontrar Agustín probablemente se le plantearon más tarde, cuando abordó ese mismo tipo de problemas en el *De Magistro*. Pero para llegar a eso, o a la problemática que subyace en el *De Trinitate*, había que recorrer un camino que Agustín no parece haber recorrido aún en el momento en que se concibió y escribió el fragmento de la *Dialéctica* que nos ha llegado.

2. Orígenes y trascendencia de la teoría semiótica de la Dialéctica

El breve tratado de semiótica lingüística que Agustín nos ofrece en sus esbozos de dialéctica hereda elementos fundamentales de una tradición anterior que ha debido de ir sedimentándose en las enseñanzas de la retórica romana posterior a Cicerón y Quintiliano, aunque se alimente también de los gramáticos alejandrinos y, con toda probabilidad, de Varrón. Agustín es una de las figuras más conocidas de la Antigüedad,

10. La hipótesis del carácter esquemático e inacabado es la que sostiene la mayoría de los autores que hemos consultado. Véanse, a título de ejemplo, Pépin (1976: 25 ss.) y Marrou (1983: 577).

y a este conocimiento han contribuido los datos que nos proporciona él mismo, el cuidado que se puso en la conservación de su obra (lo que debemos en gran medida a los desvelos de su discípulo Posidio) y a la gran cantidad de estudios que se han hecho tanto sobre su obra como sobre la época en que vivió. No obstante, las preguntas sobre las fuentes precisas de las que pudo beber, sobre todo durante su época de formación, no tienen una respuesta clara. Como decíamos más arriba, estas fuentes fueron, sobre todo, retóricas y literarias (incluidas naturalmente las gramaticales), contextos en los que inicialmente hemos de situar la reflexión semiótica que lleva a cabo. Las fuentes literarias fueron las latinas. Para las gramaticales, Varrón, y para las estrictamente literarias, fundamentalmente, Virgilio, al que Agustín cita con reiteración cuando era un joven escritor. La otra referencia a la que Agustín recurre con mucha frecuencia es Cicerón, de modo particular en las cuestiones retóricas. Sin embargo, no deja de ser sorprendente que en las cuestiones semióticas su referencia no sea precisamente Cicerón, sino más bien la retórica estoica, a pesar de que no podamos determinar con precisión cómo llegó hasta él esta influencia. No puede dejarse de señalar que las fuentes fundamentales sobre la filosofía estoica que han llegado hasta nosotros son obras de dos autores que vivieron en el siglo III: Diógenes Laercio y Sexto Empírico. Sin embargo, muy probablemente Agustín no llegó a conocer estas fuentes. La razón fundamental es que, como él mismo admite, su conocimiento del griego es muy limitado¹¹. No tenemos tampoco referencias, aun indirectas, en sus obras. Si descartamos, por tanto, la influencia directa de autores y fuentes estoicas, hemos de concluir que las ideas estoicas que podemos detectar en su semiótica debían de estar cristalizadas en los manuales de gramática y retórica que se usaban en la época¹². Esta hipótesis adquiere mayor solidez si se tiene en cuenta que la influencia estoica sobre Agustín no se limita a cuestiones retóricas¹³, aunque la fuente en que bebió fuera, de nuevo, Cicerón.

11. Se ha discutido sobre el grado de conocimiento que Agustín podía tener del griego a partir de lo que él mismo dice. Marrou (1983: 28 ss.) hace un análisis detenido de esta cuestión. Su conclusión es que si bien pudo tener un cierto conocimiento técnico de la lengua griega, no era lo suficientemente amplio como para leer sin dificultades una obra completa (1983: 33).

12. Según algunos autores entre estas referencias habría que incluir las obras de Varrón. Entre las obras de este autor que no se conservan habría que citar un tratado acerca de las disciplinas liberales en nueve libros (Pépin 1976: 121). Al parecer, el segundo de estos libros estaría dedicado a la dialéctica. Según Pépin (1976: 129-131) el desaparecido tratado *De dialectica* de Varrón sería a su vez una refundición de un tratado griego escrito por Antíoco de Ascalón (ca. 150-168 a.C.) o por algún discípulo suyo, que recogería elementos aristotélicos y estoicos. Estas hipótesis son verosímiles pero difícilmente verificables.

13. C. Baguette (1970) realiza un análisis detallado de esta influencia en distintas obras de Agustín; mantiene incluso que bien podría hablarse de «un periodo estoico» en la

La primera constatación de la proximidad entre las teorías estoicas y las que Agustín mantiene durante las dos primeras etapas de su evolución intelectual tiene que ver con su concepción general de la dialéctica. Al igual que los estoicos, Agustín la define como una teoría general de la argumentación. Como hemos visto más arriba, una concepción semejante supone incluir dentro de la dialéctica cuestiones que hoy consideramos propias de la gramática y de la lógica, lo que explicaría su forma de entenderla en la época en que escribió los esbozos del *De Dialectica* y la época inmediatamente posterior a la conversión, según veremos a propósito del *De Magistro*. Esta coincidencia entre la dialéctica estoica y agustiniana va más allá de la mera definición. En ambos casos constatamos que la dialéctica se estructura en dos grandes secciones: la discusión acerca de las cosas y la discusión acerca de los signos. Esta división que aparece más bien de forma implícita en la *Dialéctica*, se hace explícita tanto en *De Magistro* como en *De doctrina christiana*, tratados en los que juega un papel absolutamente relevante porque, como ocurría ya en la teoría estoica, el problema de la verdad se sitúa precisamente en la forma en que los signos pueden representar la realidad. A estas coincidencias hay que añadir otra, tanto más sobresaliente cuanto que no la encontramos en otros autores: la terminología utilizada para describir los elementos de la semiosis lingüística y, en especial, el término *dicibile*.

Pero junto a estas coincidencias encontramos dos discrepancias importantes con las teorías que hemos venido atribuyendo a los estoicos: la consideración de las palabras como signos y la atribución de significado a las palabras aisladas. Estas dos cuestiones terminan por modificar dos principios fundamentales de las teorías estoicas: el paradigma inferencial en la interpretación de los signos, y el lugar de la verdad.

A pesar de que, como comentamos en el capítulo anterior, el latín utilizaba el término *signum* para referirse a todo tipo de signos, la cuestión de la significación se había planteado siempre, como habían hecho los griegos, en los contextos retóricos de la prueba. Por lo que sabemos, nadie antes de Agustín había definido de forma expresa las palabras como signos¹⁴. Es cierto que en algunos textos, como en el *De lingua latina* de Varrón, encontramos expresiones como «las palabras significan»; incluso, una referencia a los dos elementos de esa significación,

evolución de su pensamiento que habría que situar, naturalmente, antes de su conversión. Esta influencia se produciría, sobre todo, en cuestiones cosmológicas a las que habría tenido acceso a través de la lectura de Cicerón.

14. Esta afirmación vale también para las fuentes alejandrinas de las que beben los gramáticos latinos. Jackson (1969: 31) precisa que en los manuales de Dionisio de Tracia y Donato no aparece el término «signo». A pesar de todo, Dionisio de Tracia utiliza el verbo *semainein* para definir el nombre; pero, como ya sabemos, esto no es nuevo.

«las voces» y «las cosas» (*De ling.* X, 77, 1-4); pero estamos todavía lejos de la formulación y las explicaciones que encontramos en la *Dialéctica* de Agustín. Las consecuencias de esta reformulación son evidentes: tanto la semiótica griega como la de Cicerón y Quintiliano son modificadas sustancialmente. En todos los tratados de retórica que conocemos, el signo aparece concebido como el antecedente de una proposición condicional. Según hemos venido manteniendo, esta formulación es coherente con otra más antigua que considera el signo como un fenómeno que puede ser percibido por los sentidos y que nos revela otra cosa oculta, lo que implica la realización de una inferencia más o menos segura. De ahí que la discusión girara siempre en torno al tipo de certeza que podían proporcionar las inferencias a las que da lugar. Al considerar la palabra como un tipo de signo, Agustín modifica sustancialmente la problemática. Los signos lingüísticos (palabras) representan las cosas en tanto en cuanto existe una vinculación entre ellos; pero esta vinculación ya no es la del antecedente y el consecuente de una proposición condicional, sino la de la conjunción o asociación¹⁵ entre un signo y un significado que de alguna manera nos reenvía a las cosas. La teoría semiótica de Agustín viene a aproximarse así a la teoría del signo lingüístico tal como la concibió Aristóteles. Pero como vimos en el capítulo 3, la teoría aristotélica del signo lingüístico considera la palabra como un símbolo, es decir, como la representación convencional de una afección anímica que ha sido producida por las cosas significadas. Esta teoría no puede ser asimilada a una teoría del *semeïon* o del *tekmérion*, que solo es aplicable a los casos de fenómenos perceptibles que se encuentran naturalmente vinculados a otros que, o bien no son percibidos en un determinado momento, o bien no lo son en ningún sentido. La semiosis, tal como la concibe Agustín, pierde así su carácter inferencial, que era precisamente lo que la definía tanto en las teorías aristotélicas y posaristotélicas como en la medicina, que es la fuente original de la

15. Umberto Eco (1990: 51) interpreta esta relación como una equivalencia, lo que permite, sin duda, una modelización que se opone con facilidad a la relación de implicación filoniana que se da entre el signo aristotélico-estoico y su significado. Creemos que esta interpretación es un poco forzada y tiene una serie de consecuencias que no podemos explicitar aquí. Entre otras, tiende a ocultar lo que para nosotros es más importante: el resultado de esta transformación es la pérdida del carácter inferencial de la semiosis, como se revela tanto en la teoría de Agustín como en las que se elaboran posteriormente siguiendo su modelo. Por lo demás, si nosotros elegimos el concepto de asociación, es porque ese fue el término utilizado por Saussure para aludir a la relación entre significante y significado, un modelo que es perfectamente extrapolable a la teoría agustiniana (Castañares, 2002). Pensamos que Saussure no hace más que consumir una tradición que se remonta a Agustín y que tiene otros antecedentes más inmediatos en la filosofía francesa del siglo XVII que, como es bien sabido, es de inspiración agustiniana (Castañares, 1984).

que bebieron los filósofos. Aquí reside la verdadera trascendencia de las teorías agustinianas.

Este desplazamiento tiene importantes consecuencias. La primera de ellas es que la semiótica agustiniana no es ya una teoría de la prueba retórica, sino una teoría de la comunicación y la información, lo que veremos explícitamente confirmado en los inicios del *De Magistro*. La segunda consecuencia es que la semiótica se convertirá en una teoría del signo lingüístico. Este cambio de paradigma pretende construir una teoría semiótica unificada que, desde luego, no solo no resuelve los problemas que las teorías de los antiguos se habían planteado, sino que generará otros con los que tendrán que lidiar los modernos y contemporáneos. De forma inmediata, el problema de la verdad, subyacente en las teorías estoicas y que dieron lugar a esa dura batalla con los epicúreos y escépticos a la que nos hemos referido en capítulos anteriores, aparece de nuevo en Agustín, aunque inevitablemente transformada por esa modificación del modelo semiótico. Esta cuestión está, por lo demás, vinculada a la cuestión de la significación que, como decíamos, era la segunda de las importantes modificaciones que encontramos en las teorías agustinianas en relación con las estoicas. Contrariamente a lo que pensaban los estoicos, para Agustín el lugar de la significación no es el enunciado, sino la palabra. Planteada en la terminología griega que utilizaron los estoicos, para Agustín el lugar de la significación es la *léxis*, no el *lógos*. De esta manera Agustín vuelve a planteamientos que ya encontramos en las teorías platónica y aristotélica del significado de las palabras.

Como vimos en el capítulo 5, los estoicos mantenían la distinción entre sonido no articulado (*phoné*), el sonido articulado (aunque no necesariamente con significado), *léxis*, y la expresión con significado, *lógos*, que es propiamente el enunciado. Antes de Agustín este esquema se vio modificado en profundidad por los gramáticos alejandrinos, tal como atestigua la *Téchne grammatiké*¹⁶ de Dionisio de Tracia. La reinterpretación de la *léxis* que llevan a cabo los alejandrinos tiene su lógica. En primer lugar, el esquema estoico *phoné-léxis-lógos* no propone un término específico para los sonidos articulados que tienen significado, porque la *léxis* es un sonido articulado que puede tener o no significación. Por otra parte, el *lektón*, como vimos en su momento, podía ser completo o incompleto (defectivo), lo que nos remitía a enunciados o a expresiones que no llegan a ser enunciados porque les falta algo (el sujeto, por ejemplo). En este esquema no hubiera resultado incongruente introducir (como hará Agustín con la noción de *dictio*), un término específico para designar la *léxis* que tiene significado y considerar que este es un *lektón* incompleto. Y lo que no era pertinente para los estoi-

16. *Grammatici Graeci*, I, 1, 22, 4. Para una explicación más amplia, Baratin, 1981.

cos porque la lógica que desarrollan es una lógica proposicional, lo es para los gramáticos alejandrinos, que se ven obligados a elaborar una teoría de la *léxis* como unidad más pequeña de un enunciado, como la define Dionisio de Tracia. La *léxis* ocupaba, pues, un lugar entre las letras y las sílabas, por una parte, y los enunciados, por otro. Esta interpretación terminaría imponiéndose en el contexto de la gramática, lo que probablemente contribuyó a hacer más oscura la teoría estoica. Esta explicación hace verosímil la hipótesis que formulábamos en el capítulo 5 para tratar de explicar las incongruencias de la explicación que hacía Sexto Empírico de lo que los estoicos entendían por *lektón*, al introducir el ejemplo del término «Dión» para explicar el esquema *semáínon-semainómenon-tychanon*. Si Sexto hubiera sido influido por las teorías gramaticales de los alejandrinos, este desplazamiento sería más comprensible.

Si nos atenemos tanto a la terminología como a las definiciones de los conceptos, hay que concluir que la teoría agustiniana es heredera de la tradición estoica y que esta debió de llegar a Agustín a través de los alejandrinos y de los gramáticos latinos, muy probablemente a través de Varrón. Ahora bien, esta transmisión no se hace sin problemas. El modelo de semiosis lingüística de los estoicos contiene, como acabamos de decir, tres términos. En cambio el modelo agustiniano tiene cuatro: *verbum*, *dicibile*, *dictio*, *res*. En todo caso, ambos modelos obedecen a lógicas distintas, de ahí que no sean tan comparables como pudiera parecer. En el capítulo 5, cuando examinábamos el modelo estoico, habíamos llegado a la conclusión de que *semainómenon* es identificable con *lektón*. Ahora bien, la identificación entre *léxis* y *semáínon*, como acabamos de decir, resulta muy problemática, porque muy probablemente este último término habría que entenderlo, no tanto como una palabra (a pesar del ejemplo de Díón), sino como una proposición; mientras que *léxis* se refiere a un sonido articulado, tenga o no significación. Y si esto es así, se rompe todo paralelismo. En el esquema de Agustín, *verbum* parece equivaler a la *léxis* griega, pero no cabe duda de que esta identificación resulta también problemática si nos atenemos a la letra de la *Dialéctica*. Al comienzo del capítulo V, *verbum* es definido como un signo que significa otra cosa y, en tanto en cuanto es un signo, podría asimilarse a la *léxis* tal como la entienden los alejandrinos. Sin embargo, más adelante, cuando es definido junto al resto de los cuatro elementos, *verbum* adquiere un nuevo sentido. Se refiere entonces a la palabra que es «proferida por sí misma» (*cum ergo verbum ab ore procedit, si propter se procedit*), es decir, cuando se pregunta o discute de las palabras mismas. En definitiva, *verbum* se refiere no a palabra en el sentido antedicho, sino solo a la palabra en cuanto es mencionada. En este esquema la introducción de *dictio* es coherente, porque alude a la palabra profe-

rida a la que ya se le da un significado, es decir, a la palabra «usada» en el sentido moderno del término. El ejemplo de *arma* ratifica esta definición. El conjunto de este modelo de cuatro elementos introduce, pues, una perspectiva diferente de la que ofrece el modelo estoico. En definitiva, en la *Dialéctica* las definiciones de *verbum* oscilan entre una aproximación a la concepción estoica de *léxis* como un sonido articulado, que puede tener o no sentido, y su concepción alejandrina, es decir, como un sonido articulado con significado. Agustín realiza en este contexto algo que veremos en otros¹⁷: una reinterpretación que, si bien introduce ambigüedades y posiblemente incoherencias, le permiten un análisis original que describe otros aspectos del problema. En este caso, el de la reflexión metalingüística.

Pero más allá de estas precisiones, si tenemos en cuenta los precedentes latinos, no cabe duda de que la novedad más sobresaliente del modelo agustiniano es la introducción del concepto de *dicibile*. A pesar de la dependencia que la retórica romana, y en definitiva, su teoría semiótica, tuvo de la griega y de cómo ha de incorporar incluso los términos griegos para introducir los matices que la traducción al latín no podía reflejar, en ningún momento aparece el término *lektón*. Es, sin embargo, algo explicable: el concepto de *lektón* nace en el contexto de una teoría del signo lingüístico, no en una teoría de la prueba. Las dificultades de extrapolar ese concepto lingüístico a una teoría de la inferencia lógica ya pudimos atisbarlas en las objeciones de Sexto Empírico. De dónde pudo tomar Agustín este concepto no deja de ser, pues, un enigma que no sabemos si podrá aclararse¹⁸. Y sin embargo, la hipótesis de una herencia resulta más verosímil que la de la invención. Esta hipótesis naturalmente obliga a tratar de dilucidar hasta qué punto el *dicibile* agustiniano coincide con el *lektón* estoico. Lo primero que llama la atención es que, como ya indicamos, el *dicibile* es el significado de una palabra, no el de un enunciado. Otra característica explícita del *dicibile* es que se conoce ya antes de pronunciar o interpretar la palabra. Y si nosotros interpretamos lo que dice Agustín, es una noción que se guarda en la memoria y que, en algún sentido, nos remite a las cosas. A partir de ahí, la naturaleza del *dicibile* queda bastante oscura. En ningún momento se dice que el *dicibile*, como las afecciones del alma de Aristóteles, proceda de las cosas o, en caso contrario, que sea una noción inteligible. Es cierto que, en un determinado momento, Agustín sostiene

17. Algo parecido hace Agustín al clasificar los signos en «naturales» y «dados», que reinterpreta, modificándola, la distinción entre natural y «cultural» o «simbólico». Véase más abajo el apartado 7.

18. E. Orth (1959) mantiene que Agustín lo tomó de Varrón, pero lo cierto es que no lo demuestra.

ne que las palabras son signos de las cosas, cuando de ellas adquieren su fuerza (*quando de ipsis obtinent vim*) (cap. V, 1411); pero admite también que las palabras pueden significar otras palabras; incluso que las palabras tienen una fuerza que no siempre proviene de lo que significan: la de mover al oyente (cap. VII). Por otra parte, al abordar el problema del origen de las palabras, se distancia claramente de la teoría atribuida a los estoicos sobre la vinculación natural entre la palabra y la cosa significada por ella¹⁹ y nada se dice ya del *dicibile*. Cuál sea el origen del *dicibile* y qué relación mantiene con la palabra que lo significa no queda aclarado. No es, sin embargo, una cuestión baladí, porque es ahí donde, como se verá en el *De Magistro*, se sitúa el problema de la verdad. A pesar del desplazamiento del enunciado a la palabra, la pregunta por la verdad, que es el núcleo central de la dialéctica, sigue siendo la misma. En este sentido, Agustín se encuentra en una tesitura semejante a aquella en que se encontraron Aristóteles, los estoicos y los epicúreos. Lo que Agustín nos dice en el inacabado tratado de la *Dialéctica* no nos permite responder a esa pregunta. Es más, podría decirse que lo poco que sugiere es más bien contradictorio.

Sea como fuere, el problema queda planteado. Agustín no vuelve a utilizar los términos *dicibile* y *dictio* en ninguna de sus obras posteriores, aunque, en lo esencial, conserve el mismo modelo semiótico. Si leemos esas obras a la luz de lo que dice en la *Dialéctica*, la noción de *dicibile* es perfectamente identificable con la «palabra interior» (*verbum quod intus lucet*), que no pertenece a ninguna lengua, de la que nos habla en diversas obras. Si esta hipótesis es correcta, el problema de cómo haya que entenderlo resulta mucho más clarificado cuando se tienen en cuenta tanto la teoría del conocimiento como la teoría del lenguaje que desarrolla en otros tratados. El esquema agustiniano queda reducido entonces a tres elementos: palabra exterior — palabra interior — cosa. En este esquema ya no es necesario el término *dictio*, que queda subsumido bajo la noción de palabra exterior²⁰.

19. Véase más arriba el capítulo V, p. 146.

20. E. Bermon (2007) ve problemática esta interpretación. En su opinión, si nos atenemos a lo que dice el texto de la *Dialéctica* cuando se define *dicibile* (*nec tamen verbum, sed quod in verbo intelligitur et in animo continetur*), habría que concluir que no puede ser interpretado como «palabra mental» anterior a su expresión en distintas lenguas (2007: 300, n. 7). Esto estaría en contradicción con lo que dice en *De Trinitate* (2007: 302). Creemos, sin embargo, que la dificultad desaparece si en la expresión *nec tamen verbum*, interpretamos *verbum* en el sentido restringido en que ha sido definido un poco antes, es decir, como la palabra que se dice por sí misma. Hay que admitir que el texto de la *Dialéctica*, tan parco en explicaciones, no facilita una interpretación precisa, pero si lo interpretamos en su conjunto, incluyendo el ejemplo posterior, no vemos la contradicción. Por lo demás, la única opción razonable es interpretarlo en función de lo que dice en otras obras y, en concreto, en el *De Trinitate*. A no ser que mantengamos la

Si esto es lo que puede decirse de la teoría de la significación en la *Dialéctica*, quedaría por dilucidar el problema de la verdad, tal como Agustín parece concebirlo en ese momento. Como decíamos más arriba, este problema ha quedado sustancialmente modificado desde el momento en que Agustín considera la palabra como un signo. La cuestión que se plantea entonces es si eso supone o no el mantenimiento de una concepción inferencial de la semiosis. Nuestra posición ya la hemos expresado más arriba: no creemos que sea así. Sin embargo, no es esta la única interpretación posible. Baratin (1981: 266) sostiene lo contrario: lo que ocurre es que se introduce la relación de implicación en un contexto en el que se había mantenido la teoría de la sustitución de la cosa por la palabra. Si esto fuera así, no cabe duda de que la teoría agustiniana se metería en un callejón sin salida porque estaría obligada a derivar la verdad del uso adecuado de los términos. Sin embargo, no creemos que Agustín llegara a pensar tal cosa en ningún momento. Una teoría que haga depender la vinculación natural entre las palabras y las cosas podría utilizar la inferencia como el procedimiento adecuado (y los problemas ya señalados al hablar de la polémica entre epicúreos y estoicos) para descubrir la verdad examinando el discurso. La teoría estoica de la racionalidad de lo real y del discurso, incluso interpretada con rigor, estaría más cercana a esa concepción. Pero se trata de una tesis que Agustín niega explícitamente. Es cierto que mantiene que la verdad reside en la palabra y no en los enunciados, y el tratamiento que hace de la ambigüedad y de la oscuridad parecen avalar una tesis semejante. Desde luego Baratin y Desbordes (1982: 82) tienen razón al señalar la debilidad de una teoría de la verdad como la mencionada: solo en el enunciado es posible resolver los problemas derivados de la equivocidad. Y esto es algo que Agustín no parece revisar, como veremos a propósito del *De doctrina christiana*. En cuanto al tratamiento que hace de la homonimia y la sinonimia, no creemos que tenga como pretensión última la resolución del problema de la verdad. Las recetas a fin de evitar la ambigüedad y la oscuridad parecen más los consejos de un experto en gramática y retórica para la formulación de un discurso riguroso que un intento de resolver ese problema.

En definitiva, no creemos que la intención de Agustín fuera aplicar al signo lingüístico el modelo inferencial del signo indicial. No creemos tampoco que llegara a ser consciente de que su definición de la palabra como signo tuviera tales consecuencias. Para ello hubiera debido conocer en profundidad las teorías estoicas y epicúreas, y no hay rastro de

hipótesis de que entre la *Dialéctica* y el resto de las obras en las que se aborda la cuestión no hay coherencia. Esta hipótesis tendría como efecto secundario poner en duda la autoría de la *Dialéctica*.

que esto fuera así. Se limita a admitir las teorías heredadas de los gramáticos alejandrinos. Hay, además, otra razón que parece avalar nuestra hipótesis. La aplicación posterior de su teoría unificada de la semiótica no la contradice, sino que más bien la confirma. Las causas más probables de la modificación del paradigma ya han sido citadas: una lengua que tiene un solo vocablo para aludir a procesos semiósicos que son básicamente distintos, y desde luego, unas fuentes gramaticales que apuntan en la dirección de la unificación. Para mayor abundamiento, hay que decir también que los seguidores de Agustín no mantendrán en absoluto una concepción inferencial del signo. Lo que la tradición agustiniana viene a consagrar es, como decíamos, la teoría de la asociación de la palabra y el *dicibile* en la *dictio* (por más que esta haya sido reducida finalmente a *verbum*). Con el tiempo, esta teoría tendrá su traducción más perfecta en el signo saussureano, en el que significante y significado no son más que las dos caras de la misma moneda.

3. *Semiótica, lingüística y filosofía del lenguaje: el De Magistro*

Sin exageración puede decirse que el tratado *De Magistro* es la obra sobre el lenguaje más importante escrita durante la Antigüedad. Su carácter doble (por una parte, la reflexión sobre el lenguaje y los signos, por otra, la tesis del Maestro interior y la teoría de la iluminación), explica la forma en que ha sido recibido posteriormente²¹. Durante la Edad Media no fue, desde luego, una de las obras de Agustín que suscitó más atención. Las tesis semióticas y lingüísticas agustinianas, que ejercieron una gran influencia, son tomadas de otros tratados (*De doctrina christiana*, *De Trinitate*, incluso del *De Dialectica*). Tampoco la tesis del Maestro interior tuvo una gran acogida hasta que, ya en el siglo XIII, Buenaventura o Aquino se hicieran eco de ella. En cambio, al comienzo de la Edad Moderna, su influencia en el racionalismo francés fue decisiva. Aunque no sea citado, sus ideas son fundamentales en las formulaciones semióticas de Port-Royal, y la tesis del Maestro interior ocupa un lugar importantísimo en la filosofía de Malebranche. Comparativamente, el interés contemporáneo por la obra ha sido mucho mayor y ha estado centrado —no podía ser de otra manera— en los temas lingüísticos y semióticos. Han sido muchos los autores que desde la lingüística, la semiótica o la filosofía del lenguaje, han visto en esta obra de Agustín uno de los referentes antiguos de mayor importancia para problemas que se convirtieron en motivos centrales de interés una vez producido el «giro lingüístico»

21. Para un desarrollo más amplio de la cuestión véase E. Bermon (2007: 35 ss.) del que nosotros somos en esto deudores.

en el pensamiento y la filosofía del siglo xx. Que Wittgenstein comenzara sus *Investigaciones filosóficas* con una cita de Agustín y su correspondiente comentario —aunque fuera de las *Confesiones*—, no es más que un síntoma de ese interés que contribuyó sin duda a que posteriormente se difundiera aún más.

El tratado fue escrito por Agustín en 389, una vez de regreso a África después de haber pasado de nuevo por Roma y haber perdido a su madre en Ostia. Resulta difícil leer este tratado sustrayéndose del contexto y del momento de la vida de Agustín en que fue escrito. Agustín vuelve a África convertido en un ferviente cristiano, pero aún no está embargado por los problemas teológicos a los que tendrá que dedicarse plenamente desde el momento en que es ordenado. El problema, como en las obras anteriores que hemos comentado, sigue siendo el de la verdad, pero ya no se trata de cómo se justifica, sino de cómo se adquiere. De forma más precisa, lo que verdaderamente se plantea es si puede o no enseñarse. Se recupera de esta manera un problema antiguo, cuyo referente inevitable es el *Menón* platónico, aunque tenga también eco en las escuelas helenísticas. La forma en que Agustín se acerca a él y le da una respuesta, tiene un componente filosófico que sintéticamente podríamos denominar dialéctico y cuyos ingredientes son estoicos. Pero la solución final es teológica, por más que su proximidad a las teorías platónicas y neoplatónicas sea indudable. El resultado es un discurso que tanto en el planteamiento como en la solución es original y, podríamos decir, genuinamente agustiniano en ambos aspectos. El planteamiento está basado en una perspectiva semiótica que, siguiendo el camino marcado en la *Dialéctica*, considera el lenguaje como un sistema de signos. La solución teológica es también enormemente original. Más allá de algunas veladas alusiones en el *De vita beata* (escrito en el 386), puede decirse que es en esta obra donde se expone por primera vez una de las ideas que constituyen un elemento fundamental del pensamiento agustiniano: la teoría de la iluminación.

Si bien el desarrollo de los argumentos ha dado lugar a una división en tres partes (Bermon 2007: 31 ss.), desde el punto de vista formal hay dos partes plenamente diferenciadas. La primera tiene la forma de un diálogo (género que, por cierto, domina con una gran maestría pocas veces igualada) entre Agustín y su hijo Adeodato, mientras que la segunda adopta la forma de un discurso de naturaleza más retórica que dialéctica, en el que Agustín desarrolla la tesis del Maestro interior. Estas dos partes se corresponden con los dos grandes temas aludidos: los argumentos dialécticos de la primera parte; los de naturaleza teológica de la segunda. La primera parte podría dividirse a su vez en dos y su punto de inflexión sería la recapitulación que se lleva a cabo en los párrafos 19-21.

3.1. El lenguaje y la significación

El diálogo comienza de una forma bastante sorprendente. Agustín pregunta a su hijo Adeodato qué pretendemos hacer cuando hablamos, lo que sin duda evocará al lector contemporáneo versado en filosofía la teoría austiniana de los actos de habla; o, si tiene competencia semiótica, la forma en que Peirce plantea la pregunta por el significado. La respuesta de Agustín no pretende ser exhaustiva. Al responder que «enseñar o aprender», está dirigiendo la reflexión hacia el objeto que le interesa. Insiste Agustín en una idea, ya desarrollada en el *De ordine* (II, 14, 35), que explica el origen de las artes y la necesidad del lenguaje. Según dice allí, la razón se muestra en tres géneros de cosas: las acciones dirigidas a un fin, el lenguaje y el goce. La primera de ellas nos advierte de que no hay que hacer nada de forma temeraria; la segunda nos lleva a enseñar con verdad; la tercera nos invita a la contemplación placentera. Estas ideas pueden ser completadas con una reflexión que hace en el *De doctrina christiana* (IV, 12, 26-27), pero que resulta también pertinente: el que trata de enseñar debe hacerlo con elocuencia, no porque su objetivo sea agrandar, sino para hacer más fácil el descubrimiento de la verdad. Y, remitiendo a Cicerón, afirma que el orador ha de enseñar, deleitar y conmover (*docere, delectare, movere*²²), lo que pone de manifiesto que Agustín es consciente de que los efectos pragmáticos del lenguaje son más amplios que los de la enseñanza, cuestión que, por lo demás, veremos precisada más adelante.

Tal como está planteada en el *De Magistro*, la cuestión lleva inmediatamente a la afirmación de que hablar consiste en producir sonidos articulados, lo que no es obstáculo para afirmar posteriormente que también hay un lenguaje que se produce en «el hombre interior» y que no necesita de los sonidos. Este lenguaje interior produce el mismo efecto que el exterior: recordar. Al hablar interna o externamente, la memoria hace venir a la mente (*facit venire in mente*) las cosas mismas de las que las palabras son signos. Esta afirmación sirve para modificar la afirmación inicial sobre la finalidad del lenguaje. Como dirá Adeodato en su recapitulación, hablamos para enseñar o para recordar (VII, 19).

Con la afirmación explícita de que las palabras son signos y que solo hay signo si hay algo significado (*nisi aliquid significet*), se da entrada a un análisis que, si bien formalmente remite a los ejercicios escolares que Adeodato habría hecho en sus clases de Gramática²³, termina por plan-

22. Hay que advertir que los términos utilizados por Agustín son *docere, delectare, flectere*.

23. Como ocurre en la *Dialéctica*, el problema de la significación, aunque está en la base de la discusión dialéctica, en los tiempos de Agustín propiamente es objeto de la gra-

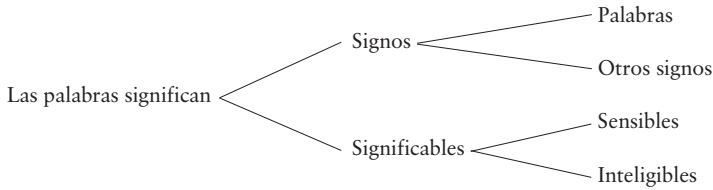
tear una serie de problemas que han sido objeto de disputa desde la Edad Media. Agustín propone un verso de Virgilio que dice: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui* (*En.* II, 659)²⁴. El objetivo es, sin embargo, plenamente semiótico: se trata de comprobar realmente si todos los signos tienen algún significado. La elección del verso de Virgilio no es azarosa. Las tres primeras palabras ponen ya en entredicho la regla que se acaba de formular. *Nihil* es un nombre y, sin embargo, no puede decirse que signifique algo, justamente porque niega la existencia de algo. La explicación de Agustín es que, más que una cosa, lo que significa es la afección del alma que se produce en alguien que descubre la inexistencia de algo. De todos modos, hay una intención expresa de no detenerse en una cuestión de la que no se deja de apreciar su complejidad. La conjunción *si* y la preposición *ex* plantean un problema diferente: el viejo y debatido de la significación de los términos sincategoremáticos. La respuesta de Agustín, en clara contradicción con la tradición platónica-aristotélica que ha sido la dominante hasta ese momento, es que dichos términos son partes del discurso, como lo son los nombres o los verbos, y tienen, por tanto, significado. Sin embargo, su significado no es una cosa, sino ciertas afecciones del alma. En el caso de *si*, la duda; en el de *ex*, la acción de sacar o separar algo de algo (*secretionem*). Adeodato ha tratado de explicar el sentido de esta última recurriendo a otra preposición que puede considerarse sinónima, como es *de*. En apariencia Agustín no está dispuesto a aceptar esa solución porque lo que busca son las cosas significadas. Sin embargo, ese problema le da pie para plantear otra cuestión: ¿qué se puede responder cuando se pregunta por el significado de un signo? La respuesta a esta pregunta es que si no se responde con palabras, se puede mostrar la cosa significada, apuntando con el dedo, lo que, en definitiva, es utilizar otro signo, o bien puede hacerse, si se trata de una actividad humana. En breve, si se pregunta por un signo para explicar su significado pueden utilizarse otros signos, como Adeodato ha hecho al tratar de explicar la preposición *ex*. Si se pregunta por las cosas significadas pueden o bien mostrarse, como ha hecho con el término «pared», o bien pueden hacerse, como en el ejemplo de andar o hablar, por más que este último, al tener que mostrarlo hablando no deja de ser un caso especial, el de la autorreferencialidad. Estas distinciones constituyen una especie de programa de la reflexión que Agustín va a realizar a continuación.

mática. Así lo atestigua uno de los más conocidos gramáticos alejandrinos, Apolonio Díscolo (siglo II). Habría que subrayar que para referirse al significado Apolonio utiliza indistintamente *ennoia*, *deiknúmenon*, *noúmenon*, *deloúmenon*, incluso *lektón*. La utilización en su definición de la expresión *paraphístámenon noetón*, remite terminológicamente a la definición del *lektón* estoico, tal como vimos en el capítulo 5. Para más detalles véase Bermon, 2007: 168.

24. «Si le place a los dioses que nada quede de tan gran ciudad».

3.2. La capacidad reflexiva del lenguaje

El desarrollo de la cuestión de cómo unos signos pueden explicarse por otros signos comienza con una serie de distinciones que no son novedosas, pero que le sirven para tratar de ordenar una reflexión que en no pocos momentos puede resultar tediosa. Con las palabras, dice Agustín, podemos designar o bien otros signos, o bien cosas que no son signos. A estas cosas que no son signos las denomina «significables» (*significabilia*)²⁵. Los signos designados por las palabras pueden ser o bien otras palabras, o bien signos que no son palabras, como los gestos o los signos que utilizan los militares. Las cosas que no son signos pueden ser perceptibles o inteligibles. Esquemáticamente tenemos la siguiente clasificación de las cosas significadas por las palabras:



Esta clasificación, que tiene un interés semiótico evidente, no va a ser, sin embargo, motivo de un gran desarrollo, como ocurrirá también con otras cuestiones que van apareciendo a lo largo del diálogo. El interés inmediato de Agustín está dirigido a demostrar a Adeodato que esa cuestión suscitada por él mismo al decir que si queremos mostrar en qué consiste hablar solo se puede hacer hablando, no sería posible si el lenguaje no pudiera referirse a sí mismo. El análisis metalingüístico de Agustín comienza poniendo de manifiesto que en el lenguaje hay signos que se significan a sí mismos, como, por ejemplo, «signo», «palabra», «nombre»; mientras que hay otros con los que no ocurre eso, por ejemplo «conjunción». Estos signos que se significan a sí mismos son, pues, reflexivos o autorreferentes. Esta relación es diferente a la que existe entre otros términos que no solo se significan a sí mismos, sino que se significan recíprocamente (*signa quae se invicem significant*) (V, 11); como ocurre entre «palabra» (*verbum*) y «nombre» (*nomen*). *Verbum* es palabra y nombre; y *nomen*, también. En el examen del fenómeno de la reciprocidad Agustín pone de

25. Agustín justifica esta expresión con un argumento analógico: si a las cosas que se ven las llamamos «visibles», a las cosas significadas (o mejor, que pueden ser significadas) debemos llamarlas «significables» (IV, 8).

manifiesto que se trata de un género que incluye varias especies, porque el que varios signos sean recíprocos no quiere decir que signifiquen lo mismo o, en palabras de Agustín, «valgan lo mismo». Tenemos, pues, tres especies de relación recíproca: que las palabras relacionadas no tengan el mismo valor, que tengan el mismo valor y que sean idénticas.

La primera de las especies de reciprocidad no parece plantear mayores problemas. «Signo» y «palabra» son términos recíprocos, pero no tienen el mismo valor porque tienen una extensión diferente. Aparentemente las relaciones entre «palabra» y «nombre» podrían ser otro ejemplo de signos recíprocos que no tienen el mismo valor, ya que «palabra» es un término más extenso que «nombre». Sin embargo, Agustín va a demostrar a Adeodato que, en cierto sentido, «palabra» y «nombre» pueden tener el mismo valor. La demostración de Agustín está basada en una afirmación polémica por paradójica: toda palabra (o parte del discurso) es un nombre (aunque lo que debería decir es que «tiene un nombre»). Para demostrarlo utiliza cinco argumentos (cuatro según otros intérpretes). El primero de los argumentos es que cualquiera de las partes de la oración que no son nombres pueden ser aludidas utilizando los pronombres. Dado que el pronombre se define como lo que se usa en lugar del nombre, si el pronombre puede ser usado por partes de la oración como las conjunciones y preposiciones, quedaría demostrado que son nombres. Agustín le propone a Adeodato que le ponga ejemplos de conjunciones. Una vez que Adeodato le ha puesto varios ejemplos (*et, que, at, atque*), Agustín se refiere a ellas mediante la expresión *haec omnia* (todas aquellas), que es una expresión pronominal, por lo que queda demostrado que también las conjunciones, más que ser un nombre, tienen un nombre (V, 13). El segundo es un argumento de autoridad. El apóstol Pablo en su *Segunda carta a los Corintios* (1, 19) dice que no había en Cristo el *sí* y el *no*, sino solo el *sí*. Eso que había en Cristo es algo que puede, pues, «ser nombrado» y que, por tanto, tiene un nombre (V, 14). Agustín recurre después a un argumento teórico: si todas las partes de la oración tienen significado, ese significado (que como dijimos es algo) puede ser nombrado y si se nombra, ha de usarse un nombre (V, 15). Para reforzar su argumento propone un ejemplo ingenioso. «Si alguien pregunta qué nombre dan los griegos a los que nosotros llamamos ‘quién’ (*quis*) se ha de responder *τις*». Y así con otros términos. En cuarto lugar, Agustín recurre a una cita de Cicerón que, en las *Verrinas* (2, 2, 104), llama nombre a *coram* (delante de), que es preposición o adverbio²⁶ (V, 16). En el último argumento, que apela a la autoridad de los expertos en dialéctica, en realidad vuelve al segundo: si una palabra puede realizar la función

26. La interpretación de Agustín ha sido discutida porque el texto de Cicerón es ambiguo. Sin embargo, el argumento no pierde por ello su fuerza.

de sujeto en una proposición, entonces es un nombre. Así puede decirse: «Agrada el ‘sí’; desagrada el ‘porque’» (*placet si, displicet quia*). La conclusión es, pues, que todas las partes del discurso (en definitiva, las palabras) pueden ser consideradas nombres. Para evitar la contradicción generada (considerar el nombre como una de las partes del discurso y, al mismo tiempo, considerar que todas las demás son también nombres), Agustín propone distinguir dos usos diferentes del término *nombre*. Al primero lo llama «nombre especial» (*speciale*), y al segundo, «nombre general» (*generale*) (VI, 18; VII, 20). Por lo demás, advierte Agustín, el que «palabra» y «nombre» tengan el mismo valor, no significa que puedan ser considerados sinónimos. Como ocurre con «visible» y «coloreado», significan lo mismo, pero lo significan de manera diferente (*distincte differenterque significant*). El primero se refiere a la cualidad de ver que tienen algunos seres vivos; el segundo, a una cualidad de los cuerpos. Del mismo modo, el término *verbum* (de *verberare*) significa «herir» y se dirige al sentido del oído, mientras que *nomen* (de *noscere*) se dirige al entendimiento (V, 12).

El análisis que Agustín lleva a cabo en esta parte del diálogo termina con una breve explicación de la tercera especie de la reciprocidad: la identidad. Este es el caso en el que dos nombres tienen distintos sonidos (nosotros diríamos, distinta expresión) pero el mismo significado (entiéndase el mismo sentido y la misma referencia). Eso es lo que ocurre según Agustín cuando encontramos que el término de una lengua se corresponde con el término de otra, como ocurre con las expresiones *nomen* (en latín) y ὄνομα (en griego). En este caso sí puede hablarse propiamente de sinonimia.

3.3. *Lenguaje y verdad*

Las disquisiciones anteriores terminan, como habíamos dicho más arriba, con una recapitulación (VII, 19-20) en la que Adeodato demuestra haber entendido las explicaciones en torno a los signos que le ha dado su padre. Ahora bien, el mismo Agustín reconoce que todas estas explicaciones, aparte de ser farragosas, se han planteado sin objetivo claro. Agustín lo justifica diciendo que no se trata de un simple juego, sino de una forma de ejercitar la agudeza del entendimiento para poder acometer tareas más elevadas, aunque, además, tengan en este caso un objetivo que está aún por desarrollar. Agustín continúa, pues, con el programa que ha elaborado al establecer las diferentes cosas que pueden significar las palabras. Una vez examinada la primera de las cuestiones de las que, según los estoicos, se ha de ocupar la dialéctica, hay que ocuparse de las segundas: de las cosas significadas, en términos agustinianos, de los *significables*, que son, por lo demás, a lo que se dirige el espíritu cuando se

perciben las palabras (VIII, 24). De todos modos, lo que quiere subrayar Agustín es que «las cosas significadas han de estimarse más que los signos» porque «lo que es por otra cosa, es de menor valor» (IX, 25). La primera de las afirmaciones parece tener excepciones, porque las palabras significan a veces cosas que no solo no tienen valor, sino que son despreciables. Estas excepciones no deben llevar a considerar falso el principio del menor valor de lo causado con respecto a su causa. Esa cuestión lleva a preguntarse no solo si no es preferible el conocimiento de las cosas al conocimiento de los signos, sino si este tiene algún valor. La respuesta provisional de Agustín es que el conocimiento de las cosas es mejor que los signos mismos, lo que no implica que sea superior al conocimiento de los signos, porque todo conocimiento es bueno.

Estas reflexiones le llevan a recuperar el problema de las cosas que pueden mostrarse sin necesidad de utilizar signos, lo que conduce a disquisiciones bastantes caóticas tanto por los argumentos empleados como por los giros que Adeodato, conducido por su padre, se ve obligado a dar. Partiendo de la diferencia entre significar y enseñar (el que enseña significa, pero no todo el que significa enseña), se llega a la contradicción de un principio que se había establecido al comienzo del diálogo: que hay cosas que pueden mostrarse sin necesidad de utilizar signos. Agustín conduce el diálogo de tal manera que, puesto que al enseñar se utilizan signos y no puede hablarse sino utilizando signos, hay que concluir que nada se enseña sin signos. Sin embargo, mediante dos ejemplos, Agustín lleva de nuevo a Adeodato a la contradicción. El primero es el encuentro entre una persona que no conoce el arte de la caza y un cazador con sus armas. El segundo es un pasaje del libro de Daniel en el que se emplea un término, *saraballae*, que alude a una especie de tocado que no se conoce previamente, por lo que el término no puede propiamente interpretarse. La conclusión que Agustín saca de estos ejemplos (y aquí el diálogo se convierte en un discurso persuasivo) es que no es posible aprender nada con el signo si no se conoce previamente la cosa significada.

Antes de este descubrimiento [que unos sonidos estaban vinculados a una cosa] la tal palabra era para mí solo un sonido; supe que era un signo cuando descubrí de qué cosa era un signo; esta cosa, como he dicho, no la había aprendido significándoseme, sino viéndola yo. Así pues, mejor se aprende el signo una vez conocida la cosa, que la cosa visto el signo (X, 33).

La respuesta a la pregunta sobre qué significa una palabra, por ejemplo, «cabeza», puede responderse apuntando con el dedo, con lo que Agustín retoma la cuestión ya aludida de la designación. La tesis que ahora mantiene Agustín es que al apuntar aprendo, no lo que es la cosa, sino lo que el signo significa porque

en el cual signo, como haya dos cosas, el sonido y la significación, no percibimos el sonido por medio del signo, sino por medio del oído estimulado por él, y percibimos la significación después de ver la cosa significada. La acción de apuntar con el dedo no puede apuntar otra cosa que aquello a lo que el dedo apunta, y apunta no al signo, sino al miembro que se llama cabeza. En consecuencia, por el acto de apuntar no puedo yo conocer las cosas que conocía ni tampoco el signo, al cual no apunta el dedo (X, 34).

La acción de apuntar con el dedo, comenta Agustín, en realidad no enseña nada. Viene a ser una especie de signo de la demostración, como lo es el adverbio *ecce*, «he aquí». Lo que viene a continuación ya debe conocerse previamente. En este sentido es como la partícula que introduce la conclusión una vez establecidas las premisas. Así pues, en realidad, no conocemos nada por medio de las palabras, porque no es el signo el que nos hace conocer las cosas, sino que son las cosas las que nos enseñan el valor de los signos.

Con estos argumentos como justificación, Agustín lleva a cabo un giro dialéctico que viene prácticamente a contradecir principios que aparentemente habían quedado bien establecidos anteriormente. Este giro queda explícitamente establecido al principio del § 36:

Hasta aquí han tenido valor las palabras. Las cuales —y les concedo mucho— nos incitan a buscar solamente los objetos, pero no los muestran para hacérnoslos conocer. Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la mente, lo que quiero conocer.

En este fragmento quedan de alguna manera sintetizados los argumentos que desarrollará a continuación. En primer lugar, la limitación de las palabras (y de los signos en general) que, como dirá más adelante (XIII, 42), no tienen siquiera el valor de manifestar (*indicetur*) el pensamiento del que habla. Todos tenemos la experiencia no solo de que los hombres mienten, sino también de que aquellos que quieren decir verdad con frecuencia no profieren las palabras correspondientes a las cosas que piensan; aparte, naturalmente, de la existencia del malentendido (XIII, 43). Como mucho, las palabras incitan al hombre a aprender, como resume Adeodato en el párrafo final del diálogo.

La segunda cuestión que se bosqueja en el fragmento citado es que tenemos dos tipos de conocimiento: el de las cosas sensibles y el de las inteligibles. Agustín debería plantearse el problema de la verdad de esos conocimientos, al menos el de los sensibles. Pero lo cierto es que no está dispuesto a detenerse en ese tipo de problemas. Su interés está en otro sitio. Lo que pretende Agustín es convencer a Adeodato de que la ver-

dad no está ni en la realidad conocida por los sentidos ni en las palabras, sino que es inteligible y tiene otro origen:

Ahora bien, comprendemos la multitud de cosas inteligibles no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu; las palabras tal vez nos muevan a consultar. Y esta verdad que es consultada y enseñada es Cristo, que según la Escritura habita en el hombre, esto es, la inmutable Virtud de Dios y su eterna Sabiduría. Toda alma racional consulta esta Sabiduría; y ella se revela a cada alma tanto cuanto esta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad (XI, 38)

En el párrafo siguiente Agustín trata de explicar por qué puede decirse que esta sabiduría es una especie de iluminación: así como es necesaria la luz para ver los colores y, en definitiva, los cuerpos, así para comprender las cosas inteligibles necesitamos esa luz interior cuyo origen es Cristo.

El diálogo termina, pues, contradiciendo en gran medida todo aquello que se había dicho al principio acerca de las palabras y la comunicación. Sin embargo, al final de un discurso que tiene como objetivo poner de manifiesto la imposibilidad de encontrar la verdad mediante su concurso, Agustín deja, sorprendentemente, algún resquicio. Hay que reconocer que las palabras tienen una utilidad que, bien considerada, «no es pequeña». Sin embargo esta es una cuestión que será objeto de discusión, «si Dios lo permite», en otro momento. Opiniones tan radicales sobre la comunicación y la enseñanza como las que aquí vemos, difícilmente pueden ser mantenidas en contextos diferentes. Sin renunciar a lo que podríamos considerar la tesis central, la de la iluminación divina, las opiniones sobre la comunicación y la enseñanza, en definitiva, sobre el carácter performativo del discurso con el que comienza el tratado, tendrán que ser moduladas. Así puede verse, por ejemplo, en un tratado tan interesante desde el punto de vista didáctico como el *De catechizandis rudibus*, un breve escrito en el que Agustín da respuesta a Deogracias, un diácono que acude a él para que le aconseje sobre la mejor forma de instruir a los catecúmenos.

4. *Los principios semióticos del De Magistro*

El reconocimiento del *De Magistro* como una obra de singular importancia para la historia de la semiótica y la lingüística no la ha librado de críticas severas. Más allá de que determinado aspecto sea criticable, teniendo la perspectiva que tenemos en la actualidad, lo que sobre todo llama la atención de los críticos son las contradicciones internas y los giros dialécticos que adquiere un diálogo que, sin embargo, es una muestra excelente

del género. Vistas desde una perspectiva global, las principales reflexiones que se hacen al principio sobre cuestiones semióticas y lingüísticas se quedan en nada cuando son subordinadas a una idea que no es de naturaleza filosófica sino teológica. Es esa finta dialéctica lo que más puede desagradar al lector crítico. A pesar de todo, uno puede preguntarse por qué lo escribió Agustín y, sobre todo, por qué se detiene tanto en cuestiones que, vistas desde la tesis teológica del final de la obra, pueden parecer nimias e insignificantes. Esa pregunta no tiene respuesta explícita desde la obra agustiniana. En ese sentido sorprende que en las *Retracciones* (I, 12) apenas podamos leer una breve alusión al tratado en la que viene a decirse simplemente que lo que se «disputa, investiga y se concluye» es que hay un solo Maestro que es Dios. Nada, pues, nos dice de las reflexiones que ocupan la mayor parte del diálogo. Cuando Agustín escribe esa revisión, está casi al final de su vida y sabemos que lo que le interesa en esos momentos no son precisamente las cuestiones dialécticas (Brown, 2001: 444 ss.). A pesar de todo, la pregunta sigue ahí: por qué se demoró tanto en los temas lingüísticos y semióticos.

Sea como fuere, nuestros intereses no coinciden con los de Agustín. Las cuestiones de la primera parte no solo no nos parecen tan nimias ni tan insignificantes, sino que, al contrario, nos parecen muy dignas de consideración. Como decíamos al principio del apartado anterior, el interés de nuestra época por este tratado tiene que ver con las cuestiones semióticas, lingüísticas y de filosofía del lenguaje. Tales intereses han dado lugar a un extenso catálogo de cuestiones²⁷ que, sin embargo, no vamos a abordar aquí en su integridad, limitándonos a aquellas que tienen una vertiente más semiótica.

4.1. *Teoría de la semiosis*

La teoría semiótica del *De Magistro* es en gran parte coincidente con la desarrollada en la *Dialéctica*, por más que la terminología más específica que allí nos encontrábamos haya sido abandonada. Los inicios del tratado conservan lo que podemos considerar aportación fundamental de Agustín: el bosquejo de una semiótica general cuyos principios básicos se elaboran desde la consideración del lenguaje como el sistema semiótico por excelencia, mediante el cual los hombres se comunican entre sí y pueden informarse mutuamente. Su teoría de la significación es, pues, fundamentalmente la de la significación lingüística, por más que aluda también a otros sistemas de signos que pueden reformular lo que se dice mediante el lenguaje.

27. Como muestra véase E. Bermon (2007), en el que podrá encontrarse también la amplia bibliografía a que ha dado lugar ese amplio catálogo.

El principio semiótico básico que establece Agustín es el siguiente: para que haya signo tiene que haber cosa significada. Esta afirmación no contradice otro de los aspectos fundamentales del tratado: la capacidad que tiene el lenguaje para hablar del propio lenguaje y de los otros sistemas sígnicos. Los signos significados por otros signos también son cosas; es decir, fenómenos perceptibles por medio de los sentidos. Sin embargo, este principio básico entra inmediatamente en crisis. Las dificultades surgen desde el momento en que se considera que toda palabra, incluidas las que no son nombres ni verbos, tienen significación, por más que lo significado no sea una cosa en el sentido de algo perceptible, sino otro tipo de realidad como las afecciones del alma que son, en un primer análisis, el significado de los términos sincategoremáticos como las conjunciones (*si*) y las preposiciones (*ex*). Esa dificultad no solo afecta, sin embargo, a estos términos, sino también a ciertos nombres como *nihil* a los que no se les encuentra referente en el mundo perceptible. En cualquier caso, por el momento Agustín no está dispuesto a enfrentarse a ese problema y, como hará en otros pasajes del diálogo, aplaza la discusión. La cuestión remite, sin embargo, a dos tipos de problemas. Uno de orden semiótico y otro de naturaleza gnoseológica. Ambos se vuelven a plantear de manera implícita a lo largo del diálogo por más que no sea fácil saber qué solución les dé Agustín.

El problema gnoseológico tiene que ver con la naturaleza y funciones de las «afecciones del alma». En principio, la misma expresión utilizada por Agustín (*affectio animi*, *affectio mentis*) que, como sabemos tiene una larga tradición filosófica, nos da a entender que tales «afecciones» tienen un origen externo: las cosas mismas que pueden ser percibidas por los sentidos. Eso parece inferirse de la explicación que da cuando trata de aclarar en qué consiste el significado de las tres palabras analizadas. Al fin y al cabo se trata de ratificar el principio según el cual no hay signo si no hay cosa significada. Sin embargo, cabe la duda. Cuando intenta explicar el significado de *nihil*, Agustín dice que se trata de la afección del alma «producida cuando no ve la realidad y, sin embargo, descubre o cree descubrir que no existe» (II, 3). En sentido estricto, no hay, pues, una realidad a la que el signo pueda remitir. No obstante, podría decirse que, incluso en casos como este, las afecciones del alma provienen de la experiencia, porque es la constatación de la experiencia lo que permite descubrir que algo no existe. No obstante, Agustín no lo aclara ahora ni tampoco cuando un poco más adelante, al tratar de describir las cosas que son significadas que no son signos (*significabilia*), establezca la distinción tradicional entre las cosas sensibles y las inteligibles. La cuestión queda, pues, en el aire. De todas maneras, esta es otra de esas cuestiones que podrían aclararse algo más tomando como fundamento lo que Agustín dice en otros tratados acerca del len-

guaje interior. No del discurso sin palabras exteriores que hace el que ora interiormente, como dice en I, 2; sino de ese lenguaje que no pertenece a ninguna lengua del que nos habla en otros tratados, cuestión que en último término plantea el problema de las relaciones entre pensamiento y lenguaje, algo a lo que nosotros aludiremos más adelante.

De cómo se resuelven estos problemas depende en definitiva otra cuestión que será objeto de discusión a lo largo de toda la historia de la semiótica: la del modelo explicativo de la relación de significación o semiosis. La semiótica se ha encontrado siempre con la gran dificultad de ofrecer un modelo de semiosis de carácter general. Las teorías oscilan entre el modelo triádico para explicar los casos claros de referencia, y un modelo binario en el que el signo remite a las afecciones del alma (utilizando los términos empleados por la tradición antigua), de las que se renuncia a elucidar su origen porque tal elucidación, como el mismo Agustín pone de manifiesto en el análisis del verso de Virgilio, presenta serias dificultades. Agustín parece inclinarse por la opción de un modelo triádico. Así lo hace en la *Dialéctica* y así lo hace también en el *De Magistro*, tanto cuando establece el principio de que si hay signo tiene que haber una cosa significada (II, 3), como cuando trata de explicar que el aprendizaje del lenguaje consiste en asociar las palabras con las cosas (X, 33), argumento que utiliza para justificar que no es posible enseñar mediante signos. Pero, como hemos dicho, las ambigüedades son casi inevitables. Prueba de ello son las dificultades que aparecen en la explicación de los términos sincategoremáticos y de sustantivos como *nihil*. Algo semejante podría decirse con respecto al origen y naturaleza de las cosas inteligibles, que también quedan en la oscuridad en este tratado. A la confusión contribuye también la ambigüedad de los términos utilizados para tratar de explicar los procesos semióticos en general. Poco después de haber argumentado la vinculación de las palabras y las cosas, que ya han de ser conocidas previamente, Agustín utiliza una fórmula que ha tenido éxito posteriormente y que da pábulo a un modelo binario: *in quo tamen signo, cum duo sint, sonus et significatio...* (X, 34). La reflexión semiótica es todavía incapaz de desambiguar términos como *significatio* o *significatum*, que sería la única forma de aclarar la cuestión. La pregunta que podemos plantearnos es: ¿a qué se refiere Agustín cuando utiliza estos términos, a las afecciones del alma, a las cosas, a ambas?

Como decíamos, los modelos triádicos de la semiosis no tienen más remedio que vincular la semiosis con los procesos de conocimiento y, en definitiva, admitir la pertinencia del problema acerca de cómo se vinculan el pensamiento, el lenguaje y el mundo de las cosas sensibles. De momento, Agustín sostiene una tesis que veremos en los teóricos que han elaborado la semiótica contemporánea, como es el caso de Peirce: el signo supone algún conocimiento previo del objeto. Esta tesis, que

en el *De Magistro* viene a colación en el intento de dilucidar si es posible enseñar o no por medio de signos, había sido abordada ya en el *De quantitate animae* (32, 65-66) para poner de manifiesto la existencia en el signo lingüístico de un elemento sensorial (el sonido) y otro elemento que pertenece al alma (la significación), y, en definitiva, la posibilidad misma de hablar y comunicarse con otros. En ambos casos se refiere Agustín a las dos fuentes de conocimiento: el que se obtiene por medio de los sentidos y el inteligible, que es propio de la ciencia. Pero ni en uno ni en otro tratado puede detenerse Agustín a abordar el problema en profundidad porque sus objetivos son otros. En el *De Magistro* el interés de Agustín está en poner de manifiesto que el conocimiento tiene un origen que no es el de los signos. Es el conocimiento de las cosas lo que hace posible el conocimiento de los signos; no al revés. El modo en que se formula esta tesis lleva a Agustín a posiciones semejantes a las socrático-platónicas, pero que los escépticos utilizarían también para sus propios fines²⁸. El argumento podría formularse así: conocemos lo que el signo (la palabra) significa o no lo conocemos. Si lo primero, simplemente recordamos; pero si no lo conocemos, entonces no podemos llegar a conocerlo, porque el signo no puede enseñarnos nada. Como mucho, las palabras (los signos) nos invitan a buscar lo significado (XI, 37). Este argumento, sin embargo, conduce inevitablemente a preguntarse cómo se obtiene ese conocimiento. De momento Agustín se limita a responder que si conocemos las cosas sensibles, es porque ya las hemos percibido o alguien nos las ha mostrado. Para ello, como ha demostrado antes con el ejemplo del cazador y las *saraballae* de las que hablan las Escrituras, no son necesarios los signos. En cuanto a los inteligibles, los conocemos gracias a ese magisterio que ejerce la divinidad a través de la iluminación. Dado que no podemos comunicarlos directamente a los demás, usamos los signos que, aunque sean muy distintos de lo significado, nos permiten dar cuenta de aquellos e incitar a los demás a que los descubran en su interior. La forma esquemática en que Agustín aborda la cuestión en este tratado evita, como decíamos más arriba, preguntas tan obvias como la veracidad de lo conocido por los sentidos o la forma en que se descubren los inteligibles. En el *De Magistro* Agustín no está dispuesto a responder a cuestiones que, sin duda, le habrían desviado aún más de su objetivo. Las respuestas habrá que buscarlas, pues, en otras obras.

28. El argumento utilizado por Agustín viene a ser el mismo que utilizara Sexto Empírico para negarse a admitir la existencia de signos indicativos (véase más arriba cap. 5, p. 155).

4.2. *Sistemas semióticos no lingüísticos: la ostensión, el lenguaje de los sordomudos y el arte de los mimos*

Lo que hace de Agustín un semiólogo *avant la lettre* es su concepción de que la comunicación (ya sea enseñando o haciendo recordar a otros lo que ya saben) es una acción que puede llevarse a cabo por procedimientos distintos. En primer lugar, desde luego, por el lenguaje. Pero cuando, por alguna razón, el lenguaje no puede utilizarse o no consigue sus propósitos, el hombre puede recurrir a otros medios. Estos procedimientos pueden estar más o menos vinculados a él, como es el caso de la ostensión, pero también pueden ser del todo independientes, como ocurre con el lenguaje de los sordomudos o de los mimos. Esta idea fundamental en las teorías agustinianas presupone otros dos principios también de gran importancia. El primero de ellos es, como ya hemos dicho, la necesidad de tener una idea general de la significación, lo que entraña una teoría semiótica. El segundo principio se refiere a que lo que ha de significarse tiene una existencia independiente de los sistemas semióticos concretos y, desde luego, anterior al hecho de ser significado por un procedimiento determinado, sea este el lenguaje hablado o el lenguaje gestual de los sordomudos o los mimos, por ejemplo. Esta mentalidad semiótica es lo que probablemente lleva a Agustín a aludir a los lenguajes gestuales en diversas obras a propósito de cuestiones diversas y, en definitiva, a pensar que los distintos sistemas son traducibles entre sí, por lo que es posible reformular en un determinado sistema lo que se ha dicho en otro.

La noción de ostensión o *deixis* aparece ya en las teorías lingüísticas de estoicos y epicúreos, aunque con un sentido diferente al que le da Agustín. En los estoicos aparece para distinguir los diversos tipos de proposiciones simples según sean definidas o determinadas (*horisména*), indefinidas o indeterminadas (*áorista*) e intermedias (*mésa*), es decir, ni una cosa ni la otra (*Adv. Math.* VIII, 96-97). Las oraciones definidas son aquellas que, como «este hombre camina», significan algo que puede ser designado apuntando con el dedo (*katà deixin ekpheróména*). En cambio, la proposición «Alguien camina» es indefinida y «Sócrates camina» está entre las dos anteriores. En las teorías de los epicúreos, como vimos en Lucrecio²⁹, la *deixis* está vinculada al aprendizaje del lenguaje por parte de los niños. Agustín alude a la cuestión de la ostensión y el aprendizaje de los niños pequeños en el *De quantitate animae* (XVIII, 31) y, sobre todo, en las *Confesiones* (I, 8,13). Pero la formulación que lleva a cabo Agustín en el *De Magistro* no tiene esa perspectiva. El problema que aquí se plantea es cómo es posible determinar el significado de una palabra sin recurrir a un sinónimo o una paráfrasis. Podemos decir sin sobre-

29. Véase más arriba capítulo 4, p. 166.

interpretar a Agustín que este problema está más relacionado con lo que a partir de Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen*, 28-30) se ha denominado «definición ostensiva»: la definición que explica el significado (uso) de una palabra mediante la *deixis*³⁰. La conversación con Adeodato sobre esta cuestión le sirve a Agustín para poner de manifiesto las limitaciones y ambigüedades de la ostensión. Con la ostensión pueden mostrarse las cualidades visibles de los cuerpos, pero no parece que las cualidades no visibles puedan mostrarse igualmente. Esta es al menos la objeción que encuentra Adeodato. Son estas limitaciones las que de manera un tanto sorprendente le llevan a Agustín a asociar la ostensión con el lenguaje de los sordos y los gestos de los mimos (III, 5). En ambos casos se trata de expresiones gestuales, pero frente a las limitaciones de la ostensión, esos otros procedimientos permiten mostrar «no solo a lo que se puede ver, sino mucho y casi todo lo que nosotros hablamos» (VII, 19).

El lenguaje de los sordomudos resulta de un gran interés para Agustín porque en la existencia de personas que utilizan ese lenguaje cree encontrar una explicación del funcionamiento de la comunicación y la mente humana. La alusión que encontramos en el *De Magistro* no deja de ser puntual y no da ocasión a desarrollar una cuestión tan interesante como esta. Pero ya en un tratado anterior, el *De quantitate animae*³¹ (XVIII, 31 ss.), se había ocupado de ella con algo más de extensión, aunque esta vez relacionada con el aprendizaje del lenguaje. En esta ocasión Agustín plantea a su interlocutor, Evodio, la siguiente cuestión: una persona normal (es decir, no afectada por la sordera) nacida entre hombres que no hablan, sino que se comunican por medio de gestos, ¿llegaría a hablar? Evodio mantiene que el lenguaje no procede tanto del aprendizaje, sino del «crecimiento» del alma; de ahí que piense que más tarde o más temprano, sin que sea necesario para ello recurrir a un «arte», es decir, mediante un aprendizaje específico, se llegue a hablar. Agustín trata de demostrarle que el lenguaje no se adquiere porque el alma crezca o se desarrolle, sino que ha de aprenderse. Para justificar su tesis Agustín cita varios casos de sordomudos. Refiere, en primer lugar, el de un joven de Milán, «elegante y cortés», conocido también por Evodio, que solo se comunicaba con los demás mediante signos. Pero Agustín va más allá y le plantea el siguiente experimento mental: si un hombre y una mujer sordomudos se retiraran a un lugar apartado y tuviesen un hijo que no fuera sordo ¿cómo se entendería con sus padres? (XVIII, 31). La tesis de

30. No deja de ser curioso, sin embargo, que Wittgenstein cite el pasaje de las *Confesiones* que, como hemos dicho, se ocupa más bien del aprendizaje que los niños hacen del lenguaje, y que en cambio no se refiera al *De Magistro*.

31. El tratado *De quantitate animae* debió de ser escrito en Roma, sobre el año 388, antes de regresar a África. Es, pues, un poco anterior al *De Magistro*.

Agustín es que aprendería el lenguaje de sus padres y no necesariamente el lenguaje hablado y que este aprendizaje no supondría ninguna traba comunicativa. El lenguaje natural, como el de los sordomudos, es un arte que se aprende, de lo que sería prueba, por otra parte, el que podemos aprender otras lenguas. De la misma forma, el niño normal crecido entre sordomudos podría aprender a hablar, porque, al fin y al cabo, el lenguaje es un producto del aprendizaje, y por, tanto del «arte».

Esta forma de entender la comunicación explica mejor la vinculación que Agustín establece en el *De Magistro* entre el lenguaje de los sordomudos y el de los mimos. Ambos son gestuales y permiten significar no solo las cualidades visibles de los cuerpos, sino cualquiera de las cosas no visibles que son significadas por el lenguaje oral. Agustín hace explícita su tesis de que con tales lenguajes se puede decir prácticamente lo mismo que con el lenguaje oral. Un buen mimo no tendría demasiadas dificultades en mostrar por medio de gestos lo que significa la preposición *ex* (de), que es lo que Agustín pretende demostrar a su hijo en ese momento.

La vinculación entre los gestos, el lenguaje de los sordomudos y los gestos de los mimos no entraña que, por el hecho de tener en común la gestualidad, esos tres (cuasi) sistemas semióticos tengan la misma naturaleza. Quizá los ejemplos que Agustín propone en el *De Magistro* podrían inducir a pensar que los lenguajes gestuales son naturales por ser en gran medida icónicos. No es eso, sin embargo, lo que piensa Agustín. En el *De doctrina christiana* vuelve sobre el lenguaje en dos ocasiones. La primera de ellas (II, 3,4), para situarlo entre los distintos sistemas de signos que los hombres utilizan para comunicarse entre sí; y un poco más adelante (II, 25, 38), para afirmar taxativamente que el lenguaje mímico no es natural, sino convencional. Como prueba de ello recurre Agustín a algo que ha oído contar a los ancianos: en Cartago, al principio, la actuación del mimo debía ser comentada por un pregonero que iba explicando lo que el mimo quería decir porque no todos comprendían sus gestos y movimientos. Admite Agustín que en este tipo de signos se da una cierta semejanza entre el signo y lo significado, pero añade una observación de gran agudeza: «Como una cosa puede ser semejante a otra de muchos modos, no todos los hombres conocen esos signos, sino que se tienen por convención»³².

Todas estas observaciones ponen de manifiesto algo que cuando se ha atendido únicamente a las tesis filosóficas y teológicas del *De Magistro*, ha quedado minimizado. Agustín no solo lleva a cabo una reflexión profunda sobre el lenguaje y la comunicación. Su perspicacia y su capacidad de análisis hacen posibles unas teorías semióticas que supusie-

32. El texto latino dice lo siguiente: «non constant talia signa inter homines, nisi consensus accedat».

ron, no solo una maduración mayor de tesis que en ocasiones heredó de la tradición anterior, sino una contribución que, mirada retrospectivamente y con la suficiencia de los modernos, puede parecer ingenua, pero que, situada en su momento histórico, no lo es en absoluto.

5. *El lenguaje interior en el De Trinitate*

El *De Trinitate* es, según acuerdo general, uno de los tratados más profundos de Agustín. No en vano aborda el más incomprensible de los dogmas cristianos: la existencia de tres personas distintas en un Dios que es único. Para explicar tanto a los creyentes como a los no creyentes una afirmación tan contradictoria y para estabilizar una doctrina que sirviera de referencia frente a las interpretaciones heréticas, los intelectuales cristianos tuvieron que emplearse a fondo. Y Agustín destacó, sin duda, en este objetivo. No es de extrañar que, más incluso que en otros casos, los que estaban al tanto de su empeño estuvieran ávidos por saber lo que Agustín iba a decir sobre la cuestión. Aún no había terminado la obra y ya circulaban los primeros libros. Como el mismo Agustín cuenta en la carta-prólogo, el libro fue empezado «cuando era joven» (en el 400, a los cuarenta y seis años) y lo terminó en la ancianidad (en el 416). La sustracción furtiva de los primeros libros incomodó tanto a Agustín que suspendió el trabajo en el duodécimo libro de la obra. Pero apremiado por los que le rodeaban, reanudó el trabajo tres lustros después terminando el libro inacabado y añadiendo otros tres. Y en el último libro de esta obra encontramos precisiones que contestan en parte a las cuestiones que habíamos dejado pendientes sobre las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje, incluso a algunas otras que se refieren a su teoría gnoseológica.

5.1. *El pensamiento y el lenguaje*

Ya en el *De Dialectica* y en el *De Magistro* nos había insinuado Agustín que el pensamiento y el lenguaje son dos realidades íntimamente relacionadas pero independientes. De una manera un poco más precisa, en ese tratado pastoral al que aludíamos más arriba, el *De catechizandis rudibus*, terminado poco antes de que diera comienzo al del *De Trinitate*, nos dejaba un fragmento que anticipaba en gran medida lo que años más tarde desarrollaría. En aquel escrito, entre los consejos que Agustín da al diácono Deogracias, encontramos su explicación de una experiencia frecuente en aquellos que se dedican a la enseñanza o la oratoria: la insatisfacción que se produce al poner en palabras las ideas previamente concebidas y que el discurso intenta desarrollar. La inteligencia es rápida y la elocución lenta, de tal manera que cuando el discurso trata

de desarrollar las ideas que la inteligencia había percibido de forma fulgurante, ya se han retirado a un lugar secreto (*iam se ille in secreta sua condidit*). Sin embargo, dice Agustín:

... perduran con las breves pausas silábicas ciertos vestigios que de modo maravilloso dejó impresos en la memoria; y precisamente a partir de esos vestigios confeccionamos el conjunto de signos sonoros que llamamos lengua latina, o griega, o hebrea, o cualquiera otra, tanto si estos signos se presentan mentalmente solo, como si, además, se emiten vocalmente. Aquellos vestigios, en cambio, no son latinos, ni griegos o hebreos, ni propios de cualquier otro pueblo, sino que se originan en el alma como el semblante en el cuerpo (*De cat.* 2,3).

Para explicar lo que quiere decir propone un ejemplo: cuando alguien está airado, ese estado del alma es expresado por el rostro de modo comprensible para todo el mundo. En cambio, si alguien dice «*Iratus sum*» (estoy airado), solo será comprensible para aquellos que conocen la lengua latina. Una cosa es, pues, el discurso (tanto el exterior como el interior) y otra cosa muy distinta son los estados del alma a los que ese discurso se refiere.

Pero será en el libro XV del *De Trinitate* donde estas ideas sean desarrolladas más ampliamente. El contexto es muy distinto del que acabamos de describir. Se encuentra Agustín en el último libro de su gran obra tratando de resumir lo que ha dicho anteriormente. Es el momento de poner de manifiesto cómo el misterio de la Trinidad se refleja en la obra creada y, muy especialmente, en el alma humana. En ella, como dice el apóstol Pablo (1 Cor 13,12), podemos ver «como en un espejo y de forma enigmática»³³ la imagen de Dios. En el alma humana y, más concretamente, en sus potencias (memoria, entendimiento y voluntad), aparecen como en un espejo las tres personas de la Trinidad, y así como existe un Verbo divino, existe también un «verbo» humano, que viene a ser como una imagen enigmática y reflejada en un espejo del Verbo divino que se encarnó en Cristo.

El pensamiento, dice Agustín a este propósito, es la visión que el alma tiene de aquellas cosas que conoce, estén o no estén presentes (XV, 9,16), pensemos o no en ellas. Si no pensamos en ellas, no por ello dejaremos de conocerlas: las tenemos guardadas en la memoria. Ahora bien, si que-

33. Agustín aprovecha para aclarar a aquellos de sus lectores «que ignoran las figuras de dicción» que el enigma es una «alegoría oscura». A pesar de que las obligaciones de su ministerio y la perentoriedad de los problemas teológicos hayan terminado por alejarle de los problemas que tan apasionadamente ocuparon su juventud, todavía, incluso cuando aborda las cuestiones más intrincadas del dogma cristiano, aparecen, aunque solo sea por un momento, los resabios del antiguo maestro de Gramática y Retórica.

remos hablar de ellas, tenemos que pensarlas; porque, aunque las palabras no resuenen fuera, el que piensa, habla en su corazón (X, 10,17). Hablamos de las cosas conocidas en las que pensamos. Los pensamientos (al menos algunos) son, pues, palabras del corazón (*quaedam cogitationes locutiones sunt cordi*) que «se ven» pero no se oyen (XV, 10,18)³⁴. Es precisamente la distinción entre ver y oír lo que le proporciona un argumento para distinguir la palabra interior (la del corazón) de esas otras que se piensan en silencio o se convierten en sonidos. Estas se oyen; aquellas, se ven. Las primeras corresponden al hombre exterior; las segundas, al interior. Podemos producir sonidos para que otros sepan lo que pensamos. Y podemos también hablar en silencio, en nuestro interior, sin mover los labios (XV, 11,20), repasando el ritmo de las estrofas de un poema, el número y la cantidad de las sílabas, las melodías de un himno. Pero el lenguaje del corazón es de naturaleza muy distinta; no tiene sonido, ni sílabas, ni palabras.

Como ya nos dijo en el *De Magistro*, cuando hablamos lo hacemos refiriéndonos a esas cosas que ya conocemos. Ahora, aunque de forma sintética, nos explica cómo se produce el proceso.

Informado el pensamiento por la realidad conocida, es verbo lo que decimos en nuestro corazón, verbo que no es griego, ni latino, ni pertenece a idioma alguno conocido; pero siendo preciso hacerlo llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que expresa nuestra palabra interior. Con frecuencia es un sonido; alguna vez, una señal; aquel habla al oído; esta, a la vista; y estos signos materiales son medios que sirven para dar a conocer a los sentidos del cuerpo el verbo de nuestra mente. Expresarse por medio de señas (*innuere*) ¿qué otra cosa es sino un habla visible? (XV, 10,19).

Y un poco más adelante trata de explicar por qué utiliza la misma expresión, *verbum*, para hablar de las palabras que pronunciamos y las representaciones del pensamiento:

... En consecuencia, la palabra que fuera resuena signo es de la palabra que dentro resplende, 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, como el Verbo se hizo carne tomando nuestra vestidura para poder manifestarse a los ojos de los mortales (XV,11,20).

34. Como ya vimos a propósito del *De Magistro*, la visión es la metáfora que mejor conviene a la forma en que el entendimiento conoce. Agustín utiliza la diferencia entre el ver y oír para distinguir la palabra interior de la palabra que es sonido. Incluso cuando esta última es pensada, conserva esa naturaleza esencialmente audible.

Y es precisamente esta semejanza entre la segunda persona de la Trinidad y el pensamiento humano lo que lleva a Agustín a decir que, al igual que el Verbo divino se hace carne, aunque no quede reducido a la carne, así la palabra interior se hace sonido, aunque sin ser mero sonido. Vemos, pues, ahora como un argumento teológico le sirve a Agustín para justificar lo que en otros tratados se ha justificado desde los principios de la retórica y la dialéctica: si podemos hablar de una semejanza entre el Verbo divino y el verbo humano, no debemos pensar en la palabra que resuena en los oídos, ni cuando en silencio se piensan esas palabras, sino en la palabra que resuena en el interior y que no pertenece a ninguna lengua. Esos pensamientos humanos no son aún lenguaje, sino una visión del entendimiento anterior al lenguaje en sentido estricto.

5.2. *El origen del pensamiento: la ciencia y la sabiduría*

Los pasajes que acabamos de citar expresan, de forma más clara aún de lo que habíamos visto en otros lugares, la posición de Agustín con respecto a la debatida cuestión de las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje. Pero queda aún por aclarar de dónde procede ese pensamiento que se traduce después en el lenguaje o en otros sistemas de signos. Hay que apresurarse a decir que no existe en la obra agustiniana ninguna exposición sistemática de una teoría del conocimiento. Su forma de exposición dista mucho de la que utilizarían posteriormente los escolásticos. A eso hay que añadir acentos diferentes en uno y otro aspecto de la cuestión según el tema del que se trate. La imprecisión de Agustín, a la que se ha unido frecuentemente el intento de explicar su doctrina desde la de autores posteriores, ha generado no poca polémica entre los especialistas. Quedan, pues, muchas preguntas sin contestar desde la mentalidad que se ha ido imponiendo posteriormente cuando se han abordado estas cuestiones. Sin embargo, es posible precisar algunas, y para ello la aportación del *De Trinitate* resulta fundamental.

A pesar de que la doctrina del *De Magistro* sobre el magisterio divino, en sus aspectos fundamentales, no fuera posteriormente puesta en entredicho³⁵, Agustín matizará que tres son las fuentes de las que el hombre obtiene su saber: el conocimiento sensible, el testimonio de otros y el conocimiento que obtiene por sí mismo (XV, 12,21-22). Agustín explica ahora que si no fuera por el testimonio de otros, no coceríamos mares, tierras y ciudades en las que no hemos estado y aconte-

35. La razón fundamental estaría en que, como explica en el *De Magistro* (X, 37), una cosa es conocer y otra creer. Como dice el profeta: «Si no creyereis, no entenderéis». Por lo demás, el magisterio interior tiene que ver más con la verdad de lo que se dice que con el origen de lo que creemos y conocemos.

cimientos históricos que no hemos vivido. Este principio es coherente con otra afirmación fundamental a la que ya hemos hecho alusión: los contenidos mentales son, o bien sensibles, procedentes, por tanto, de la experiencia, o bien son inteligibles: el hombre los encuentra en sí mismo y no proceden del mundo exterior (IX, 3,3). En tanto en cuanto existen en el entendimiento humano nociones que no proceden de la experiencia, Agustín se distancia de las teorías empiristas de Aristóteles y los estoicos y se acerca a las posiciones platónicas. Puede decirse, pues, que Agustín mantiene un cierto «innatismo» (Gilson, 1949: 101-102). Esta distinción respecto a las fuentes del conocimiento se corresponde con una distinción también fundamental que lleva a cabo en el libro XII: la que establece entre sabiduría (*sapientia*) y ciencia (*scientia*). La primera se ocupa del conocimiento de las realidades eternas; la segunda, del conocimiento racional de las cosas temporales (XII, 15,25).

Estos principios no aclaran, sin embargo, cuestiones importantes referentes a cómo se forman en la mente tanto las nociones sensibles como las inteligibles. Las respuestas a estas cuestiones no siempre son claras, pero desde los textos agustinianos se pueden hacer algunas precisiones. Por lo que hace a las primeras encontramos también en el *De Trinitate* una explicación que, si bien deja preguntas sin contestar, nos da una idea de cómo entendía Agustín el conocimiento sensible. El conocimiento de un cuerpo se produce en un proceso en el que intervienen cuatro imágenes o especies³⁶: la del objeto propiamente dicho, la que se forma el sentido, la que conserva la memoria y la que se forma en el intelecto (XI, 9,6). De la forma o imagen del cuerpo se obtiene la imagen del sentido; de la imagen del sentido, la de la memoria y de esta, la del pensamiento. Agustín precisa que las tres especies que obtiene un sujeto en el proceso de conocimiento, la del pensamiento es más semejante a la del sentido que la de la memoria. Agustín puede hablar así de dos visiones: una del sujeto que ve; otra, la del sujeto que piensa. Para que sea posible la mirada del pensamiento es necesaria la memoria, de tal manera que, igual que la mirada corporal reposa en el cuerpo y es informada por la forma de este, la del pensamiento reposa en la imagen de la memoria y es informada por ella.

El conocimiento que se obtiene por medio de los sentidos no siempre es verdadero. En la experiencia común de que los sentidos nos engañan en ocasiones, se han basado los académicos para dudar de todo

36. El término utilizado por Agustín en este fragmento es *species*, una expresión que remite a la metáfora del pensamiento como visión a la que tan frecuentemente recurre para explicar el conocimiento. En general, se entiende que en algún sentido traduce los términos *eikón* y *morphé*, que se refieren a la figura o forma de un objeto. Es, pues, un término diferente al de las *rationes aeternae* que Agustín identifica con el *lógos* griego, al que se refiere en *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, 83, q. 46, 2.

conocimiento (XV, 12,21). Agustín vuelve a utilizar argumentos muy semejantes a los que utilizara en *Contra los académicos*. La conciencia del propio vivir (lo que es independiente de que se esté dormido o se esté despierto), el deseo de ser feliz o de no engañarse, son experiencias que no pueden ser contradichas. Una percepción determinada puede ser errónea por diversos motivos, pero no puede dudarse de la verdad de los objetos percibidos: «Ellos dan testimonio de la existencia del cielo y de la tierra y de cuanto en ellos se contiene y nos es conocido según voluntad del que nos creó a nosotros y a ellos» (XV, 12,21).

Pero aparte del conocimiento de las cosas sensibles, que lleva a cabo la parte de la razón que da lugar a la ciencia, hay otro conocimiento que es propio de la inteligencia superior que juzga las cosas materiales «según las razones incorpóreas y eternas» que están por encima de la mente humana (XII, 2,2). Prueba de la existencia de estas razones eternas lo constituye el hecho de que en nosotros encontramos nociones como las de número, bien, verdad, justicia, igualdad, belleza, etc., que poseen todos los hombres. Esas razones eternas, más que conceptos, son como reglas de juicio³⁷ impresas en el corazón del hombre, «como queda impresa en la cera la imagen del anillo sin abandonar la sortija» (XIV, 15,21). Esa regla de juicio no puede dársele el alma a sí misma. Hay hombres, por ejemplo, que son injustos y, sin embargo, saben qué es la justicia (VIII, 6,9). Hay que preguntarse, pues, de dónde les viene la idea de justicia. Lo mismo podría decirse de la idea de verdad o de la idea de belleza. No pueden provenir, como acabamos de decir, de las cosas materiales, ni tampoco del alma misma. Rechaza también Agustín las tesis del innatismo al estilo pitagórico o platónico (XII, 15,24)³⁸. Las razones eternas están en la mente humana gracias a la iluminación divina. Gracias a la iluminación somos partícipes de esas nociones que están en Dios, aunque a él no lo contemplamos directamente. La iluminación no exime del conocimiento de las cosas sensibles, ni las reglas en las que consisten las razones eternas pueden aplicarse sino a una materia que es la que le proporciona la experiencia. Como dice Gilson (1949: 123), gracias a la experiencia podemos saber lo que es un arco o un hombre; pero solo gracias a la iluminación podemos saber lo que es un arco perfecto o lo que es un gran hombre. Todos nuestros conocimientos parten, pues, de la experiencia; pero aquellos juicios en los que intervienen esas nociones que no proceden de la

37. Sobre la discusión en torno a si las nociones inteligibles son conceptos o reglas, véase Gilson, 1949: 123 ss.

38. Es posible, sin embargo, que, respecto a esta cuestión, Agustín fuera modificando su pensamiento con el tiempo. Como ha señalado Étienne Gilson (1949: 94-95), quizá en la época en que más se aproximó al neoplatonismo pudo mantener una teoría próxima a la de Platón. Aunque hubiera sido así, como pone de manifiesto el texto citado, no cabe ninguna duda de que Agustín abandonó dichas posiciones.

experiencia no serían posibles sin el concurso del magisterio interior que Dios ejerce en el hombre mediante la iluminación. En definitiva, para Agustín son tres los elementos que intervienen en el conocimiento humano: los sentidos, la inteligencia y la iluminación (Gilson, 1949: 112 ss.).

Estas precisiones pueden aclararnos más a qué llama Agustín «palabra interior» que no pertenece a ninguna lengua. Cuando Agustín habla de la palabra interior, casi siempre la pone en relación con la ciencia y la memoria. Así dice en el *De Trinitate*:

Todos estos conocimientos que el alma humana adquirió por sí misma mediante los sentidos del cuerpo y por testimonio ajeno, los conserva en los silos de la memoria, y de ellos nace el verbo verdadero, 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 de la tierra, verbo verdadero de realidad verdadera, verbo que nada tiene de suyo, sino que todo lo recibe de la ciencia que le da el ser (XV, 12,22).

Textos semejantes, en los que se hace referencia a la memoria y la ciencia, y a la semejanza entre la palabra interior y la cosa conocida, los encontramos con frecuencia³⁹. Tales textos nos permiten aclarar otros que ya encontramos en el *De Magistro* o en el pasaje más arriba citado del *De quantitate animae* 32, 65-66: cuando alguien habla, tanto los sonidos empleados como aquello que significan estaban ya en la memoria. E igualmente ocurre en el que escucha. La noción (*notitia*) de una cosa conocida queda almacenada en los silos de la memoria. Un hombre puede conocer algo y no pensar en ello. Cuando se piensa en algo que ya se conocía, la mirada interior del recuerdo es informada por la memoria y se produce entonces algo muy semejante a lo que en la memoria existía antes de pensar en ello (XV, 7,10). La especie del entendimiento de las que nos hablaba en XI, 9,6, es la palabra interior, que es muy semejante a la cosa conocida. La razón es que el verbo que no pertenece a ninguna lengua es una visión del pensamiento. Esta visión del pensamiento ha salido de la visión o imagen que guarda la memoria en su interior. La relación entre ambas visiones queda aclarada en el siguiente texto:

Dos, son, pues, la visiones: una, la del sujeto que ve; otra, la del sujeto que piensa. Para que sea posible esta visión del pensamiento ha de surgir en la memoria, por intermedio de la visión del sentido, una cierta semejanza, donde reposar la mirada del alma cuando se piensa, al igual que la vista del cuerpo reposa en el objeto cuando mira. Por eso he querido mencionar dos trinitades en este género: una, cuando la vista del espectador es informada

39. Véanse, por ejemplo, XV, 11,19; XV,11,20; XV, 12,21; XV, 15,24; XV, 27,50.

por el cuerpo visible; y la segunda, cuando la visión del pensamiento es informada por la memoria.

Como interpreta J. Martin, el conocimiento confuso de la memoria, debido a un cierto esfuerzo, se transforma en un conocimiento menos confuso, que es precisamente ese *verbum* que no pertenece a ninguna lengua (1923: 68-69). Podríamos concluir, pues, que las nociones que se obtienen en el proceso de conocimiento vienen a ser los conceptos, que por lo que vimos en párrafos anteriores, son *simillima rei notae*, mientras que las imágenes de la memoria no lo son tanto. Hay que aclarar, sin embargo, que, como ha puesto de manifiesto Gilson, resulta absurdo plantearse la cuestión de si ese concepto es el resultado de un proceso de abstracción o no. Desde el punto de vista agustiniano el verdadero problema no es tanto el de la formación de los conceptos sino el conocimiento de la verdad (1949: 115-116). Agustín no se detiene a distinguir con claridad los problemas del concepto y de los juicios; ni el problema de los juicios en general, ni el del juicio verdadero en particular (1949: 121).

Si las nociones sensibles, propias de la ciencia, son conceptos, cabe preguntarse si las nociones inteligibles, propias de la sabiduría, también lo son. Como ha mantenido Gilson (1940: 123), resulta difícil contestar esta pregunta. Hemos visto más arriba que las dos tienen un origen distinto. En las nociones inteligibles no hay rastro de elemento empírico: son proporcionadas por la iluminación divina y no tienen otro contenido que el juicio en el cual se expresan. La justicia consiste en dar a cada uno lo que le es debido; la sabiduría, preferir lo eterno a lo temporal. Lo que también afirma Agustín es que son reglas mediante las cuales juzgamos. Más allá de eso poco se puede decir. Cuando Agustín se refiere a estas nociones utiliza diversos términos: *ideae*, *formae*, *species*, *rationes*, *regulae*. Cabe preguntarse si también podría denominárselas *verba*. Como hemos dicho más arriba, cuando Agustín habla del verbo interior, se refiere a los contenidos de la ciencia, no de la sabiduría. La cuestión queda también en la oscuridad. Respecto a esta cuestión quizá quepa decir lo mismo que con respecto al problema de si el concepto es el resultado del proceso de abstracción o de si la iluminación tendría o no una función semejante a la del entendimiento agente, cuestiones que se plantearon los escolásticos. Lo más probable es que sean problemas que Agustín ni siquiera llegó a concebir.

Llegados a este punto se impone otra pregunta que sí cabe hacerse desde los postulados agustinianos: ¿el *verbum* del *De Trinitate* es el *dici-bile* de la *Dialéctica*? Esta pregunta tampoco tiene una respuesta obvia. Lo primero que hay que decir es que el contexto en que ambos surgieron es muy diferente: el uno teológico, el otro dialéctico. Hay, además, otra dificultad añadida: como ya vimos, en la *Dialéctica* Agustín no se

detenía demasiado a la hora de explicar la naturaleza del *dicibile*. Heredada o no de la tradición estoica, resulta evidente que *dicibile* es una expresión que trata de definir lo que los sonidos enunciados significan. En cambio, *verbum* es una expresión que, más allá de su origen, no deja de ser una metáfora instaurada en un texto canónico de la máxima relevancia para los cristianos, el Evangelio de san Juan, para referirse a la segunda persona de la Trinidad. La afirmación de Agustín sobre la mayor pertinencia de llamar *verbum* a la palabra interior que al sonido, no puede entenderse en un sentido literal o al margen del contexto en que surge. En este contexto, la dependencia de la perspectiva lingüística de la teológica es indiscutible. Pero más allá de estas precisiones, tanto el *dicibile* de la *Dialéctica* como el *verbum* del *De Trinitate* remiten a «lo decible» y, en ese sentido, no parece posible una distinción entre ellas. Podría pensarse que *dicibile* es el significado ya informado por las palabras de una lengua, y en este sentido no coincidiría con *verbum*, que es previo o independiente de una lengua determinada. Hay, sin embargo, varias razones que nos llevan a descartar esta interpretación. La primera de ellas es que en la *Dialéctica* al sonido con significado lo llama Agustín *dictio* y que si bien pudiera parecer que se refiere al sonido ya proferido y a su significado, creemos que la distinción entre la palabra proferida para que sea captada por los oídos de otros y la que solo se piensa como cuando se recita algo o se lee algo en silencio, no es aquí pertinente. Esas palabras que se dicen interiormente han de ser consideradas también *dictiones*. Por lo que se refiere al *dicibile*, si bien remite a lo «decible», su definición («lo que entiende el alma» o «está en el alma») deja claro que se trata de algo independiente de la palabra. Por lo demás, no es necesario decir que ocurre lo mismo con el término *verbum*, que remite al lenguaje; pero en el *De Trinitate* también queda claro que puede ser significado por las lenguas o por cualquier otro tipo de sistema semiótico (XV, 10,19): *plerumque sonus, aliquando etiam nutus* (con frecuencia es un sonido; otras veces, una seña o un gesto). No encontramos, por tanto, razones que nos lleven a pensar que lo que quiere decir Agustín con el término *dicibile* sea distinto de lo que quiere decir cuando en el tratado *De Trinitate* utiliza *verbum*.

6. Clasificación general de los signos: De doctrina christiana

La prueba definitiva de la mentalidad semiótica de Agustín y de cómo su concepción de la significación conforma una teoría unificada la hallamos en *De doctrina christiana*. En este tratado encontraremos una clasificación unitaria de los signos que no tiene precedente alguno. Esta obra debió de comenzarla Agustín unos años antes que el *De Trinitate*,

pero como le ocurrió en otras ocasiones no fue completada. En un primer momento escribió hasta el capítulo 25 del libro III, pero más tarde (sobre 426 o 427), al revisar sus obras, la encontró inconclusa, por lo que terminó el libro III y añadió el IV⁴⁰.

El *De doctrina christiana* es un tratado que ofrece reglas generales para la interpretación de las Escrituras. Y esta naturaleza hermenéutica explica que Agustín comience con una distinción que, heredada de los estoicos, repite con frecuencia, como ya vimos en el *De Magistro*: toda teoría (*doctrina*) trata o bien acerca de cosas o bien acerca de signos. Hay que tener en cuenta que, dice ahora con menos precisión que en el *De Magistro*, «las cosas se conocen por medio de signos». Agustín quiere dejar claro que en esta distinción se llama cosa lo que es significado por el signo, pero «no se usa para significar otras cosas» (I, 2,2). Por ejemplo, una vara, una piedra, un animal. Pero hay que tener en cuenta que los signos también son cosas. La definición de signo que hará más adelante en el libro II se basa precisamente en que el signo es una cosa perceptible por medio de los sentidos (lo que es coherente también con lo que hemos visto a propósito de la *Dialéctica* y el *De Magistro*). La diferencia está, por tanto, en que los signos, aunque sean cosas, significan; las cosas en sentido estricto, no. Sin embargo, la distinción entre los signos y las cosas no es tan neta como se pudiera pensar. Hay cosas que siempre son signos, dice Agustín, como las palabras (usando el término en el sentido estricto de sonidos que tienen un significado); pero las cosas pueden ser unas veces simplemente cosas y otras, signos. Los ejemplos que nos propone ponen de manifiesto cuál es su verdadero objetivo: la interpretación alegórica de las Escrituras⁴¹. Así la vara de Moisés, la piedra que Jacob usó de almohada, el animal sacrificado por Abraham, solo son cosas aparentemente, ya que tienen una naturaleza semiótica que está encubierta bajo la apariencia que muestran a los sentidos. Podríamos concluir, pues, que Agustín está haciendo una triple distinción: las cosas que no son signos, las cosas-signos y los «signos puros» (como las palabras).

Esa distinción es coherente con otra que ya vimos en *De Magistro*, entre lo que significa, es decir, el signo, lo significado que también significa (otro signo) y lo significado pero que no significa, a lo que Agustín denomina *significabilia*. Tanto la perspectiva como las definiciones

40. Estos datos nos son aportados por el mismo Agustín en las *Retractaciones*, II, 4, 1-2.

41. Hay aquí también una posible vinculación con la tradición estoica, responsable de la expansión universal del alegorismo. Según Pfeiffer (1981, I: 420), los filósofos estoicos recogieron viejas tendencias y las relacionaron con sus propias teorías. «Como el *lógos* (razón) es el principio fundamental de todas las cosas, tiene que manifestarse también en la poesía, aunque oculto tras el velo de las narraciones míticas y legendarias y de la ficción pura». Este método sería iniciado por Zenón y Cleantes, y perfeccionado por Crisipo.

mismas son claramente semiológicas. Agustín no quiere obviar el estatus ontológico de las cosas (sean estas signos o no) porque «lo que no es cosa alguna no es nada» (I, 2,2). Pero lo cierto es que las cosas en sentido estricto son definidas como aquello que es significado y no significa. Esta definición semiótica de las cosas es una constante en la *Dialéctica*, en *De Magistro* y en *De doctrina christiana*. Por esta razón, en este último tratado, la Trinidad es considerada como una «cosa»: tiene existencia y forma parte de aquello de lo que se habla. Lo mismo podría decirse, como veremos más adelante, de las afecciones del alma, que tampoco son perceptibles. En otros términos, como ya vimos en *De Magistro*, las cosas son *significabilia* y estos, a su vez, son sensibles e inteligibles. Sin embargo, la perspectiva es aquí mucho más decididamente semiótica. Entonces se trataba de dilucidar lo que las palabras significaban y, en función de esa perspectiva, si las cosas pueden ser enseñadas mediante signos o no. Aquí, al tratar de distinguir entre cosas y signos, la perspectiva cambia porque se trata de diferenciar lo más netamente posible las cosas y los signos. Al fin y al cabo se trata de justificar que, en ocasiones, lo que en un primer momento parece una cosa, es, a pesar de todo, un signo. No es esta, por tanto, una cuestión fácil de dilucidar a priori: salvo en el caso de las palabras, que son siempre signos, en los demás se exige una competencia que ya no es lingüística, ni siquiera únicamente semiótica, sino que tiene que ver con las cosas mismas significadas.

Esta forma de ver el problema es llevada hasta las últimas consecuencias cuando se introduce la perspectiva teológica y la semiológica queda en un segundo plano. Si bien es cierto que, como afirma en el *De doctrina christiana*, desde una cierta perspectiva es posible establecer una distinción entre las cosas, las cosas-signos y los signos-puros, desde la mirada que considera que todas las cosas han sido creadas por Dios, todas las cosas son signos que nos remiten a Él. Esto es lo que literalmente dice en el capítulo VI (10,12) del *De Trinitate*: las cosas creadas son *vestigios* del Creador, de ahí que, desde las cosas, podamos elevarnos y conocer la Trinidad. Desde este punto de vista, el universo se convierte en un enorme sistema de signos y en él, la única cosa que no puede ser convertida en signo es Dios mismo. Este cambio de perspectiva lleva a una conclusión en cierta manera distinta de la que leíamos en el *De Magistro*: las cosas se conocen por medio de signos. Sin embargo, esta cuestión se convierte ahora en secundaria. Lo verdaderamente relevante es esa idea de que el universo es un signo (de forma más precisa, un *vestigio*) de su Creador. Esta idea será recogida por los teólogos medievales y tendrá un desarrollo posterior mayor aun cuando se termine por concluir que el universo es un libro que puede ser leído. En cualquier caso, lo que ahora resulta oportuno señalar es que creemos que no malinterpretamos las tesis agus-

tinianas si afirmamos que lo que distingue a las cosas en sentido estricto de las cosas-signos, es su uso o función dentro de los procesos de semiosis, y que eso es algo que habrá que determinar en cada situación.

No es, por tanto, contradictorio que, ateniéndose a la perspectiva hermenéutica establecida al comienzo del *De doctrina christiana*, el libro I esté destinado a las cosas, que sirven para ser usadas, para gozar de ellas o para ambas cosas. Entre las cosas de las que debemos gozar está la Trinidad, porque es la perfección suprema y porque, siendo la Sabiduría suprema, debe preferirse a cualquier otra cosa. Pero hay que amar también al prójimo y a uno mismo, como establece la Escritura. Una vez aborda las estas cuestiones, Agustín comienza el libro II hablando de los signos, y en el capítulo I nos encontraremos con una definición de signo muy citada posteriormente, pero que tiene una formulación de cierto regusto ciceroniano⁴²: «El signo es una cosa que, además de la forma (*speciem*) que presenta (*ingerit*) a los sentidos, hace venir a la mente otra cosa distinta». Ejemplos de signos son las huellas que un animal deja al pasar, el humo respecto del fuego, los sonidos que emiten los animales y que nos permiten conocer las afecciones de su ánimo, aunque el afectado no quiera manifestarlo, el sonido de una corneta en una batalla⁴³ (II, 1,1). Agustín parece tener muy presente algo que ha formulado en diversas ocasiones con propósitos distintos: la función comunicativa que tienen los signos. Así en el *De ordine* (12,35), cuando explica los tres géneros de cosas en que se muestra la racionalidad humana (los fines, las palabras y el goce), nos dice que el hombre se valió de los sonidos de las palabras (que aquí valen por todos los signos) para, por medio de los sentidos, comunicarse con otros hombres, ya que resulta imposible la comunicación directa de espíritu a espíritu. Intención comunicativa y percepción sensible constituyen dos criterios fundamentales para elaborar las clasificaciones que siguen.

Los mismos ejemplos citados para ilustrar la definición de signo le dan pie a Agustín para hacer una clasificación que, aparte de ser original, ha tenido una gran repercusión. Los signos o bien son naturales, o bien dados (*data*). Los naturales son aquellos que «sin voluntad o apetito alguno de significar» hacen conocer una cosa distinta (*praeter se aliud ex se cognosci faciunt*). Así, por ejemplo, el humo es señal del fuego sin que este quiera significarlo. Pertenecen también a esta clase de signo las huellas de los animales o el rostro airado o triste que nos muestra las afecciones del alma sin intención por parte del que está afec-

42. *De Invent.* I, 48. Véase más arriba capítulo 6, p. 177.

43. El texto latino dice: «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire: sicut vestigium visio, transisse animal cuius vestigium est, cogitamus; et fumo visio, ignem subesse cognoscimus; et voce animantis audita, affectionem animi eius advertimus; et tuba sonante, milites vel progredi se, vel regredi, et si quid aliud pugna postulat, oportere noverunt» (II, I, 1).

tado por esas emociones. Naturalmente, aclara Agustín, no son de ese tipo de signos de los que él quiere tratar, pero resultaba obligado hacer mención de ellos (II, 1,2). Los signos que nos son «dados», por el contrario, son aquellos que se dan a sí mismos los seres vivientes para expresar, en cuanto les es posible, los movimientos del alma, bien sean las cosas percibidas, bien aquellas que son propias del entendimiento. Hay en ellos, pues, una cierta intencionalidad: la de dar a conocer a otro lo que se tiene en la mente (II, 2, 3). Este tipo de signos, como ha dicho en la definición, pueden ser usados por los seres vivos en general. Así, por ejemplo, cuando un gallo encuentra alimento, mediante sus cacareos avisa a la gallina para que acuda a comer. A pesar de lo que ha dicho al poner los ejemplos de los signos naturales, es una cuestión discutida si el semblante o los quejidos de una persona enferma tienen intención de comunicar o no; pero no se trata de algo que sea pertinente dilucidar en este contexto.

Lo signos que interesan a Agustín son «aquellos con los que los hombres se comunican entre sí las cosas que han sentido» (*sua sensa communicant*) (II, 3,4). Estos signos pueden ser clasificados en función del sentido al que van dirigidos. Unos pertenecen al sentido de la vista, otros al del oído y otros, aunque muy pocos, al resto de los sentidos. Los gestos de la cabeza o de las manos, las banderas e insignias de los militares, son signos visibles. Las palabras, que constituyen los signos más importantes, pero también, en ocasiones, los sonidos de los instrumentos musicales, son signos sonoros. El olfato, el gusto, el tacto, para los que Agustín recurre a ejemplos bíblicos (aunque no siempre muy convincentes), también tienen sus signos. Y Agustín termina esta sección con una conclusión, no totalmente coherente con lo dicho en el *De Magistro*:

Pero la innumerable multitud de signos con los que los hombres exteriorizan sus pensamientos se concretan en las palabras. Pues todos esos signos a los que brevemente nos hemos referido, los pude enunciar mediante palabras, pero las palabras de ningún modo puedo enunciarlas por medio de esos signos (II, 3,4).

Por lo demás, como las palabras se desvanecen en cuanto han sonado, se inventó la escritura, que está constituida por signos visuales de las palabras. Y, aludiendo al pasaje bíblico de la torre de Babel, Agustín explica que las palabras no son comunes a todos los pueblos debido al pecado de soberbia de los hombres, que no solo tienen palabras diferentes sino voluntades opuestas. Se da así una explicación religiosa a la diversidad de las lenguas simplificando un problema al que los griegos, como vimos en el caso de Epicuro, tuvieron que enfrentarse desde perspectivas antropológicas. A pesar de todo, gracias a los intérpretes,

las Sagradas Escrituras, que se escribieron en una lengua determinada, se han dado a conocer a todos los pueblos. No obstante, el texto sagrado no siempre es claro porque abundan las figuras y los tropos. A este propósito hace una reflexión de pasada respecto a la semejanza en que se basan algunas figuras que recuerda mucho a lo que dice Aristóteles sobre la *mímêsis*. Se pregunta Agustín por qué agrada la semejanza. Su respuesta es que se trata de una cuestión difícil, pero que «nadie duda de que se conoce con más gusto por semejanzas; y es que las cosas que se buscan con trabajo, agradan mucho más al ser encontradas» (II, 6,8).

En el capítulo X, en un contexto diferente en el que se situaban las clasificaciones anteriores, propone otra clasificación de mucho interés. Intenta explicar Agustín los motivos por los que un texto no llega a entenderse. Hay dos causas fundamentales: la ambigüedad y el desconocimiento de los signos. Y es que hay que saber que, desde este punto de vista, hay dos tipos de signos: propios (*propria*) y «transpuestos» o «trasladados» (*translata*) (II, 10,15). Son signos propios los que son usados para referirse a aquellas cosas para los que fueron instituidos. Por ejemplo, si alguien dice *bovem* (buey) y conoce la lengua latina, sabe que se refiere a un animal. En cambio, los signos que son trasladados, se usan para significar otra cosa, no aquella que propiamente significan y que de alguna forma, es usurpada. Así el término *bovem*, además de significar el animal que llamamos buey, puede referirse al predicador del Evangelio, como hace el apóstol Pablo en la Primera carta a los Corintios (9,9).

Estas distintas clasificaciones, más las que ya vimos en *De Magistro*, son bastante coherentes, aunque no resulten fácilmente articulables en un único esquema como a veces se ha intentado⁴⁴. En cualquier caso, ningún autor antes de Agustín había abordado una tarea semejante.

7. Los criterios de clasificación de los signos y su articulación

De doctrina christiana no es el único tratado en el que Agustín alude a distintos tipos de signos o intenta algún tipo de clasificación. En apartados anteriores hemos hecho alusión a ello a propósito tanto del *De Magistro* como del *De Trinitate*. En todos los casos, incluido el tratado que ahora nos ocupa, nos encontramos con el interés por las cuestiones semióticas que hemos de atribuir a que Agustín no pudo o no quiso renunciar de forma absoluta a lo que habían sido los fundamentos de su formación: la gramática, la retórica y la dialéctica. Pero no cabe duda

44. Véase, por ejemplo, Manetti, 1987: 235-236, que intenta una clasificación arboriforme, pero que no incluye todas las categorías. El mismo defecto es achacable a nuestros intentos en Castañares, 1985.

de que, y esto es especialmente evidente en la cuestión de la clasificación de los signos, sus intereses más inmediatos son otros. En el caso que nos ocupa, la interpretación de las Escrituras. No hay, por tanto, una intención de enfrentarse específicamente con el problema, sino que este se aborda en función de los objetivos que se persiguen, que son de otra naturaleza. En cualquier caso, los pasajes del *De doctrina christiana* que hemos comentado son el lugar en que se detiene de forma más amplia en la cuestión.

Las clasificaciones que hace Agustín obedecen a criterios muy distintos. Algunos de ellos son originales; otros los hemos visto ya en otros autores. A pesar de todo resultan siempre interesantes porque, incluso en los casos de clasificaciones conocidas, Agustín suele hacer una reinterpretación personal que no siempre es asimilable a las que otros han hecho. La diversidad de criterios y la subordinación de las clasificaciones a los objetivos hermenéuticos de la obra es lo que da lugar, como decíamos más arriba, a un resultado difícilmente articulable en una clasificación general y homogénea.

La primera clasificación es ya una muestra de lo que acabamos de decir. La distinción entre signos «naturales» y signos «dados» tiene como base, no la distinción entre naturales y convencionales, como a veces se ha creído, sino entre los que son «intencionales» y los que no lo son. La convencionalidad suele implicar algún tipo de acuerdo cultural, pero está claro que no es esta la idea de Agustín. Prueba de ello es que también entre los animales encontramos signos «dados». Inevitablemente la distinción agustiniana de alguna manera puede recordar la distinción griega entre *semeîa* y *sýmbola*, pero no puede identificarse con ella. Desde luego, los signos naturales de Agustín podrían coincidir con los *semeîa* de los griegos en cuanto se trata de fenómenos que nos permiten establecer una vinculación más o menos segura entre el signo y lo significado. Sin embargo, la categoría de los signos dados no coincide con la categoría de símbolo. Aristóteles deja perfectamente claro en el *De interpretatione* (16a, 28-29) que los animales no usan símbolos y, por tanto, habría que concluir que los signos que utilizan son *semeîa*. Pero resulta inútil pedir a Aristóteles precisión en una cuestión como esta: ni tiene una teoría general de los signos ni, por tanto, ha intentado una clasificación de carácter general. La distinción agustiniana parece más cercana a la que se ha establecido más modernamente entre la semiología de la información y la semiología de la comunicación. La ausencia de intencionalidad excluye la comunicación en sentido estricto. Por eso, los signos naturales, proporcionan información, mientras que los signos dados tienen, además, una clara función comunicativa.

Pero no todo es claridad. La explicación deja una zona oscura que Agustín no se atreve a desarrollar: la cuestión de si las expresiones fa-

ciales mediante las cuales se expresan los «movimientos del alma» (*motum animi*), que nosotros podríamos interpretar como emociones, o los quejidos de una persona enferma o herida, son o no naturales. Cuando nos proporciona ejemplos de los signos naturales, Agustín incluye entre ellos las expresiones de las emociones. Sin embargo, después aparecen dudas. Agustín no nos explica cuál es la dificultad, pero lo cierto es que resulta fácil pensar que alguien puede producir esos signos de forma intencionada. Por otra parte, algunos de esos signos son gestos, por lo que podría entenderse que son semejantes a aquellos que utilizan los sordomudos y los mimos, que, según nos dice en otros lugares, son intencionales y, además, universales. En algunos momentos Agustín parece inclinarse por su naturalidad, sobre todo cuando los contrapone a las palabras. Más arriba citábamos un pasaje del tratado *De catechizandis rudibus* (2,3) en el que dice Agustín:

La palabra «ira» se dice de modo diverso en latín, en griego y en las diversas lenguas; el semblante del airado, en cambio, no es latino ni griego. De ahí que, cuando alguien dice «iratus sum» no lo entiende todo el mundo, sino solo los latinos; en cambio si la pasión del alma enardecida asôma a su rostro y origina ese semblante, todos los que lo ven se dan cuenta de que está airado.

En este pasaje deja claro que esos signos son universales, como las afecciones mismas significadas, y los entiende todo el mundo, pero no aclara si son intencionales o no. Quizá en la última frase deja traslucir que la emoción de un «alma enardecida» (*excandescentis animi*) «asôma» (*exeat*) al rostro sin que haya alguna intencionalidad. De nuevo habría que concluir que la universalidad no se identifica con la «naturalidad».

En las *Confesiones* (I, 8,13) encontramos otro pasaje parecido, aunque dando a entender lo contrario. Agustín explica cómo aprendió a hablar y comenta (aunque propiamente no esté hablando de un recuerdo, sino de lo que ha observado posteriormente) que cuando los que le rodeaban pronunciaban una palabra, la fijaba en la memoria y llegaba a saber lo que significaba por lo que los demás hacían con el lenguaje corporal:

Que esta fuese su intención, inferíalo yo de los movimientos del cuerpo, que son como las palabras naturales de todas las gentes, que se hacen con el rostro, el movimiento de los ojos, la posición de los miembros y el tono de la voz, que indican las afecciones del alma para pedir, coger, rechazar o huir de alguna cosa.

Insiste de nuevo Agustín en la universalidad y la «naturalidad» de la expresión de las afecciones anímicas, pero están aquí ligadas a la in-

tención de comunicarse con los otros mediante los gestos que acompañan a las palabras. Agustín es, pues, consciente de que algunos de los gestos, sobre todo los faciales, podrían considerarse naturales, pero no en el sentido estricto utilizado en *De doctrina christiana*, porque esos gestos pueden tener intención comunicativa. Las emociones también pueden expresarse de forma voluntaria y, en el caso de los quejidos del doliente, dependiendo de la situación comunicativa, podrían tener también intencionalidad, algo que no es posible determinar de antemano. La situación es, pues, compleja. Pero como Agustín tiene un objetivo muy claro que es la interpretación de la Escritura, no tiene intención de detenerse en una cuestión que desde este punto de vista es secundaria. Son los signos que los hombres se dan para comunicarse con otros los que reclaman su atención.

La siguiente clasificación es, en cambio, bastante canónica, sobre todo, en el contexto retórico: la clasificación de los signos por el tipo de estímulo sensorial ha sido frecuente y aparentemente es poco conflictiva. La clasificación es, por lo demás, bastante coherente con la definición de signo de Agustín. Siguiendo la orientación ciceroniana, los signos son explícitamente definidos como algo perceptible por medio de los sentidos: *speciem quam ingerit sensibus*. En esta definición, lo relevante es que el signo es algo sensible que está asociado a otra cosa (*faciens in cogitationem venire*); el carácter representacional, e incluso inferencial (si lo tuviera) del signo, queda subordinado a esta relación de asociación. Agustín no contempla ni parece vislumbrar siquiera, el carácter signico de las representaciones de la memoria (imágenes) y del entendimiento (los conceptos y juicios). Por lo demás, no insiste demasiado en una cuestión obvia: la mayor parte de los signos son auditivos y visuales, aunque también haya otros que pertenecen a otros sentidos. Los ejemplos que propone Agustín para ilustrar esta última categoría son bien peculiares. Los tres aluden a pasajes tomados de la Biblia: el olor del ungüento derramado a los pies de Cristo por María de Betania (Jn 12,3); el sabor del vino y el pan como signo del cuerpo y la sangre de Cristo (Lc 22,19-20), y el tacto de la orla del vestido de Jesús en el pasaje de la curación de una mujer que padecía flujos de sangre (Mt 9,20-22). Si se examinan bien estos ejemplos veremos que son problemáticos. Lo primero que queda de manifiesto es que la sustancia de la expresión de un signo (como hoy decimos) no prejuzga si es natural o dado, propio o «transpuesto». Y esto es sin duda un acierto. Pero los tres ejemplos citados no son interpretados por Agustín; seguramente porque considera que sus lectores conocen perfectamente, no ya los pasajes citados, sino la interpretación alegórica que hay que hacer de ellos. Y es ahí donde surgen las dificultades, porque ¿es el sabor del pan y del vino lo que hace a estos alimentos signos del cuerpo y la sangre de Jesús? ¿No será más bien el acto de comer, incluso

otras cualidades del pan y del vino lo que justifica la interpretación? Lo mismo cabría decir del olor del perfume y del tacto del vestido de Jesús. Los ejemplos no pueden ser entendidos a no ser que nos situemos en ese contexto alegórico en que Agustín quiere situarse.

La tercera de las clasificaciones presenta también peculiaridades dignas de reseñar. En primer lugar, no aparece a continuación de las anteriores, sino unos capítulos más adelante, cuando habla del modo en el que han de interpretarse las Escrituras. Lo que hace Agustín es reinterpretar una clasificación ya utilizada, de tal manera que, como ya había hecho Clemente de Alejandría antes que él (Todorov 1977: 48), extiende a todos los signos lo que había sido una distinción aplicada a los nombres en el contexto de la retórica. Esta generalización tiene importantes consecuencias para la definición de los conceptos. La distinción entre signo «particular» o «propio» y signo «transpuesto» nos remite, sin duda, a la distinción aristotélica entre nombre «ordinario» o «usual» (*kyrion* traducido al latín por *proprium*) y «metáfora» (*Poét.* 1457b 1 ss.)⁴⁵, entendida esta última como nombre genérico para todos los tropos. Esta distinción fue heredada por otros autores, entre otros, por los romanos. Cabe preguntarse por qué Agustín no utiliza «tropo» ni «alegoría», expresiones que emplea él mismo en otros lugares y prefiere un término como *translatum* (de *transfero*), que desde el punto de vista léxico equivale a «metáfora», término que también descarta. Hay que admitir que todos estos términos están bastante generalizados en la retórica latina. Así lo vemos, por ejemplo, en la *Institutio oratoria* de Quintiliano (VIII, 6). Podemos ver allí como «tropo» es la clase general de los procedimientos que consisten en la mutación de la significación propia en otra (*a propria significationem id aliam cum virtu mutatio*), mientras que la metáfora sería una de las especies de ese género. En su definición, aparece claramente la distinción entre «propio» y «transpuesto» que es lo que en definitiva define a todos los tropos.

Para aclarar cómo entiende Agustín la cuestión puede ser útil volver a un pasaje del *De Trinitate* (XV, 9,15). Comentando las palabras del apóstol Pablo con respecto a que conocemos «como en un espejo y en enigmas», dice que el término griego *tropos* se usa ya como si fuera latino para referirse a los modos o figuras de dicción (*locutionum modis*). En ese contexto renuncia expresamente a tratar de definir las distintas clases de tropos con la excusa de que es una empresa arriesgada y difícil. Agustín identifica entonces tropo y alegoría, de la que el enigma sería una especie. El tropo o alegoría se define en ese contexto de

45. En sentido estricto la distinción aristotélica es más amplia porque diferencia entre nombres usuales, raros, metáforas, adorno, inventado, alargado, abreviado, alterado. En cualquier caso, la oposición propio/metafórico ha quedado tipificada posteriormente.

dos maneras. La primera se la atribuye Agustín a otros, aunque parece aceptarla: *Quae sunt aliud ex alio significantia*, lo que es significado de una cosa por otra. Mientras que, un poco más adelante, utiliza otra variante: *Ubi ex alio aliud intelligitur*, lo que se entiende de una cosa por medio de otra. Tales definiciones no nos aclaran demasiado, aunque parecen situarse en una perspectiva semejante a la de Quintiliano. En cualquier caso, en otro pasaje del *De doctrina christiana* (III, 25,34), Agustín hace expresamente la identificación entre transpuesto o trasladado y figurado, al comentar la necesidad de distinguir si una expresión es «propia o figurada». No caben, pues, muchas dudas con respecto a que *traslatum* es sinónimo de «tropo». Usar «metáfora», a pesar del paralelismo léxico, sería menos pertinente si se considera que esta no es sino una de las especies de los tropos.

Más allá de estas precisiones terminológicas, lo que verdaderamente tiene interés es la reformulación del concepto que lleva a cabo. En primer lugar, Agustín convierte en un concepto semiótico, lo que en Quintiliano, y en general en la tradición, aparecía como un concepto lingüístico. Agustín no dice como Quintiliano que se trata de la mutación o traslación de un significado a otro, sino que «los signos son transpuestos cuando las cosas propiamente significadas son utilizadas para significar otra cosa diferente». En otros términos, lo que está diciendo Agustín, y corrobora con el ejemplo del buey, es que la cosa significada por el signo se convierte en significante de otro significado. No se trata, pues, en sentido estricto, de la traslación de un significado a otro significado, sino de la traslación que se produce cuando el significado se convierte a su vez en significante. Ahora bien, no se puede ignorar que en otro ejemplo que nos propone un poco más adelante (II, 12,17), el mecanismo es diferente. Comentando el caso de las diversas versiones que se han dado de un pasaje de Isaías (58,7), Agustín dice que el término «carne» (que ha sido utilizado en alguna de las traducciones) puede tomarse en sentido propio o más bien en el sentido figurado de «parientes». En este caso tenemos, pues, un mecanismo que se ajusta a la definición de tropo tal como lo define Quintiliano (VIII, 6,1) o de la metáfora tal como la define Aristóteles (1457b 6-9). Quizá tenga razón Todorov (1977: 50) cuando afirma que más que ante una confusión de dos especies de producir indirectamente sentido, estamos ante el intento de extender la categoría de sentido «transpuesto» para hacer posible la inclusión de la alegoría cristiana. Sea o no esta la intención de Agustín, en su intento de reformulación de la oposición propio/transpuesto se produce, como señala el mismo Todorov, un desplazamiento teórico: el análisis del contenido se convierte en un análisis de la forma.

En cualquier caso, la distinción entre propio y transpuesto en un contexto como el *De doctrina christiana* es fundamental para Agustín. Para

él, como para la tradición patrística griega, todos o casi todos los hechos que se relatan en el Antiguo Testamento han de entenderse no solo en sentido propio sino también en sentido figurado (III, 22,32). No obstante, Agustín advierte sobre el peligro de la interpretación figurada y en especial contra las trampas de la semejanza. A este propósito comenta algo que pone de manifiesto su agudo temperamento semiótico: «Las cosas son semejantes de muy distintas maneras» (*multis modis res similes rebus apparent*) (III, 25,35). Hay, pues, que ser precavidos. Así, por ejemplo, el mismo signo puede significar una cosa y su contraria y, en todo caso, hay muchos pasajes de significación dudosa. Si además tenemos en cuenta ese otro comentario, que recuerda el aristotélico, respecto al gusto que producen las comparaciones, la recomendación de la precaución está totalmente justificada.

Por lo demás, la interpretación de los signos transpuestos o trasladados remite a una cuestión que no abordaremos aquí: las distintas interpretaciones que, según la tradición católica, pueden hacerse de los textos sagrados. Simplemente digamos que en el tratado *De Genesi ad litteram lib. imperf.*, 2, alude Agustín a cuatro procedimientos de interpretación: historia, alegoría, analogía y etiología. Estos sentidos no se corresponden exactamente a los cuatro sentidos que se convertirán en canónicos posteriormente, pero, sin duda alguna, la referencia agustiniana resulta ineludible⁴⁶.

Por último, hay otros dos aspectos de la clasificación de los signos dignos de mención. La primera ya la hemos visto suficientemente desarrollada en el *De Dialectica* y en el *De Magistro*: los signos escritos son signos visuales de las palabras pronunciadas. Podríamos preguntarnos entonces si, ateniéndonos a la letra de las definiciones, son signos transpuestos o no. No cabe duda, sin embargo, de que es esta una cuestión que en absoluto le interesa a Agustín y que, en cualquier caso, escapa al sentido que quiere dar a sus clasificaciones. La segunda, se refiere a una cuestión en parte ligada con esta. Agustín afirma aquí de forma mucho más taxativa que en el *De Magistro* que las palabras nos sirven para hablar de y traducir todos los otros signos, pero que no ocurre a la inversa (*Doc. chr.* II, 3,4). Esto contradice, sin embargo, lo que entonces nos decía: que los sordomudos e incluso los mimos pueden decir prácticamente lo mismo que decimos los hablantes, lo que implica que con los gestos se pueden traducir las palabras y también referirnos a ellas, como cuando con un gesto se trata de explicar el significado de la preposición

46. La hermenéutica cristiana ha distinguido entre el sentido literal y el sentido espiritual de la Escritura. El sentido espiritual puede ser, a su vez, alegórico, moral y anagógico. La clasificación de la interpretación en dos grandes géneros remite de alguna manera a los signos propios y transpuestos de Agustín. Las especies de los signos espirituales no coinciden con los citados en *De Gen. ad lit. lib. imp.* 2, pero pueden relacionarse con ellos. Véase Todorov, 1977: 50-51.

ex. En cualquier caso, más allá de estas precisiones, queda claro lo que Agustín quiere decir: que las lenguas son los sistemas semióticos fundamentales para el hombre, de tal manera que todo lo que pudiera ser expresado con el resto de los sistemas sýgnicos podría expresarse con el lenguaje.

8. *La noción de símbolo en la obra de Agustín y la patrística cristiana*

Entre las diversas clasificaciones de signos que lleva a cabo Agustín no aparece mencionado un concepto que, sin embargo, recibió antes de él y tendrá después de él un amplio tratamiento semiótico: la noción de símbolo. Sin embargo, Agustín lo utiliza en el título de dos obras: *De fide et symbolo*, una exposición preparada para el Primer concilio de Hipona, celebrado en octubre de 393, y en el *De symbolo ad catechumenos*, un sermón del que en algún momento se dudó que fuera de Agustín y cuya fecha de composición resulta incierta. Alude también a él en otros sermones (212-216) y en el *Enchiridion ad Laurentium* (escrito en el 421), como veremos más adelante. En todos los casos, el término «símbolo» adquiere un sentido muy preciso que se fue elaborando en los escritos de los intelectuales cristianos de los primeros siglos.

El término *symbolum* no tuvo entre los escritores romanos el éxito de otras expresiones griegas. De hecho, no lo hemos citado a propósito de ninguno de los autores latinos a los que hemos hecho alusión. No obstante, fue adoptado por escritores de épocas distintas. Cicerón lo menciona de pasada en un curioso pasaje de los *Tópicos* (VIII, 35). Se refiere Cicerón a que, en ocasiones, podemos construir argumentos a partir de «lo que los griegos llaman ἔτυμολογία». Este término no le parece apto para usarlo en la lengua latina porque hay que huir de la novedad. De ahí que proponga en su lugar el término *notatio* (notación), «porque las palabras son las marcas (*notae*) de las cosas», añadiendo como justificación que «Aristóteles llama σύμβολον a lo que en latín es *nota*»⁴⁷. Otros autores, sin embargo, lo usan con un sentido menos técnico. Así, por ejemplo, lo encontramos en los fragmentos que nos han llegado de las *Orationes*⁴⁸ de Catón el Censor (234 a.C.-149 a.C.), que utiliza la expresión *per sym-*

47. Esta referencia al *De interpretatione* aristotélico será recogida posteriormente por Boecio (*In Top. Cic. Com.* IV, PL 64 111B; *In lib. Ar. De Int. com. min.* PL 64, 297A; *In lib. Ar. De Int. com. mai.* PL 64, 405A), dando lugar así a la traducción de *symbolon* por *nota*. De las consecuencias que esta interpretación tuvo para la semiótica medieval hablaremos en la segunda parte de esta obra.

48. Véase *Orat.*, ed. Sblendorio, 168 (ed. Malc., 203). También en Frontón, *Esp. ad Anto. Imp.*, 1,2, 11; (ed. Heines, 32; ed. Portalupi, 224).

bolos para aludir a una señal de reconocimiento. Plauto (254 a.C.-184 a.C.) lo utiliza en el *Pseudolo* (I, 1,53; II, 2,52) para referirse a la imagen producida por un anillo en la cera. El caso de Terencio (?-159 a.C.) es peculiar porque utiliza varias formas del término: *symbolam* (*Andria*, I, 1, 61) y *symbolis* (*Eunuco* III, 4, 2; III, 5, 59), con el sentido de «escote» o contribución para una fiesta; incluso *asymbolum*, en el sentido negativo usado anteriormente, es decir, como falta de contribución (*Phormio*, II, 2, 25)⁴⁹. Plinio el Viejo (23 d.C.-75 d.C.) lo utiliza también en su *Historia Natural* (33, 3,11) para referirse al anillo como signo de reconocimiento y Apuleyo (123/5-180 d.C.) lo utiliza en su *De Platone et eius dogmate* (2, 7,19) como signo de compromiso contractual. Resulta bastante lógico que Aulo Gelio (ca. 125 d.C.-ca. 166 d.C.) se sirva de él en sus *Noches Áticas* utilizando variantes como el adverbio *symbolice* (4,11,10) y los sustantivos *asymboli* (7,13,2) y *symbolae* (7,13,12) con el mismo sentido que vimos en Terencio. Ya en el siglo IV d.C. lo usaría también en varias ocasiones Mario Servio Honorato en sus *Comentarios a la Eneida de Virgilio*, con un sentido algo diferente: para referirse a las contraseñas que usaban los soldados en la batalla (2,377,1; 2,423,2; 7,637,3) y a los signos délficos (3,332,25). Estos sentidos explican en no poca medida el uso que los cristianos latinos harían del término *symbolum*, aunque, para entender el sentido que adquiriría en la literatura cristiana, no pueda ignorarse el uso que de él hicieron los Padres de la Iglesia de Oriente.

En la literatura cristiana griega de los primeros siglos, el término *symbolon* fue utilizado en los contextos hermenéuticos en un sentido similar a como Agustín utiliza «alegoría». Así san Justino (ca. 103-ca. 165), en su *Diálogo con Trifón* (140,6), lo utiliza junto a *týpos* y *tropología* para indicar el significado de la Ley Antigua, con respecto a la venida de Jesús (Paximadi 1999: 54). Pero los autores que van a desarrollar más ampliamente el concepto serán Clemente de Alejandría (?- ca. 215 d.C.) y su discípulo Orígenes (185-254). Clemente utiliza el término «símbolo» y sus derivados de forma profusa en la famosa trilogía formada por el *Protréptico*, el *Pedagogo* y los *Strómata*. Pero es en el libro V (fundamentalmente en los caps. 4-19, §§ 19-66) de esta última obra donde encontraremos una teoría de lo que denomina el «estilo» o «método simbólico». Clemente parte del supuesto de que lo espiritual ha de ser interpretado (enseñado y aprendido) desde lo espiritual (V, 19,3). Consecuentemente «casi toda la Escritura» está enunciada en el estilo simbólico (V, 32,1) y por medio de parábolas (V, 25,1). Clemente entiende por simbólico todo sentido que está velado, que es enigmático o está encubierto. De

49. Tendríamos que concluir, por tanto, que la terminología de Terencio está relacionada, más que con el término *symbolon*, con *symbolé*, expresión que los griegos utilizaron en el sentido de «escote» o contribución que cada uno hacía para una comida.

ahí que no haga muchas distinciones entre los diversos procedimientos que pueden usarse para expresar indirectamente un sentido.

El método simbólico es un procedimiento que han utilizado todos los pueblos.

Podría decirse que todos los que han tratado acerca de Dios, bárbaros y griegos, han ocultado los comienzos de las cosas (*prágmata*)⁵⁰, pero han transmitido la verdad mediante enigmas y símbolos, con alegorías y metáforas y otras figuras parecidas, así eran los oráculos entre los griegos, y por eso Apolo de Delfos es denominado «Loxias» [Ambiguo] (V, 21,4).

Pero no solo los que han tratado de Dios lo hacen por medio de símbolos, sino que también los escribas, filósofos y poetas utilizan ese procedimiento. No deja de ser sorprendente que sea en un pasaje a propósito de los escribas egipcios donde encontremos una explicación que de alguna manera pretende ser una sistematización del procedimiento simbólico. Quienes son educados por los egipcios, dice Clemente (V, 20,3), aprenden primero el método de todos los gramáticos, el llamado epistolográfico o demótico, propio del pueblo; después el hierático o sacerdotal, característico de la gente letrada, y finalmente, el jeroglífico. El lenguaje jeroglífico puede ser de dos clases, el lenguaje propiamente dicho o lenguaje «kyriológico» (*kyriologiké*), y el simbólico. El lenguaje simbólico se expresa mediante tres procedimientos: por medio de la imitación (*mímêsis*), de la escritura figurada (*tropikós gráphetai*) y por medio de enigmas alegóricos. Clemente nos da a continuación ejemplos de cada uno de los tres tipos de expresiones simbólicas. Así, en lenguaje simbólico imitativo, el sol se representa como un círculo, y la luna como con una figura de media luna, «conforme al sistema del lenguaje propiamente dicho» (V, 20,4). La escritura figurada consiste en representar de modo figurado, cambiando y modificando el sentido propio, unas veces eliminando y otras transformando de diversas maneras la representación. Así, por ejemplo, los egipcios representan en bajorrelieves las gestas de los reyes mediante mitos relativos a los dioses (V, 20,5-21,1). Y como ejemplo del tercer tipo refiere que representan el sol como un escarabajo, porque construye una bola con estiércol formando una figura redonda que da vueltas sobre sí misma; y también porque este animal vive seis meses bajo tierra y el resto del año sobre la misma. De modo semejante representan a los demás astros mediante el modo sinuoso de andar de las serpientes (V, 21,2).

50. Téngase en cuenta que el término *prágmata*, que en sentido no específico suele traducirse por «realidades», «cosas», «seres», es utilizado por los cristianos para referirse a los «misterios de la fe». Cf. *Strómata* IV-V, ed. Merino Rodríguez, Madrid, Ciudad Nueva, 2003, 355, n. 6.

Según Clemente, la expresión indirecta o mediante símbolos que llevan a cabo sacerdotes, profetas, filósofos y poetas tiene su justificación: todo lo enigmático demanda una investigación y mediante esta se llega a la verdad (V, 24,1). De ahí la necesidad de intérpretes que expliquen a los no iniciados el sentido de lo que está expresado de forma velada y enigmática. Clemente dedica una parte importante de este libro a explicar los enigmas, parábolas, alegorías y todo tipo de expresiones oscuras que han utilizado griegos, bárbaros y judíos. No encontraremos, sin embargo, una aplicación sistemática de los diversos modos del estilo o método simbólico a los que se refiere a propósito de la escritura jeroglífica. Es posible, por tanto, que más que llevar a cabo una sistematización del procedimiento, lo que haya pretendido Clemente sea, simplemente, una descripción de los procedimientos de representación utilizados por los egipcios. Un análisis detenido de la clasificación pondrá de manifiesto, como ha hecho Todorov (1977: 32), ciertas incongruencias y ambigüedades. Pero más allá de estas deficiencias, no cabe duda de que la teoría subyacente al «estilo simbólico» de representación que nos propone Clemente tiene consecuencias de interés. La primera de ellas, como señala también Todorov, que estamos ante una teoría semiótica unificada que extiende y aplica el modo simbólico a cualquier tipo de representación, no solo a la lingüística. La segunda es también de gran importancia para la interpretación de las Escrituras, tal como la entendieron los primeros intelectuales cristianos: los hechos que narran los libros sagrados tienen un sentido figurado que los intérpretes cualificados han de desvelar.

Orígenes también utiliza frecuentemente el término «símbolo», tanto en su *Contra Celso* como en los *Comentarios al Evangelio de san Juan* y en las otras obras que han llegado hasta nosotros, en el sentido general que acabamos de ver en su maestro: los hechos de Cristo de los que hablan las Escrituras son símbolos porque, siendo de naturaleza visible, nos reenvían, poniéndolo de manifiesto, a un contenido invisible (*Contra Celso*, 2, 69). Lo mismo podría decirse de las Escrituras en general: «En las Sagradas Escrituras no ocurre nada de extraordinario que no sea signo y símbolo de otra cosa que está más allá del acontecimiento sensible» (*Comm. in Joh.* 13, 64, 452). Tanto la definición de símbolo como la vinculación que se lleva a cabo con «signo» en el último pasaje citado reflejan un escaso interés semiótico: no hay una intención de distinguir una categoría de la otra. Se trata simplemente de poner de manifiesto el carácter figurado de los hechos que se narran y cómo estos hechos obedecen al designio divino.

Pero en Orígenes encontramos también un sentido más específico del término. En la última obra que acabamos de citar, la noción de símbolo está vinculada al ritual de los sacramentos. Las razones de esta interpretación resultan bastante obvias. En primer lugar, los sacramentos

se vinculan a los hechos de Jesús y adquieren, por tanto, el valor simbólico que tienen los acontecimientos narrados en las Escrituras. Pero además, el acto sacramental es una acción que opera y se desarrolla en un plano sensorial, visible, pero que tiene efectos en un plano espiritual. Así, por ejemplo, el bautismo consiste en un baño físico y como tal tiene la función de limpiar el cuerpo; pero en el nivel simbólico representa y produce efectivamente el perdón del pecado, incluido aquel pecado de origen que los hombres han heredado de Adán (Paximadi 1999: 57). Esta concepción simbólica de los sacramentos será una constante en la literatura patrística de Oriente y Occidente.

Pero aparte de esta concepción general del símbolo y su vinculación al ritual sacramental, en los primeros siglos del cristianismo se va a consagrar un uso del término que, aunque está muy ligado a la liturgia bautismal, adquiere un sentido propio y específico. Se trata del uso de «símbolo» para referirse a una declaración que constituye el signo de identificación de las creencias cristianas: el *Credo* o *Símbolo de los Apóstoles*, una fórmula textual que contiene de forma sintética las creencias básicas del cristianismo. Lo sorprendente es que este uso del término para referirse al contenido de la fe cristiana, se difundiera antes en el mundo latino que en el ámbito griego (Basevi, 1988: 365-366).

Las primeras referencias y comentarios los encontramos en escritos de Tertuliano (*ca.* 160- *ca.* 220)⁵¹, que aún no utiliza la expresión «símbolo», sino más bien «regla de fe» o simplemente «regla». Según Lampe (2007), el término «símbolo» como sinónimo del Credo empezó a generalizarse a partir del concilio de Laodicea (363-364), pero lo cierto es que Cipriano de Cartago (*ca.* 200-258), discípulo de Tertuliano y figura central de la Iglesia norteafricana, lo utiliza ya un siglo antes. En una carta dirigida a Magno (*Ep.* 69, 7,1), escrita en 255 para afrontar el problema de los rebautizantes⁵², se refiere al «símbolo» y su uso durante el rito del bautismo, así como a algunas de las fórmulas que contenía, que no cabe interpretar como lo hacen los cismáticos novacianos, que aparentemente utilizan el mismo símbolo. Un año después, en una carta que Firmiliano de Cesarea, un obispo oriental, dirige a Cipriano (*Ep.* 75, 11,1), que versa sobre el mismo problema de los rebautizantes, se alude también al «Símbolo de la Trinidad». Estas referencias hacen pensar que, al menos en determinados ambientes, se utilizaba con frecuencia el término «símbolo» con el sentido indicado.

51. *De praescriptione haereticorum*, caps. 13 y 37; *Adversus Praxeam*, cap. 2; *De virginibus velandis*, cap. 1.

52. Se trataba de herejes como los seguidores de Novaciano, que bautizados en el seno de comunidades heréticas, posteriormente pedían ser bautizados en la fe católica. De ahí el nombre de «rebautizantes».

En cualquier caso, las referencias más precisas las encontramos en dos contemporáneos de Agustín, Ambrosio de Milán y Rufino de Aquileya. La primera obra de la que tenemos noticias en la que se utiliza la expresión en el título es la *Explanatio Symboli* de Ambrosio de Milán, una especie de sermón cuya fecha no es segura, pero que debió de preceder solo en pocos años a la primera obra de Agustín dedicada a esta cuestión⁵³. A Rufino hay que considerarlo como el primer autor cristiano que escribe un *Commentarium in Symbolum Apostolorum*, aunque este tratado sea unas tres décadas posterior a la *Explanatio* de san Ambrosio⁵⁴. En cualquier caso, todos los indicios apuntan a que ya en el siglo IV el uso de «símbolo» para aludir al Credo se generaliza tanto en Oriente como en Occidente (Basevi 1988: 366). Las formulaciones solemnes de este *Símbolo de la fe* dieron lugar a textos diversos de los que se conocen varias versiones completas, entre las que sobresalen las de la Iglesia de Roma, Milán e Hipona.

Los textos de Rufino y Ambrosio tienen interés para nosotros porque hacen algunas aclaraciones acerca del término *symbolum* que no podemos dejar de señalar. La *Explanatio* de Ambrosio no es propiamente un sermón, sino la copia estenográfica de una alocución que debió de pronunciar durante una celebración del rito bautismal. En una breve introducción, Ambrosio anuncia que, una vez conseguida la purificación del cuerpo y del alma de los catecúmenos (el escrutinio y el exorcismo), se va a proceder a la entrega del Símbolo (*traditio Symboli*), que es el signo espiritual (*spiritale signaculum*) de los cristianos. Pero antes, dice Ambrosio, hay que conocer la explicación del nombre:

En griego se dice «símbolo», en latín «contribución» (*collatio*). Los comerciantes, sobre todo, han solido hablar de «contribuciones» cuando ponen en común su dinero y de la contribución individual se ha reunido una única cantidad, que se conserva intacta e inviolable, de modo que nadie intente defraudar en la contribución ni en la relación del negocio. Por eso, entre los mismos negociadores esta es la costumbre: rechazar como deshonesto al que comete fraude (*Exp. Sym. 2*).

El sentido que Ambrosio da al latinizado *symbolum* está, pues, en relación con la que los griegos daban a *symbolé*: reunión y también contribución a escote para sufragar gastos. La explicación de esta interpretación hay que vincularla al nacimiento de una leyenda que se difundiría por Occidente, cuyo origen exacto no conocemos, pero que tanto Ambrosio de Milán, como después Rufino de Aquileya, contribuirán a pro-

53. Según H. de Lubac (1988: 27), su fecha de composición más probable habría que situarla entre el 380 y el 390.

54. De Lubac (1988: 28) lo sitúa entre el 401 y el 409.

pagar: el origen apostólico del *Símbolo*⁵⁵. Ambrosio lo explica de la siguiente manera:

Los santos apóstoles, reunidos juntos, hicieron el compendio de la fe para que comprendiéramos rápida y brevemente todas las verdades de la fe. La brevedad es necesaria para poder conservarlas siempre en la memoria y en el recuerdo (*Exp. Sym.* 2).

Pero esta formulación tiene, según Ambrosio, otra utilidad, para nosotros muy significativa:

Sé que, sobre todo en las zonas de Oriente, unos por fraude y otros por celo —por fraude los herejes, por celo, los católicos—; unos tratando de insinuar-se mediante el engaño, añadiendo lo que no se debía a las verdades transmitidas primeramente por nuestros mayores, mientras que otros, por el empeño de evitar los fraudes, parece que superaron abiertamente, por una especie de piedad o de ligereza, los límites establecidos por los antiguos (*ibid.*).

El *Símbolo* tiene, pues, un claro sentido identitario, al tiempo que normativo: en él se recoge de forma sintética la doctrina verdadera. Este carácter distintivo y definitorio del auténtico cristiano lo veremos posteriormente más explicitado en el tratado de Rufino, que resulta en este sentido aún más elocuente. Por lo demás, el resto de la alocución de Ambrosio es una breve explicación de esa sintética formulación de las verdades del cristiano que termina con una indicación un tanto sorprendente, pero que resulta coherente con lo anteriormente expuesto: la prohibición de escribir el *Símbolo*. La explicación que Ambrosio da a sus fieles es que «se puede recordar mejor si no se escribe», porque si se escribe, entonces no se recitará diariamente (como él recomienda), y si no se recita, se olvidará (*Exp. Sym.* 9). Obedeciendo esta prohibición, el taquígrafo que recogió el sermón de Ambrosio no recoge su formulación concreta, aunque por sus apuntes sabemos que fue recitado en varias ocasiones durante la ceremonia. A pesar de estas cautelas, gracias a la explicación que Ambrosio va haciendo de cada una de sus frases, hemos podido llegar a conocer la fórmula del *Símbolo* utilizada en la Iglesia de Milán⁵⁶.

El texto de Rufino es de naturaleza distinta a la de Ambrosio, por más que coincida con él en las cuestiones fundamentales. Su obra es una especie de tratado que, según explica en la introducción, fue redactado

55. Sobre el origen de esta leyenda y su difusión véase Lubac, 1988: 23-55.

56. Véase la edición de O. Faller (Proleg., 19) o la traducción española (2005: 15, n. 25).

a petición del «papa Lorenzo» (probablemente un obispo⁵⁷), del que no se sabe nada. Reconoce, además, que otros ilustres escritores han disertado de «forma piadosa y breve» sobre la cuestión (aunque no se refiere a ninguno en particular), pero también que algunos herejes lo han utilizado en su propio beneficio. La justificación de su escrito estaría, por tanto, en la necesidad de dotarse de una exposición sintética y clara, así como en la de completar lo que otros han dicho. Después de esta introducción, pasa a relatar de forma amplia y detallada la leyenda del origen apostólico del *Símbolo*. Rufino cuenta que los apóstoles, una vez recibido el Espíritu Santo el día de Pentecostés y a punto de separarse para llevar a cabo el mandato de Jesús de predicar la palabra de Dios, decidieron establecer en común una especie de norma para la predicación. Se trataba de evitar así que, una vez que estuvieran alejados los unos de los otros, se enseñaran cosas diferentes a aquellos que invitaban a abrazar la fe de Cristo. Los apóstoles decidieron llamar «símbolo» a la norma resultante. Las razones de este nombre, dice Rufino, son «muchas y justísimas». Y añade a continuación:

En primer lugar la palabra «símbolo» es para los griegos indicio (*indicium*) y contribución (*collatio*); es decir, aquello que varias personas ponen en común. [...] Se llama indicio y, por tanto, signo, porque en aquel tiempo, como dice el apóstol Pablo [2 Cor. 11,12-13] y se relata en los Hechos de los Apóstoles [Hch 15, 1 ss.; 19, 13], muchos de los judíos circuncisos fingían ser apóstoles de Cristo y, para su propio lucro y por avidez, salían a predicar, nombrando a Cristo, pero anunciándolo no según las auténticas líneas de la tradición. Por esa razón, establecieron este indicio, con el fin de que se reconociera a aquellos que predicaban a Cristo verdaderamente según la norma apostólica (*Comm. in Symb. 2*).

Rufino continúa argumentando que, en las guerras civiles, dada la igualdad de las armas, las órdenes y las costumbres, también se utiliza el mismo procedimiento. Los generales dan a sus soldados contraseñas (*symbola distincta*) que son mantenidas secretas, para que, en medio del fragor de la batalla, combatan de acuerdo a las órdenes establecidas. Estas contraseñas son llamadas en latín signos (*signa*) e indicios (*indicia*). De esta forma, si alguno no está seguro de si alguien es amigo o enemigo, puede preguntarle la contraseña (*symbolum*). Rufino continúa diciendo que los apóstoles establecieron también que esa fórmula o norma no se escribiera en ningún papel o pergamino, sino que se retuviera en la memoria, para que así no pudiera caer en manos de los no creyen-

57. La denominación de «papa» no estaba reservada entonces para el obispo de Roma, sino que era una denominación genérica para obispos y abades.

tes, lo que sin duda explica también la prohibición que encontrábamos en san Ambrosio.

El texto de Rufino, como el de Ambrosio, resulta, pues, muy ilustrativo. Para un romano del Bajo Imperio, *symbolum* puede significar, como vimos en Terencio o Aulo Gelio, una contribución que se junta o pone en común con otros, para algún fin. Pero también sigue conservando el sentido de signo de reconocimiento, como lo usa Plinio; incluso como signo de compromiso, como en el caso de Apuleyo. De ahí a convertirlo en contraseña no hay más que un paso. Es muy probable, por tanto, que en algún momento para los cristianos el *Símbolo de los Apóstoles* fuera una forma de reconocimiento frente a aquellos que no eran cristianos o querían pasar por tales. Cómo fue evolucionando el sentido de la expresión original griega, no es algo que aquí podamos detallar, pero no cabe duda de que este desplazamiento tiene su lógica. Queda del griego la acción de juntar o poner en común, aunque su aplicación a una práctica comercial como la que refiere Ambrosio parece también frecuente. Lo mismo cabe decir de su uso como contraseña de reconocimiento.

Si tenemos en cuenta estos antecedentes, resulta fácil entender el sentido de las obras que Agustín dedicó al *Símbolo*. Cuando Agustín pronunció su discurso *Sobre la fe y el símbolo* a los reunidos en el concilio de Hipona, no debía de conocer la *Explanatio* de san Ambrosio. Sus referencias pudieron ser (esta es al menos la opinión de De Lubac, 1988: 30-31) las *Catequesis* de Cirilo de Jerusalén (315-386) y las del sirio Teodoro de Mopsuestia (ca. 350-428). En todo caso, no encontramos en él ninguna explicación al origen del término. El objetivo de Agustín en esa obra es la explicación de las verdades fundamentales del cristianismo, aunque desde el comienzo alude también al tópico de la utilidad de dicha fórmula para dar a conocer la doctrina cristiana de forma sintética, de tal manera que pueda ser recordada y recitada por todos (*De fide et símbolo*, 1,1). Algo semejante puede decirse del *De Symbolo ad catechumenos*, y del *Enchiridion ad Laurentium* (7,2) en los que tampoco encontraremos referencias al sentido del término. En cambio, en los diversos sermones que dedicó a la entrega (*traditio Symboli*) y devolución del símbolo (*reditio Symboli*) (los numerados del 212 al 216), encontramos algunas alusiones interesantes. Así, al comienzo del 212, dice lo siguiente:

Ha llegado el tiempo de que recibáis el Símbolo que contiene de forma breve todo lo que creéis para vuestra salvación eterna. En el origen del término «símbolo» está una semejanza, por lo que es un término transpuesto (*translato vocabulo*). Los mercaderes establecen entre sí un símbolo gracias al cual su agrupación se mantiene unida por un pacto de fidelidad. También vuestra sociedad es un negocio de cosas espirituales para ser semejantes a los mercaderes que buscan una piedra preciosa [Mt 13,45].

En el *Sermón* 213 (2), comenta que «el Símbolo es la regla de la fe» que facilita la instrucción sin demasiado esfuerzo para la memoria. Y a continuación añade: «Se llama símbolo a aquello en que se reconocen los cristianos». Y para terminar el *Sermón* 214, dice lo siguiente:

Acabo de exponer a vuestra caridad, según mi capacidad, todo lo que transmite el símbolo. Y recibe el nombre de símbolo porque en él está contenido el acuerdo pactado de nuestra sociedad, y el confesarlo es la señal establecida por la que se conoce al fiel cristiano.

Las dudas con respecto a la autenticidad de alguno de estos sermones no nos permiten sacar conclusiones seguras, pero no resulta descabellado pensar que Agustín conocía perfectamente lo que era opinión común en lo referente al origen y sentido del Símbolo. Resulta especialmente significativo que en el párrafo citado del *Sermón* 212, afirme que en el origen del término «símbolo» se encuentra una analogía y que, por tanto, estamos ante un «signo transpuesto». Nosotros sabemos que no es exactamente así porque, como vimos a propósito de la *Explanatio* de Ambrosio de Milán, podría tratarse de una traducción del *symbolé* griego. No obstante, Agustín justifica su interpretación con la referencia (más bien oportunista) al pasaje del Evangelio de san Mateo. En la alusión del *Sermón* 213, en cambio, recoge el otro sentido más conocido: el del Credo como seña de reconocimiento de los auténticos cristianos. La breve referencia del 214 (un sermón cuya autenticidad no se ha puesto en duda, aunque quizá fuera uno de los primeros que pronunció) vuelve a recoger este sentido, pero añade algo que no deja de ser sorprendente: es la fórmula que mejor recoge el sentido que los griegos daban al término. Para Agustín, como para los cristianos de esa época, sin embargo, había un Símbolo por excelencia: la formulación sintética de las verdades del cristianismo ortodoxo, lo que les dotaba de identidad y al mismo tiempo les distinguía como pertenecientes a la comunidad de los creyentes.

BIBLIOGRAFÍA

*Fuentes**

AECIO (siglos I-II a.C.)

Placita philosophorum. H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlín, 1879 (reed. Berlín, Walter de Gruyter, ³1958).

AGUSTÍN DE HIPONA (354-430)

Obras completas de san Agustín, ed. bilingüe latín-español, Madrid, BAC, 40 vols., 1946-2002.

Cartas 1-123, vol. VIII.

Confessiones, vol. II.

Contra academicos, vol. III.

De catechizandis rudibus, vol. XXIX.

De civitate Dei, vols. XVI-XVII.

De diversis quaestionibus octoginta tribus, vol. XL.

De doctrina christiana, vol. XV.

De fide et symbolo, vol. XXXIX.

De Genesi ad litteram, vol. XV.

De Genesi ad litteram imperfectus, vol. XV.

De Magistro, vol. III.

De musica, vol. XXIX.

De ordine, vol. I

De quantitate animae, vol. III.

De symbolo ad catechumenos, vol. XXIX.

De Trinitate, vol. V.

De vita beata, vol. I.

* Para facilitar la localización de los autores y obras hemos ordenado las fuentes utilizadas siguiendo el orden alfabético del nombre por el que se conoce a los autores citados. Para facilitar la localización histórica, damos el dato —en algunos casos aproximado— de nacimiento y muerte de los autores.

- Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*, vol. IV.
Retractationes, vol. XL.
Sermones 184-272 B. Sobre los tiempos litúrgicos, vol. XXIV.
Soliloquia, vol. I.
Opera omnia. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, París (en la actualidad, Turnhout, Brepols), 1841-1842, vols. 32-45.
De dialectica. Ed. de J. Pinborg, trad. inglesa y notas de B. D. Jackson, Dordrecht/Boston, Reidel, 1975.
El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos. Edición y traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2003.
Principios de Dialéctica. Ed. bilingüe español-latín, Grupo de Traducción Universidad de los Andes, introd. y estudio complementario de F. Castañeda, Bogotá, Universidad de los Andes, 2003.
- ALEJANDRO DE AFRODISIAS (siglo II d.C.)
In Topica. Ed. de M. Wallis, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, G. Reimer, vol. II/2, 1891.
- AMBROSIO DE MILÁN (340-397)
Explanatio Symboli. Sancti Ambrosii opera, Pars vii (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, LXXIII). Ed. de O. Faller, Viena, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1955.
Explicación del símbolo. Trad., introd. y notas de P. Cervera Barranco, Madrid, Ciudad Nueva, 2005.
- AMMONIO DE HERMIA (ca. 440-ca. 520)
In Analytica Priora. Ed. de M. Wallis, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, G. Reimer, vol. IV/5, 1899.
In de Interpretatione. Ed. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, G. Reimer, vol. IV/5, 1897. Trad. esp. en R. Fernández Garrido, *La reflexión lingüística en el último neoplatonismo*, Huelva, Universidad de Huelva, 1998.
- ANAXÍMENES DE LÁPMSACO (380-320 a.C.)
Retórica a Alejandro. Ed. de M. Fuhrmann, Leipzig, Teubner, 1966. Trad. esp., introd. y notas de J. L. López Cruces, J. Campos Daroca y M. A. Márquez Guerrero, Madrid, Gredos, 2005.
- APOLONIO DE RODAS (ca. 295 a.C.-ca. 230 a.C.)
Argonautica. Ed. de G. W. Mooney, Londres, Longmans/Green, 1912. Trad. esp., introd. y notas de M. Valverde Sánchez, Madrid, Gredos, 1996.
- APULEYO, LUCIO (123/5-180 d.C.)
De Platone et eius dogmate. Trad. francesa en *Opusculs philosophiques*, trad. y comentario de J. Beaujeu, París, Les Belles Lettres, 1973.
- ARISTÓFANES (444 a.C.-385 a.C.)
Aristophanes Comoediae. Ed. de F. W. Hall y W. M. Geldart, Oxford, Clarendon, 2 vols., 1907.

Comedias II: Las nubes, Las avispas, La paz, Las aves. Trad., introd. y notas de L. Gil Fernández, Madrid, Gredos, 2011.

ARISTÓTELES (384 a.C.-322 a.C.)

Acerca del alma. Trad., introd. y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1999.

Aristotelis opera. Ed. de I. Bekker, Academia Regia Borussica, Berlín, W. de Gruyter, 1960.

Ética Nicomaquea. Ed. de J. Bywater, Oxford, Clarendon, 1894. Trad. esp., introd. y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1995.

Metafísica. Ed. de W. D. Ross, Oxford, Clarendon, 1924. Trad. esp., introd. y notas de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

Poética. Ed. trilingüe griego-latín-español de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.

Política. Ed. de W. D. Ross, Oxford, Clarendon, 1957. Trad. esp., introd. y notas de M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1994.

Retórica. Ed. bilingüe griego-español de A. Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990.

Sobre la interpretación. Ed. bilingüe griego-español de A. García Suárez y J. Velarde Lombraña, Valencia, Teorema, 1977.

Tratados de lógica (Órganon). Trad., introd. y notas de M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2 vols., 1994-1995.

ARTEMIDORO (siglo II d.C.)

Oneirocritica. Ed. de R. A. Pack, Leipzig, Teubner, 1963. Trad. esp., introd. y notas de E. Ruiz García, Madrid, Gredos, 1989.

AULO GELIO (ca. 125 d.C.-ca. 180 d.C.)

Noctes Atticae. Ed. bilingüe latín-inglés de J. C. Rolfe, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard UP/William Heinemann, 1927. Trad. esp. de S. López Morada, Madrid, Akal, 2009.

BIBLIA VULGATA

[On line] <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman>>. Consultado 28/09/2011.

BOECIO, A. M. S. (480-524/525)

In librum Aristotelis De interpretatione commentaria maiora. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, París, 1841-1842, vol. 64, 393-640A.

In librum Aristotelis De interpretatione commentaria minora. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, París, 1841-1842, vol. 64, 293D- 392D.

In Topica Ciceronis commentaria. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, París, 1841-1842, vol. 64, 1039-1174A.

CATÓN, MARCO PORCIO (234 a.C.-149 a.C.)

Orationum incertae sedis reliquiae. Introd., texto crítico y comentario filológico de M. T. Sblendorio Cugusi, Turín, G. B. Paravia, 1982.

CICERÓN, MARCO TULIO

Academica. Ed. de O. Plasberg, Leipzig, Teubner, 1922. Ed. bilingüe latín-español, introd., trad. y notas de J. Pimentel Álvarez, México D.F., Universidad Autónoma de México, 1980.

Brutus. Ed. bilingüe español-latín, introd., trad. y notas de B. Reyes Coria, México D.F., Universidad Autónoma de México, 2004.

De divinatione. Ed. de W. Armistead Falconer, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard UP, 1923. Trad. esp., introd. y notas de Á. Escobar, Madrid, Gredos, 1999.

De finibus bonorum et malorum. Ed. de L. D. Reynolds, Oxford, Clarendon, 1998. Trad. esp., introd. y notas de V.-J. Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 2008.

De inventione. Ed. de E. Stroebel, Leipzig, Teubner, 1915. Trad. esp., introd. y notas de S. Núñez, Madrid, Gredos, 1997.

De natura deorum. Ed. de O. Plasberg, Leipzig, Teubner, 1917. Trad. esp., introd. y notas de Á. Escobar, Madrid, Gredos, 1999.

De optimo genere oratore. Ed. bilingüe español-latín, introd., trad. y notas de B. Reyes Coria, México D.F., Universidad Autónoma de México, 2008.

De oratore. Trad., introd. y notas de J. J. Iso, Madrid, Gredos, 2002.

Espistulae ad Quintum fratrem. Ed. de L. C. Purser, Oxford, Clarendon, 1901-1902.

Orationes. In Verrem. Ed. de W. Peterson, Oxford, Typographeo Clarendoniano, 1917. Trad. esp., introd. y notas de J. M. Requejo, Madrid, Gredos, 2008.

Orator. Ed. bilingüe español-latín, introd., trad. y notas de B. Reyes Coria, México D.F., Universidad Autónoma de México, 1999.

Partitiones oratoriae. Ed. bilingüe español-latín, introd., trad. y notas de B. Reyes Coria, México D.F., Universidad Autónoma de México, 2000.

Topica. Ed. bilingüe español-latín, introd., trad. y notas de B. Reyes Coria, México D.F., Universidad Autónoma de México, 2006.

Tusculanae disputationes. Ed. de M. Pohlenz, Leipzig, Teubner, 1918. Trad. esp., introd. y notas de A. Medina González, Madrid, Gredos, 2005.

CIPRIANO DE CARTAGO (ca. 200-258)

Obras. Ed. bilingüe latín-español de J. Campos, Madrid, BAC, 1964.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (?-ca. 215 d.C.)

Paedagogus. Ed. de M. Harl (vol. I) y C. Mondesert (vols. II y III), París, Cerf, 1960-1965. Trad. esp. y notas de J. Sariol, introd. de A. Castiñeira Fernández, Madrid, Gredos, 1998.

Protrepticus. Ed. y trad. inglesa de G. W. Butterworth, Londres/Nueva York, William Heinemann/G. P. Putnam's Sons, 1919. Trad. esp., introd. y notas de M. C. Isart Hernández, Madrid, Gredos, 1994.

Stromata. Ed. bilingüe griego-español, introd. y notas de M. Merino Rodríguez, Madrid, Ciudad Nueva, 4 vols., 1996-2005.

CORNIFICIO, QUINTO (AUCTOR AD HERENNIIUM) (siglo I a.C.)

Rethorica ad Herennium. Ed. y trad. inglesa de H. Caplan, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1964. Trad. esp., introd. y notas de S. Núñez, Madrid, Gredos, 1997.

DIÓGENES LAERCIO (siglo III d.C.)

Vitae philosophorum. Ed. de H. S. Long, Oxford, Clarendon, 1964. Trad. inglesa de R. D. Hicks, Cambridge, Harvard UP, 1925 (1972). Trad. esp., introd. y notas de C. García Gual, Madrid, Alianza, 2007.

DIONISIO DE TRACIA (170 a.C.-90 a.C.)

Gramática. Ed. bilingüe griego-español, introd., trad. y notas de V. Bécares Bota, Madrid, Gredos, 2002.

EPICURO (341 a.C.-270 a.C.)

Obras, Madrid, Gredos, 2007.

Opere. Introd., trad. italiana y notas de G. Arrighetti, Turín, Einaudi, 1970.

ESQUILO (525 a.C.-456 a.C.)

Aeschylus I-II. Ed. de H. W. Smyth, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard UP/William Heinemann, 2 vols., 1926.

Tragedias. Trad. y notas de B. Perea Morales, Madrid, Gredos, 1993.

EURÍPIDES (480 a.C.-406 a.C.)

Euripidis Fabulae. Ed. de Gilbert Murray, Oxford, Clarendon, 3 vols., 1913.

Tragedias, Madrid, Gredos, 3 vols., 1977-1979.

FILODEMO DE GÁDARA (ca. 110 a.C.-ca. 40/35 a.C.)

De signis [On methods of inference]. Ed. de P. H. De Lacy y E. A. De Lacy, Nápoles, Bibliopolis, 1978.

FRONTÓN, MARCO CORNELIO (100/110-170)

Epistulae. Ed. de M. P. J. van den Hout, Leiden, Brill, 1954. Trad. esp., introd. y notas de A. Palacios Martín, Madrid, Gredos, 1992.

GALENO DE PÉRGAMO (130-ca. 210)

Galení Opera Omnia. Ed. de C. G. Kühn, Leipzig, Cnoblochii, vols. I-XX, 1821-1833.

De libris propriis, vol. XIX.

De locis affectis, vol. VIII. Trad. esp. de S. Andrés Aparicio, Madrid, Gredos, 1997.

De methodo medendi, vol. X.

De optima doctrina, vol. I.

De ordine librorum priorum, vol. XIX.

De plenitudine liber, vol. VIII.

De propriis placitis, vol. IV.

De sectis ad eos qui introducuntur, vol. I.

De sophismatis seu captionibus penes dictionem, vol. XIV.

Exhortatio ad medicinam (Protrepticus), vol. I.

In Hippocratis de acutorum morborum victu, vol. XV.

In Hippocratis de officina medici commentarii, vol. XVIII.

In Hippocratis epidemiorum, vol. XVIII.

In Hippocratis prognosticum, vol. XVIII B.

Quod optimus medicus sit quoque philosophus, vol. I.

Tratados pseudogalénicos:

Definitiones medicae, vol. XIX.

Introductio sive Medicus, vol. XIV.

HESÍODO (ca. siglo VIII-siglo VII a.C.)

Obras y fragmentos. Trad. esp., introd. y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1983.

Teogonía. Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard UP/William Heinemann, 1914.

Trabajos y días. Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard UP/William Heinemann, 1914.

HESIQUIO DE ALEJANDRÍA (siglo VI d.C.)

Lexikon. Ed. de K. Latte, P. A. Hansen e I. C. Cunningham, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 5 vols., 2005-2009.

HIPÓCRATES DE COS (ca. 460 a.C.-ca. 370 a.C.)

Ceuvres complètes. Ed. de E. Littré, París, J. B. Baillièrre, 1839-1861.

Opere. Ed., introd. y notas de M. Vegetti, Turín, UTET, ²1976.

Tratados hipocráticos. Introd. general de C. García Gual, Madrid, Gredos, 8 vols., 1983-2003.

HOMERO (ca. siglo VIII a.C.)

Iliada. Trad. esp. de E. Crespo Güemes, Madrid, Gredos, 1996.

Odisea. Trad. esp. de J. M. Pabón, Madrid, Gredos, 2001.

Opera, Oxford, Oxford UP, 5 vols., 1920.

JENOFONTE (ca. 431 a.C.-354 a.C.)

Opera, Oxford, Clarendon, vol. 2, 1971.

Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates. Trad. esp., introd. y notas de J. Zaragoza, Madrid, Gredos, 1993.

JUAN FILOPÓN O FILÓPONO (490-566)

In Analytica Priora. Ed. de M. Wallis, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, G. Reimer, vol. XIII/2, 1905.

JUSTINO MÁRTIR (ca. 103-ca. 165)

Dialogus cum Tryphone. J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, París (en la actualidad, Turnhout, Brepols), vol. 6, 1857-1866.

LUCRECIO CARO, TITO (99 a.C.-55 a.C.)

De rerum natura. Texto latino y comentario de C. Bailey, Oxford, Oxford UP, 3 vols., 1947. Ed. esp. e introd. de A. García Calvo, trad. del abate Marchena, notas de D. Plácido, Madrid, Cátedra, 1990.

ORÍGENES (185-254)

Commentarii in Johannem. Texto griego, introd., trad. y notas de C. Blanc, París, Cerf, 5 vols., 1966-1992.

Contra Celsum. Ed. de M. Marcovich, Leiden, Brill, 2001. Trad. esp., introd. y notas de D. Ruiz, Madrid, BAC, 1996.

PLATÓN (ca. 448/427 a.C.-347 a.C.)

Diálogos, Madrid, Gredos, 9 vols., 1981-1999.

Œuvres complètes. Cratyle. Ed. y trad. de L. Meridier, París, Les Belles Lettres, vol. V/2, 41969.

Platonis opera, ed. de J. Burnet, Oxford, Oxford UP, 1903.

PLAUTO, TITO MACIO (254 a.C.-184 a.C.)

Pseudolus. Ed. de W. M. Lindsay, en *Comoediae*, vol. II, Oxford, Clarendon, 2004. Trad. esp. en *Comedias*, III, trad., introd. y notas de M. González-Haba, Madrid, Gredos, 2002.

PLINIO CECILIO SEGUNDO, GAYO (Plinio el Joven) (23 d.C.-75 d.C.)

Naturalis Historia. Ed. de K. Mayhoff, Leipzig, Teubner, 1906. Trad. esp. y notas de A. Fontán, I. García Arribas, E. del Barrio y M. L. Arribas, Madrid, Gredos, 4 vols., 1995-2010.

PLUTARCO (ca. 46-ca. 119)

Adversus Colotem. Trad. esp. en *Moralia*, XII, introd. y notas de J. F. Martos Montiel, Madrid, Gredos, 2004.

Consolatio ad uxorem. Trad. esp. en *Moralia*, VIII, introd. y notas de R. M.^a Aguilar, Madrid, Gredos, 1996.

De Pythiae oraculis. Trad. esp. en *Moralia*, VI, introd. y notas de F. Pordomingo Pardo y J. A. Fernández Delgado, Madrid, Gredos, 1995.

Moralia. Ed. de G. N. Bernardakis, Leipzig, Teubner, 1891.

PROCLO (410-485)

Proclus Diadochus in Platonis Cratylum commentaria. Ed. de G. Pasquali, Leipzig, Teubner, 1908 (reed. Stuttgart, Teubner, 1994). Trad. esp. de J. M. Álvarez, A. Gabilondo y J. M. García, Madrid, Akal, 1999.

QUINTILIANO, MARCO FABIO (39-96)

Institutio oratoria. Ed. y trad. inglesa de H. E. Butler, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard UP/William Heinemann, 1922. Trad. esp. de A. Ortega Carmona, Salamanca, Universidad Pontificia, 5 vols., 1977-2001.

RUFINO DE AQUILEYA (345-411)

Commentarium in Symbolum Apostolorum. J. P. Migne, *Patrologia Latina*. París (en la actualidad, Turnhout, Brepols), 1841-1842, vol. 21, 335B-386C. Trad. esp., introd. y notas de P. Cervera Barranco, Madrid, Ciudad Nueva, 2001.

SÉNECA, LUCIO ANNEO (4 a.C.-65 d.C.)

Ad Lucilium epistulae morales. Ed. de R. M. Gummere, Cambridge (Mass.)/Londres, Harvard UP/William Heinemann, 3 vols., 1917-1925. Trad. esp., introd. y notas de I. Roca Meliá, Madrid, Gredos, 2 vols., 1986 y 2005.

SERVIO HONORATO, MARIO (siglo IV)

In Vergilii Carmina Comentarius. Ed. de G. Thilo y H. Hagen. Leipzig: Teubner. 1881. Perseus Project. [On line] <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0053>. Consultada el 28/09/2011.

SEXTO EMPÍRICO (ca. 160 d.C.-ca. 210)

Adversus mathematicos, ed. bilingüe griego-inglés de R. G. Bury, Cambridge (Mass.)/Londres, Oxford UP, 1967.

Adversus mathematicos, ed. de J. Mutschmann, Leipzig, Teubner, 1914.

Adversus mathematicos. I. *Contra los profesores* (I-VI), introd., trad. y notas de J. Bergua Caveró (rev. de C. García Gual), Madrid, Gredos, 1997. II. *Contra los dogmáticos* (VII-XI), introd., trad. y notas de J. F. Martos Montiel, Madrid, Gredos, 2012.

Hypotyposes Pyrrhonicae, Leipzig, Teubner, 1914. Trad. esp., introd. y notas de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, Madrid, Gredos, 1993.

Opera, graece et latine. Ed. de J. A. Fabricius, Lipsiae, J. Friderici Gleditschii, 1718.

SIMPLICIO DE CILICIA (ca. 490-ca. 560)

In Categorías. Ed. de C. Kalbfleisch, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, G. Reimer, vol. VIII, 1907.

SÓFOCLES (496 a.C.-406 a.C.)

Antígona. Ed. de R. Jebb, Cambridge, Cambridge UP, 1891.

Oedipus Tyrannus, ed. de R. Jebb, Cambridge, Cambridge UP, 1887.

Tragedias. Trad. y notas de A. Alamillo, Madrid, Gredos, 1992.

TEMISTIO DE PAFLAGONIA (ca. 320-390)

In Analytica Priora. Ed. de M. Wallis, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlín, G. Reimer, XIII/3, 1894.

TERENCIO AFER, PUBLIO (?-159 a.C.)

Andria. Ed. de R. Kauer y W. M. Lindsay, Oxford, Oxford UP, 1958. Trad. esp., introd. y notas de G. Fontana Elboj, Madrid, Gredos, 2008.

Eunuchus. Ed. de R. Kauer y W. M. Lindsay, Londres, Oxford UP, 1958. Trad. esp., introd. y notas de G. Fontana Elboj, Madrid, Gredos, 2008.

Phormio. Ed. de R. Kauer y W. M. Lindsay, Londres, Oxford UP, 1958. Trad. esp., introd. y notas de G. Fontana Elboj, Madrid, Gredos, 2008.

TERTULIANO (ca.160-ca.220)

Adversus Praxeam. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, París (en la actualidad, Turnhout, Brepols), 1841-1842, vol. 2, 153-196C

De praescriptione haereticorum. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, París (en la actualidad, Turnhout, Brepols), 1841-1842, vol. 2, 9-74A.

De virginibus velandis. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, París (en la actualidad, Turnhout: Brepols), 1841-1842, vol. 2, 887-914A.

TUCÍDIDES (ca. 460 a.C.-ca. 400 a.C.)

Historiae, Oxford, Oxford UP, 2 vols., 1942.

- Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. esp. de J. J. Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 4 vols., 1990-1992.
- VARRÓN, CAYO TERCENCIO (116 a.C.-27 a.C.)
De lingua latina. With an English translation by R. G. Kent, Cambridge (Mass./Londres, The Loeb Classical Library, 2 vols., 1938. Trad. esp., introd. y notas de L. A. Hernández Miguel, Madrid, Gredos, 1998.
- VICTORINO, CAYO MARIO (ca. 300-ca. 382)
Explanationum in Rhetoricam M. Tullii Ciceronis, en K. Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, Teubner, 1863: 154-304.
- VIRGILIO MARÓN, PUBLIO (70 a.C.-19 a.C.)
Eneida. Ed. de J. B. Greenough, Boston, Ginn & Co., 1900. Trad. esp. de J. Echaive-Sustaeta, Madrid, Gredos, 2010.
- VV. AA.
Die Fragmente der Vorsokratiker. Ed. de H. Diels y W. Kranz (con adiciones), Berlín, Weidmann, 1954.
Rhetores latini minores. Ed. de K. Halm, Leipzig, Teubner, 1863.
Stoicorum Vetera Fragmenta. Ed. de J. von Arnim, Leipzig, Teubner, 4 vols., 1903.
Suidae Lexicon (Suda) (ca. siglo X), ed. de A. Adler, Stuttgart, 5 vols., 1928-1938 (reed. Múnich/Leipzig, K. G. Saur, 2001). Ed. *online*: <http://www.stoa.org/sol/>. Consultada el 28/09/2011.

Recursos electrónicos

- PERSEUS DIGITAL LIBRARY. [En línea]. G. R. Crane, Editor-in-Chief. Tufts University. <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>. Consultada el 3/10/2011.
- PHI CD ROM #5.3. [LATIN TEXT]. Los Altos (California), The Packard Humanities Institute, 1991.
- THESARUS LINGVAE GRAECAE [TLG]. TLG. CD ROM E / [project director, Maria C. Pantelia] [Irvine] University of California, Irvine, 2000. [Actualmente en línea] <<http://www.tlg.uci.edu/>>. Consultada el 3/10/2011.

Bibliografía secundaria

- Abril, G. y Castañares, W. (2006), «La imagen y su poder creativo», en G. Abril *et al.* (eds.), *Los rascacielos de marfil*, Madrid, Lengua de Trapo: 179-223.
- Achard, G. (1989), «Introduction», en *Rhétorique à Herennius*, París, Les Belles Lettres.
- Alain [Émile Chartier] (1964), *Théorie de la connaissance des estoïciens*, París, PUF.
- Allen, J. (2008), *Inference from Signs: Ancient debates about the nature of evidence*, Oxford/Nueva York, Clarendon/Oxford UP.
- Arrighetti, G. (1970) (introd., trad. y notas a) Epicuro, *Opere*, Turín, Einaudi.

- Asmis, E. (1996), «Epicurean semiotics», en G. Manetti (ed.), *Knowledge through signs. Ancient semiotic theories and practices*, Turnhout, Brepols: 155-185.
- Atherton, C. (1988), «Hand over fist: The failure of Stoic Rhetoric»: *The Classical Quarterly* (n. s.) 38/2: 392-427.
- Aubenque, P. (1962), *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, París, PUF.
- Baguette, C. (1970), «Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin»: *Revue des Études Augustiniennes* 16: 47-77.
- Bailey, C. (1928), *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, Clarendon.
- Baratin, M. (1981), «Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe»: *Revue des Études Latines* 59: 260-268.
- Baratin, M. y Desbordes, F. (1982), «Sémiologie et métalinguistique chez saint Augustin»: *Langage* 16: 75-89.
- Basevi, C. (1988), «Introducción a *La fe y el símbolo de los Apóstoles*», en San Agustín, *Obras completas*, Madrid, BAC, vol. XXXIX: 365-383.
- Bermon, E. (2007), *La signification et l'enseignement. Le De magistro de saint Augustin*, París, Vrin.
- Bettetini, G. et al. (eds.) (1999), *Semiotica I. Origini e fondamenti*, Brescia, La Scuola.
- Bettetini, M. (1996), «Agostino d'Ipbona: I segni, il linguaggio», en G. Manetti (ed.), *Knowledge through signs. Ancient semiotic theories and practices*, Turnhout, Brepols: 207-272.
- Black, M. (1962), *Models and Metaphors*, Nueva York, Cornell UP. (*Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos, 1966).
- Bloch, R. (1984), *La divination dans l'antiquité*, París, PUF.
- Bouché-Leclercq, A. (1879-1882), *Histoire de la divination dans l'antiquité*, París, Leroux.
- Boyer, C. (1932), *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*, París, Beauchesne.
- (1940), *L'Idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, París, Beauchesne.
- Bozal, V. (1987), *Mímesis. Las imágenes y las cosas*, Madrid, Visor.
- Bréhier, E. (1925), *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, París, Vrin.
- Brown, P. (2000), *Augustine of Hippo. A biography*, Londres, Faber and Faber. (*Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001).
- Calabrese, O. (2001), *Breve storia della semiotica*, Milán, Feltrinelli.
- Calboli de Montefusco, L. (1986), *La dottrina degli status nella retorica greca e romana*, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, Olms/Weidmann.
- Candel Sanmartín, M. (1982), «Introducción», en Aristóteles, *Tratados de lógica*, vol. I, Madrid, Gredos.
- Cassirer, E. (1971), *Filosofía de las formas simbólicas*, México, D.F., FCE.
- Castañares, W. (1984), «La influencia de la filosofía francesa de los siglos XVII y XVIII en la propuesta semiológica de Saussure», en M. A. Garrido Gallardo (ed.), *Teoría semiótica. Lenguaje y textos hispánicos*, Madrid, CSIC: 103-119.

- (1985), *El signo: problemas semióticos y filosóficos*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense.
- (1994), *De la interpretación a la lectura*, Madrid, Iberediciones.
- (1999), «La prueba y la probabilidad retórica»: *CIC* 4: 33-52.
- (2002), «Signo y representación en las teorías semióticas»: *Estudios de Psicología* 2: 339-357.
- (2012) «Lines of development in Greek Semiotics»: *Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 9 (2): 13-32.
- Cope, E. M. (1970), *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, Hildesheim/Nueva York, Georg Olms.
- De Lacy, P. H. y De Lacy, E. A. (1978), «Supplementary Essays», en Filodemo, [*De signis*] *On methods of inference*, Napoles, Bibliopolis: 145-229.
- Detienne, M. y Vernant, J. P. (1974), *Les ruses de l'intelligence*, París, Flammarion. (*Las artimañas de la inteligencia*, Madrid, Taurus, 1988).
- Di Cesare, D. (1980), *La semantica nella filosofia greca*, Roma, Bulzoni.
- (1981), «Il problema logico-funzionale del linguaggio in Aristotele», en J. E. Trabant (ed.), *Lógos semantikós*, Madrid/Berlín/Nueva York: Gredos/Walter de Gruyter: 21-29.
- Düring, I. (1966), *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Winter. (*Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, México D.F., UNAM, 2^a1990).
- Eco, U. (1990), *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona, Lumen.
- Else, G. F. (1958), «Imitation in the 5th Century»: *Classical Philology* 53: 73-90.
- Everson, S. (1994), «Epicurus on mind and language», en S. Everson (ed.), *Language*: 74-108.
- (ed.) (1994), *Language*, Cambridge, Cambridge UP.
- Festugière, A. J. (1948), *Hippocrate. L'ancienne médecine* (introd., trad. y comentario), París, Klincksieck.
- Frede, M. (1994), «The Stoic notion of *lekton*», en S. Everson (ed.), *Language*: 109-128.
- Gadamer, H.-G. (1988), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- García Ballester, L. (1972), *Galeno en la sociedad y la ciencia de su tiempo*, Madrid, Guadarrama.
- (1981), «Galen as a Medical Practitioner: Problems in Diagnosis», en V. Nutton (ed.), *Galen: Problems and prospects*, Londres, The Wellcome Institute for the History of Medicine: 13-46.
- (1995), «Elementos para la construcción de las historias clínicas en Galeno»: *Dynamis* 15: 47-65.
- (1997), «Introducción», en Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades (De locis affectis)* (trad. de S. Andrés Aparicio, Madrid, Gredos: 89-120).
- García Calvo, A. (1985), *Razón común*, ed. crítica, ordenación, trad. y comentarios de los restos del libro de Heráclito, Madrid, Lucina.
- García Gual, C. (1981), *Epicuro*, Madrid, Alianza.

- (1983), «Introducción general», en Hipócrates, *Tratados hipocráticos*, Madrid, Gredos: 9-61.
- Garrido Gallardo, M. A. (ed.) (1988), *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco Libros.
- Gebauer, G. y Wulf, C. (1995), *Mimesis. Culture, Art, Society*, Berkeley, University of California Press.
- Genette, G. (1979), *L'introduction à l'architexte*, París, Seuil.
- (1986), «Introduction à l'architexte», en *Théories des genres*, París, Seuil: 89-159.
- Giannatoni, G. y Gigante, M. (eds.) (1996), *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993, 2 vols., Nápoles, Bibliopolis.
- Gigante, M. (1990), *Filodemo in Italia*, Florencia, Felice Le Monnier.
- (1996), «La storia dell'epicureismo nei papiri ercolanesi», en M. Giannatoni y M. Gigante (eds.), *Epicureismo greco e romano*, vol. I: 421-448.
- Gilson, E. (1949), *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, Vrin.
- Glidden, D. K. (1983), «Epicurean semantics», en *VV. AA., SYZHTHISIS. Studi sull'epicureismo greco e latino offerti a Marcello Gigante*, Nápoles, Gaetano Macchiaroli: 185-226.
- Greimas, A. J. y Courtés, J. (1982), *Semiótica: diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 2 vols.
- Grimaldi, W. M. A. (1980), «Semeïon, tekmerion, eikos in Aristotle's *Rhetoric*»: *American Journal of Philology* 101: 383-398.
- Guthrie, W. K. C. (1980), *A history of Greek philosophy*, Cambridge, Cambridge UP, 6 vols. (*Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1992, 6 vols.)
- Halm, K. (1863), *Rhetores latini minores*, Leipzig, Teubner.
- Irwin, T. (1982), «Aristotle's concept of signification», en M. Schofield y M. C. Nussbaum (eds.), *Languages and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge, Cambridge UP: 241-266.
- Isnardi, M. (1961), «Techne»: *La parola del passato* 16: 257-296.
- Jackson, B. D. (1969), «The theory of signs in St. Augustine's *De Doctrina Christiana*»: *Revue des Études Augustiniennes* 15: 9-49.
- Jaeger, W. (1923), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, Weidmannsche Buchhandlung. (*Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México D.F., FCE, 1946).
- (1954-1955), *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, Walter de Gruyter. (*Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México D.F., FCE, 1981).
- Kennedy, G. A. (1972), *The art of rhetoric in the Roman world*, Princeton, Princeton UP.
- (2003), *La retórica clásica y su tradición cristiana y secular, desde la antigüedad a nuestros días*, Logroño, Gobierno de La Rioja/Instituto de Estudios Riojanos.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E. (1962), *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, Cambridge UP. (*Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1974).

- Kirwan, C. (1994), «Augustine on the nature of speech», en S. Everso (ed.), *Language*: 188-211.
- Kneale, W. y Kneale, M. (1961), *The development of logic*, Oxford, Clarendon. (*El desarrollo de la lógica*, Madrid, Tecnos, 1972).
- Koller, H. (1954), *Die Mimesis in der Antike: Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Berna, Francke.
- Kollesch, J. (1973), *Untersuchungen zu den Pseudogalenischen Definitiones medicae*, Berlín, Akademie-Verlag.
- Laín Entralgo, P. (1978), *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat.
- (1982a), *La medicina hipocrática*, Madrid, Alianza.
- (1982b), *El diagnóstico médico*, Barcelona, Salvat.
- Lampe, G. W. H. (2007), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon.
- Le Blond, J. M. (1970), *Logique et méthode chez Aristote*, París, Vrin.
- Leszl, W. (1996), «I messaggi degli dei e i segni della natura», en G. Manetti (ed.), *Knowledge through signs. Ancient semiotic theories and practices*: 43-85.
- Lledó, E. (2005), *Elogio de la infelicidad*, Valladolid, Cuatro.
- Lloyd, A. C. (1971), «Grammar and Metaphysics in the Stoa», en A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*: 58-74.
- Long, A. A. (ed.) (1971), *Problems in Stoicism*, Londres, Athlone/University of London.
- (1971a), «Language and thought in Stoicism», en Íd. (ed.), *Problems in Stoicism*: 73-113.
- (1971b), «Aisthesis, prolepsis and linguistic theory in Epicurus»: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 18: 114-133.
- (1975), *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Londres, Duckworth. (*La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza, 1984).
- (1996), «Stoic psychology and the elucidation of language», en G. Manetti (ed.), *Knowledge through signs. Ancient semiotic theories and practices*: 109-131.
- Lubac, H. de (1988), *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*, Salamanca, Secretariado Trinitario.
- Lorenz, K. y Mittelstrass, J. (1967), «On rational philosophy of language. The programme in Plato's *Cratylus* reconsidered»: *Mind* 76/301: 1-20
- Magee, J. (1989), *Boethius on signification and mind*, Leiden/Nueva York, Brill.
- Manetti, G. (1987), *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milán, Bompiani.
- (ed.) (1996), *Knowledge through signs. Ancient semiotic theories and practices*, Turnhout, Brepols.
- (1996), «The concept of the sign from ancient to modern semiotics», en G. Manetti (ed.), *Knowledge through signs. Ancient semiotic theories and practices*: 11-40.
- (2013), In principio era il segno. Momenti di storia della semiotica nell'antichità classica, Milán, Bompiani,
- Markus, R. A. (1957), «Saint Augustine on signs»: *Phronesis* 2/1: 60-83.

- Marquand, A. (1883), «The Logic of the Epicureans», en *Studies in Logic by Members of the Johns Hopkins University*, Boston: 1-11.
- Marrou, H. I. (1955), *St. Augustin et l'augustinisme* (con la colaboración de A. M. La Bonnardière), París, Seuil.
- (1983), *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, E. de Boccard.
- Martin, J. (1923), *Saint Augustin*, París, Alcan.
- Mates, B. (1953), *Stoic Logic*, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press. (*Lógica de los estoicos*, Madrid, Tecnos, 1985).
- Mosterín, J. (2006), *Aristóteles. Historia del pensamiento*, Madrid, Alianza.
- Núñez, S. (1977), «Introducción», en *Retórica a Herenio*, Madrid, Gredos.
- Nutton, V. (ed.) (1981), *Galen: Problems and prospects*, Londres, The Wellcome Institute for the History of Medicine.
- (1995), «Galen ad multos annos»: *Dynamis* 15: 25-39.
- (2002), *The unknown Galen*, Londres, Institute of Classical Studies, School of Advanced Study/University of London.
- Ong, W. (1991), *Orality and literacy. The technologizing of the word*, Londres/Nueva York, Routledge. (*Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, D.F., FCE, 1993).
- Orth, E. (1959), «Lekton = dicibile»: *Helmantica* X: 221-226.
- Paximadi, G. (1999), «Sul concetto di σύμβολον tra antichità e Padri della Chiesa», en G. Bettetini et al. (ed.), *Semiotica I. Origini e fondamenti*, Brescia, La Scuola: 47-60.
- Peirce, C. S. (1931-1958), *Collected Papers*, ed. de C. Hartstone, P. Weiss y A. W. Burks, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 8 vols.
- Pépin, J. (1976), *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova, Villanova UP.
- (1985), «ΣΥΜΒΟΛΑ, ΣΗΜΕΙΑ, ὍΜΟΙΩΜΑΤΑ. À propos de *De interpretatione* 1, 16a 3-8 et *Politique* VIII 5, 1340a 6-39», en J. Wiesner (ed.), *Aristoteles: Werk und Wirkung*, 1. *Aristoteles und seine Schule*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter: 22-44.
- Pfeiffer, R. (1981), *Historia de la filología clásica*, Madrid, Gredos, 2 vols.
- Rey, A. (1973), *Théories du signe et du sens*, París, Klincksieck.
- Richards, I. A. (1936), *The Philosophy of Rhetoric*, Nueva York/Londres, Oxford U.P.
- Ricoeur, P. (1980), *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad.
- (1987), *Tiempo y narración I*, Madrid, Cristiandad.
- Rodríguez Adrados, F. (1972), *Fiesta, comedia y tragedia*, Barcelona, Planeta.
- (1976), *Orígenes de la lírica griega*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1981), «La teoría del signo en Gorgias de Leontinos», en J. E. Trabant (ed.), *Lógos semantikós*: 9-19.
- Romeo, L. (1976), «Heraclitus and the Foundation of Semiotics»: *Versus* 15: 73-90.
- Ross, W. D. (1964), *Aristotle*, Londres, Methuen. (*Aristóteles*, Buenos Aires, Sudamericana, 1981).
- Sandbach, F. H. (1971), «Phantasia Kataleptike», en A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*: 9-21.

- Schofield, M. y Nussbaum, M. C. (eds.) (1982), *Languages and Lógos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge, Cambridge UP.
- Sörbom, G. (1966), *Mimesis and Art. Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary*, Estocolmo, Svenska Bokförlaget.
- Todorov, T. (1977), *Théories du symbole*, París, Seuil.
- Trabant, J. (ed.) (1981), *Lógos semantikós*, Madrid/Berlín/Nueva York, Gredos/Walter de Gruyter.
- Verbeke, G. (1996), «Meaning and role of the expressible (λεκτόν) in Stoic logic», en G. Manetti (ed.), *Knowledge through signs. Ancient semiotic theories and practices*: 133-154.
- Vegetti, M. (1976), «Il pensiero ippocratico», en Hipócrates, *Opere*, Turín, Unione Tipografico-Editrice Torinese: 21-71.
- (1981), «Modelli di medicina in Galeno», en V. Nutton (ed.), *Galen: Problems and prospects*: 47-63.
- VV. AA. (1983), *SYZHTHSIS. Studi sull'epicureismo greco e latino offerti a Marcello Gigante*, Nápoles, Gaetano Macchiaroli.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. von (1920), *Platon: sein Leben und seine Werke*, Berlín, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 2 vols.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell. (*Investigaciones filosóficas*, México D.F./Barcelona, UNAM/Crítica, 1988).

ÍNDICE DE MATERIAS

- abducción: 76²⁰, 80, 91, 115⁹, 142
Academia: 135, 167
académico: 123, 129²⁸, 209, 210⁷, 245
acusación: 34, 131, 170, 172s., 175
ádelon: 113s., 114⁹, 115
adianoesía: 127
adidaktón: 32
adivinación: 12, 19, 21, 31¹⁶, 32-34, 160-169
— artificial: 164, 169
— natural: 32, 164, 169
admirar: 89s., 166
adprobatio: 172
adsumptio: 182
afección: 67, 69-75, 81, 104s., 111,
116s., 119-121, 147, 198, 218, 221,
227, 235s., 251s., 256
agricultura: 160
aire percutido: 145
aísthesis: 25, 28, 138, 195s.
alegoría: 242³³, 258-260, 262-264
alloiosis (*v.* alteración)
alma: 16, 28s., 38, 52-54, 67, 69-75, 81,
88, 108s., 120, 125, 135, 138, 140,
144, 147, 151, 155, 166s., 190, 212s.,
221, 227, 233, 235-237, 239, 242,
246s., 249, 251-253, 256, 266
alteración: 107, 140s., 143
ambigüedad: 40, 47, 55, 63, 68, 82, 141,
145s., 171, 175, 199, 203, 211,
214s., 221, 223, 236, 239, 254, 264
anagógico: 260⁴⁵
analogía: 23, 94, 96-98, 106, 110, 119,
129, 141, 144, 160s., 175, 189, 199,
260, 270
anámnesis: 28
anatomía: 193, 197, 199
anticipación: 109
Antiguo Testamento: 260
antimartyresis: 111-113
antistrophé: 126
apodeixis: 60, 187
apofántico: 75, 121
aporía: 19
apóstoles: 265, 267-269
aprehensión (*v. tb. katálepsis*): 108-111,
138, 143, 203
aprobación (*v. tb. adprobatio*): 178, 182
árabe: 192
aratikón: 153²⁷
arbitrario: 15, 34s., 131
arché: 23s., 151
argonautas: 19
argumentación: 50, 58-61, 75, 78s., 81, 83,
85, 136s., 140, 154, 167, 173, 176,
179, 182, 185, 188, 190, 198, 217
argumento: 46, 59s., 76s., 80-84, 99,
137, 153, 176-179, 181-183, 185,
187-189, 209s., 225, 228s., 261
— falaz: 59
— inartístico: 32
aritmética: 192, 209
arte(s)
— liberales: 207, 209
— médico: 28
árrhron: 65s., 146
articulación: 69s., 73, 145, 212,
219-221, 226
artículo (*v. árrhron*)

- artista: 67, 87, 91, 93, 141
 artístico (*v. tb. entechnós*): 32, 167, 174
 asentimiento (*v. tb. synkatáthesis*):
 138s., 142-144
 asimilación: 95
 asociación: 218, 224, 257
 astronomía: 19, 104, 167, 192, 209
atechnós: 145, 182, 185
 atomismo: 107, 118
 átomo: 105-107, 110, 113, 119, 128s., 131
 augur: 38, 168s.
 augurio: 16, 33, 165
 auspicio (*auspicium*): 164s.
 autarquía: 101
avispicium: 165
 axioma: 105, 112s., 153-156
 azar: 25, 85, 165², 167, 194, 227
- bandera: 162, 253
 bárbaro: 147, 152, 191, 263s.
 belleza: 94, 246
 Biblia: 257
 bien formado: 143¹⁶
 bizantino: 192
blítyri: 145
- campesino: 167s.
 campo semántico: 95, 161s.
 canon: 104, 184, 249, 257, 260
 canónica: 102, 243
 cantidad: 132, 243
 canto: 66, 86, 187
 categorías
 — lingüísticas: 100,
 — ónticas: 100, 132, 180, 264
 causa (*v. tb. estado de causa*): 22, 24,
 26, 28, 46, 63, 79-81, 88, 99, 105,
 107s., 114, 126, 142, 167, 171, 178,
 186, 193s., 197, 231
 caza: 10, 20, 160, 231, 237
 certeza: 23, 60, 173, 182, 185-188, 193,
 198, 218
 ciencia: 9s., 15, 23, 25, 28s., 31¹⁶, 32,
 34s., 52, 54, 58-63, 103, 136s., 139,
 144, 167s., 175, 193, 195, 199s.,
 210s., 237, 244
 — política: 175
 — (*scientia*): 244-249
 claridad: 107, 110
 claro (*trané*): 143
- cledomanía: 34
 comedia: 93
 comparable: 177s.
 comparación: 98s., 172, 178, 180-189,
 260
 compleción: 176
 composición
 — de los conceptos: 65, 70, 74s.
 — de los cuerpos: 106, 113
 — del discurso: 110, 144, 190
 — *mythos*: 91s.
 concepto: 48, 55, 70, 75, 109s., 119, 130²⁸,
 137, 141¹³, 152²⁵, 246, 248, 257
 conclusión (*peroratio*): 176, 181s.
 confirmación (*epimartyresis*): 111-113
 conjetura: 20, 24
 conjetural (*v. estado de causa*)
 conjeturar: 20s., 25-27, 29s., 32, 34, 52,
 84s., 102, 108, 112, 164, 168s., 171,
 198, 203
 conjunción: 65, 146, 206, 227-229, 235
conlatio (*v. comparación*)
 comover: 226
 conocimiento
 — cierto: 22
 — sensible: 23, 104-111, 244s.
 consecuencia: 172s.
constitutio (*v. tb. estado de causa*): 170,
 172, 175, 182
 contraposición (*antistrophé*): 126, 130
 contraseña: 162, 262, 268s.
 controversia: 175s., 185s.
 convención: 16, 30s., 41, 43-46, 50, 53s.,
 64, 67, 69-74, 82, 93, 116s., 120,
 189, 199, 213, 218, 240, 255
 copia: 86
Corpus Hippocraticum: 15, 21s., 37, 39,
 64, 72, 154
 corrección de los nombres: 41s., 48, 51,
 53, 117
 cosmos: 23s.
 Credo: 265s., 270
 creer (*oíesthai*): 85
 creíble: 177s., 183, 185, 188
 cristianismo: 209, 211, 265, 269s.
 criterio: 49, 72, 96, 102, 104s., 110-113,
 126-130, 138s., 142, 175
 crítica literaria: 184
 calidad(es): 79, 130-132, 146, 188, 239s.
 — comunes (*koinetai*): 131

- particulares (*idiótetes*): 131
- cuestión
 - general o infinita (tesis): 170, 175
 - infinita o particular (hipótesis): 183, 185
- danza: 62, 86-88
- data* (signos dados): 252
- decible: 148, 211-213, 217, 220-222, 224, 248s.
- decir (*legein*): 48, 145, 148
 - verdad: 74, 232
- decoro: 214
- deducción: 26, 76²⁰, 78, 80
 - *ratiotinatio*: 181s.
- definición: 52, 54s.
 - ostensiva: 239
 - semántica: 132, 175, 182, 210
- definitiva, (*v. constitución*)
- deixis*: 238s.
- deleitar: 226
- deliberativa, retórica: 136
- déloma, delóo, delotikón, deloúmenos*: 38-40, 150, 203, 227
- demonstración (*v. tb. adprobatio*): 72
- demótico, método: 263
- designación: 231
- destino: 167
- desvelar: 18
- desviación
 - *clinamen*: 107
 - metáfora: 95
- diagnóstico: 26, 162, 186, 194-199, 202s.
- dialéctica: 26, 42, 51, 53, 59-62, 66, 75, 76¹⁹, 82, 85, 102, 104, 133, 136-138, 144-146, 153s., 167, 181, 205, 218, 220-226, 229s., 232-234, 236, 241, 244, 248-251, 254, 260
- diánoia*: 65, 104, 107, 110s., 127, 145, 147, 150
- dicción: 65⁸, 145, 148, 212s., 222, 227, 230s., 233, 242, 258
- dicibile*: 148, 211-213, 217, 220-222, 224, 248s.
- dictum*: 17, 148, 151
- dilema: 176
- Dios: 56, 206, 223, 234, 240-242, 246s., 251, 263, 268
- dioses: 16-20, 23, 29, 31-35, 42, 88, 110, 113, 116, 119s., 123, 164-167, 180
- discurso: 25, 29, 39, 40, 44, 51, 55, 57-59, 61s., 64s., 75, 83s., 92-94, 97-100, 137s., 146, 149s., 170, 175s., 180, 183s., 190, 223, 227, 229s., 233, 236, 241s.
 - deliberativo: 170, 175
 - demostrativo: 175
 - epidíctico: 170, 175
 - judicial: 170
- disposición (representación): 88, 91
- disputar: 136-137
 - bien: 83, 210, 234
- ditirámbica, poesía: 87³⁶, 93
- diversidad de las lenguas: 116s., 120, 253
- divinatio*: 12, 19, 21, 31¹⁶, 32-34, 160-169
- dogma cristiano: 206s., 241s.
- donatista: 207
- dóxa*: 52, 109, 139, 198
- drama, poesía: 66, 88, 93
- ecléctico: 191
- efecto: 46, 79, 80s., 145, 151, 168, 178, 186, 226
 - de sentido: 90, 91⁴², 92, 99, 188, 190, 226, 265
- effigies*: 162
- egipcio: 263s.
- éidolon*: 52, 54, 107
- eikasía*: 52
- eikón*: 39, 52, 78²³, 88, 98, 141, 180, 245³⁶
- eikós*: 76, 78-80, 82s., 179, 182s., 186-189
- ejecución (retórica): 137
- ejemplo
 - *exemplum*: 178, 180, 189
 - *paradeigma*: 71, 76, 83, 180s., 189
- elegía: 93
- elemento
 - de la naturaleza: 23s.
 - del discurso: 52,
 - *stoicheion*: 65, 68, 145s., 211
- elénchoi*: 83
- eliminación (*anaskeue*): 126
- elocución
 - *léxis*: 64s., 94, 126, 145, 241
 - parte del discurso: 136, 170, 175
- emblemata: 17
- empeiria*: 25
- empirista: 102, 105s., 197, 201s., 245
- emulación: 87

- enárgeia* (v. claridad)
endeiktiké (signo indicativo): 125
endeixis: 196
éndoxos: 60, 61, 76
 enfermedad: 21, 24, 26s., 29, 77, 79, 81, 114, 168, 177, 192, 194, 196s., 199
 enigma: 97, 242, 258, 262-264
ennoia: 109, 141, 144, 227
ennoein: 119
ennóema: 117-119
entechnós: 32, 182, 185
 entendimiento: 110, 230, 242, 243³⁴, 244s., 247s., 253, 257
 entimema: 71, 76, 83s., 153, 181, 187, 189
 enumeración: 176
 enunciado: 60, 64s., 67s., 70, 73, 75, 121, 135, 148, 151-154, 215, 219-223
enuntiatum: 151
epagogé (inducción): 76, 81
epibolé: 108, 110s.
 épica: 16, 87³⁶, 93
epicheírema: 181
 epicúreo: 12, 76, 101-132, 154s., 213, 219, 222s., 238
 epidíctico, discurso: 170
 epigrama: 93
 epílogo: 137
epimartyresis: 111-113
epiphorá (traslación): 94, 96
epísteme: 10, 25, 29, 31¹⁶, 32, 52, 193, 198
 epistolográfico, método: 263
 epopeya: 19, 66, 93,
 equivocidad: 214, 223
erótéma: 153²⁷
 error: 79, 108, 111, 117, 210
 escéptico: 103, 124, 209s., 219, 237
 escriba: 263
 Escrituras, Sagradas: 206s., 210, 250, 255, 258, 264s.
 escuela del Jardín: 103
 escuela médica
 — cnidia: 25s.
 — ecléctica: 191
 — enciclopedista: 191
 — itálica: 25
 — metódica: 191
 — neumática: 191
 escultor: 87, 189
 esencia: 42, 47, 49-51, 56, 129, 130³⁰, 131s., 194
 espacio: 105-107, 152
 estado de causa (v. *tb. stasis, status causae, constitutio*): 172, 175, 182
 — conjetural: 172, 175s., 182, 185
 — jurídica: 172
 — legal: 172
 estandarte: 162
 estatuaría: 89, 123
 estética: 85, 88
 estilo: 65, 94, 184, 262, 264
 Estoa: 101¹, 103, 133-157
 estoico: 12, 32, 76, 101-104, 112s., 118-121, 123-130, 133-157, 166, 199s., 202, 205, 213, 216-223, 225, 227²³, 230, 238, 245, 250
 estrategia: 10, 20, 167s.
 ética: 29, 66¹², 81²⁶, 91⁴², 92, 97, 102, 104, 135s., 193
 etimología: 42s., 161s.
 etiología: 24, 201, 260
 Evangelio: 249, 254, 264, 270
 evidencia: 75, 79, 84, 98, 108, 110, 113s., 124, 126, 155, 198
exegetiké: 32¹⁸
 exordio: 175
 experiencia: 23, 25s., 28, 45, 52, 70, 80, 87, 92, 94, 105s., 108, 110, 113s., 119, 125s., 128-132, 139, 141s., 154s., 168, 193s., 198, 235, 245s.
 expresión: 38s., 65-67, 73, 86s., 116, 137, 140, 145, 152, 162, 179, 199, 219, 222, 255s., 259, 264
 éxtasis: 88
extýpon: 143
 fábula: 91, 183, 189
 falacia: 59
 falsedad: 43, 65, 74, 112, 119
 farmacólogo: 191
 fenómeno: 24, 26s., 32s., 38, 42, 104, 108, 111-114, 125, 130, 132, 155, 164-169, 194, 197, 218, 235, 255
 ficción: 87, 91s., 250
 figura: 89, 131, 162, 245
 — de dicción (*locutionum modis*): 184, 214, 242³³, 254, 258-260, 263s.
 — del silogismo: 77s., 81
 filosofía: 10, 12, 22-24, 27-30, 41, 60, 62⁵, 75, 99, 101s., 104, 122, 133,

- 135, 157, 159, 167, 170, 184, 192s.,
200, 206s., 209s., 216, 225
- del lenguaje: 56, 216, 224-226, 234
- física: 102-104, 135s., 193
- fisiognómica: 67, 79s.
- forma: 47, 49, 52, 54, 60, 63, 203, 248
- futuro: 20, 27, 129, 151²³, 167s., 186, 201²⁸
- género: 31, 40
- categoría: 50, 81, 94, 96, 98, 146, 194
- del discurso: 57, 66, 87³⁶, 91, 93s.,
170, 175, 178-180, 182, 184
- geometría: 167, 192, 209
- gusto: 39, 49, 116, 162, 187, 228, 238-
240, 249, 253, 256s., 260
- gimnasia: 22, 30, 60, 88
- gramática: 35, 40, 61, 146, 199, 205s.,
208s., 211, 214, 216s., 220, 223s.,
226, 242³³, 254
- gramáticos
- alejandrinos: 153, 200, 215, 219s.,
224, 227²³
- latinos: 153, 184, 217¹⁴, 220
- grámma* (letra): 38, 69, 145
- hablar (*légein*): 48, 145, 148
- hegemonikón*: 140, 143
- hékaston*: 26
- herejía: 265⁵², 267s.
- hermenéutica: 208, 210⁸, 250, 252, 260⁴⁶
- heteroiosis* (*v. tb.* alteración): 140
- hipólepsis* (*v. tb.* suposición): 119
- hipótesis (*v. tb.* cuestión particular): 24,
170, 175, 185
- historia: 27s., 83, 91, 133, 207, 260
- de la educación, 184
- de la literatura: 184
- de la lógica: 68
- de la medicina: 21, 195
- homoíoma*: 66s., 71, 73, 120
- homonimia: 45⁸, 223
- horkikón*: 153²⁷
- huella: 140, 152, 162, 252
- hypárchein*: 151
- hyphistánai*: 151
- hypomnestikón* (signo rememorativo):
125, 155, 202
- hypothetikón*: 153
- iconicidad: 58, 102, 132
- icono: 24, 50, 71, 90s., 180, 240
- idea: 47, 52, 54-56, 60, 109, 246, 248
- innata: 138
- universal (*v. ennoia*)
- identidad: 43, 230, 270
- ídion* (signo particular): 125s.
- ignorancia: 144
- , perfecta: 198
- iluminación: 224s., 233, 237, 246-248
- ilusión: 87, 93
- imagen: 49s., 52, 54, 58, 67, 70s., 73, 78,
86-89, 95, 107-111, 113, 115, 118,
140s., 162, 178, 180, 189, 214, 242,
245-248, 257, 262
- imaginación: 90s., 108, 116
- imago*: 162, 178, 180, 189
- imitación: 42, 49s., 52, 62s., 66s., 71,
86-89, 91, 93, 184, 210⁸, 263
- imposición (de nombres): 42, 70
- impresión: 108s., 113, 116, 119, 137s.,
140-143
- inconcebibilidad: 127, 130
- incorpóreo: 121, 140, 146s., 150s.,
154-156, 246
- indicio: 17, 19-21, 23s., 26s., 38, 57s.,
64, 67, 74, 79s., 83, 85, 102, 114,
162, 172s., 177, 186, 188, 198, 203,
223, 268
- inducción: 28, 76, 80, 102, 115⁹, 129,
181, 189
- inferencia: 20, 26s., 38, 58s., 75-82,
89-91, 102, 106, 108, 110-115,
124-132, 136, 139, 142¹⁴, 153s.,
157, 168s., 173, 176s., 185,
187-189, 193-195, 197-200, 203,
210, 217s., 221, 223s., 257
- inmotivado: 151
- innovación: 25, 90, 170, 174
- inquisición (*pyśma*): 153
- insignia: 162, 253
- inteligible: 55, 60, 221, 228, 232s.,
235-237, 245, 246³⁷, 248, 251
- intencionalidad: 47, 162, 211, 253,
255-257
- interpretar: 25, 30, 221, 231, 258
- invalidez: 126, 128, 131
- invención: 53, 90, 136, 170, 175
- investigación (*quaestio*): 182
- invocación: 153

- jeroglífico, método: 263
 judicial, retórica: 136, 160, 170, 175, 185
 judío: 264, 268
 juicio: 105, 108s., 111-113, 119,
 142, 246, 248, 257
- katálepsis*: 109, 138s., 143, 203
kátharsis: 62s., 91⁴², 92
kledón: 33, 164
koinaí ennoiai
 (nociones generales): 141, 144
koinón (signo común): 125
- laudatoria, retórica: 136
 lectura: 10s., 13s., 92
 legal, estado de causa: 170-172, 175
 legislador: 42s., 50s., 163
lektón: 118, 121, 137s., 144-156, 219-
 221, 227
 — completo: 155
 — incompleto o defectivo: 152s.
 lengua: 15, 19, 35, 45, 75, 94,
 117-121, 159-161, 164, 166, 189,
 190¹⁶, 191, 199s., 206, 215s., 222,
 224, 230, 236, 242, 247-249, 253s.,
 256, 261
 lenguaje: 12, 18, 22, 27, 35, 37, 39-41,
 43-48, 50s., 53-56, 58, 62, 66, 69,
 75, 94s., 99s., 102-105, 109, 115-118,
 120, 135, 137, 145-147, 149, 180,
 192, 199, 201, 207, 211, 224, 226,
 228, 230, 234-236, 238-244, 249,
 256, 261, 263
 — de los sordomudos: 238-240
 — gestual: 238
 — kyriológico: 263
 —, origen del: 41, 43, 115-118, 120
 letra (*v. tb. grámma*): 38², 42, 69, 145,
 212, 220
léxis: 64s., 94, 145, 153, 199s., 219-221
 lírica: 69, 93
 literatura: 10, 22, 184, 205
locus (*v. lugar común*)
locutionum modis (*v. figura de dicción*)
 lógica: 58s., 68, 74, 82, 102, 104, 113,
 116, 124, 130, 132, 134-136, 151²²,
 154, 157, 159, 174, 188, 192s.,
 199s., 211, 217, 220s.
logiké phantasía: 141
logismós: 25s., 115, 196
- lógos*: 18, 39s., 46, 48, 51s., 54s., 62,
 64s., 68, 75, 135, 138, 145, 153,
 193, 195s., 200, 219, 245³⁶, 250⁴¹
 — *apophantikós*: 75
 lugar común (tópico, *locus*): 84, 157, 206
- maniqueo: 207, 209
 mántica: 31-35, 163s.
 marca: 16s., 161s., 182, 261
 materialismo: 105
 medicina: 10, 20-30, 62⁶, 75, 79, 102,
 160, 163, 190-204, 219
 medio de imitar: 93
 melodía: 66, 88, 243
 memoria: 28, 53, 221, 226, 242, 245,
 247s., 256s., 267s., 270
 — parte del discurso: 137, 175
 mencionar: 40, 212-214, 220
 mente (*diánoia, noûs*): 65, 104, 107,
 110s., 127, 145, 147, 150
 metáfora: 53, 57s., 90, 92-100, 135, 214,
 258s., 263
 metalenguaje: 94
 método: 27, 60, 113, 127, 129, 132, 154,
 194, 250⁴¹
 — analógico: 23, 25, 128
 — científico: 24-26, 60s.
 — epistolográfico: 263
 — etimológico: 46
 — semiótico: 26s., 124
 — simbólico: 262-264
 metonimia: 46⁸, 97, 214
mímeisthai: 66
mímêsis: 42s., 48s., 57s., 62s., 66, 85-92,
 99, 254, 263
mîmos: 66
miraculum: 166
 modo de significar: 50
monstrum: 166
 moral: 42, 67, 88, 104, 123, 260
morphé: 245³⁶
mythos: 88, 91-93, 137
- narración: 66, 87, 91, 175, 189, 250⁴¹
 narrador: 87
 naturaleza: 16, 22s., 25, 28, 31s., 41-43,
 49, 53, 78, 80, 86, 90, 101, 105-
 107, 112, 115-117, 121, 129, 131,
 135s., 151, 165-167, 178, 188, 193s.
 naturalismo (lingüístico): 40-47

- navegación: 19s., 160, 167s.
necesidad: 23, 28, 51, 77, 105, 130
neoplatónico: 55, 205, 207, 209, 225
neumática, escuela médica: 201
noción (*notitia*): 247
— general (*v. ennoia*)
noein: 35, 119
noema: 74s., 117-119
nóesis katholiké (idea universal, *v. ennoia*)
nombrar: 48, 151
nombre: 39-54, 64s., 68, 72-75, 88³⁷, 94-96, 109, 116-118, 120s., 146, 199s., 214, 217¹⁴, 227-230, 235, 258
— común (*prosegoría*): 146
— especial: 230
— general: 230
nomothêtes: 42s., 50s., 116
noûs (mente): 52, 119
Nueva Academia: 167
- ocultar: 18, 173
oculto (*v. tb. ádelon*): 114, 212, 250
oda: 93
oiesthai (creer): 85
oionomancia: 33
omen: 33, 164s.
ónoma: 39-41, 44, 52, 54, 64s., 146, 200
onomázein: 48
opinión (*v. tb. dóxa*): 53s., 60, 62, 79s., 84, 109, 111, 119, 139, 176-179, 189
oposición: 18, 29, 65, 68, 112, 144
oráculo: 32, 164, 166, 169, 263
orador: 83, 97, 99, 170, 172, 174-176, 180-182, 184s., 187s., 226
oratio (discurso): 182, 190
orden
—, dar una: 16s., 151, 153s., 268
—, tener: 122, 161, 202
órganon: 58s., 61, 127, 136
oroi: 202
ostensión: 238-239
ostentum: 166
- Padres de la Iglesia: 205, 262
palabra (*v. tb. verbum*): 15, 18, 28, 33s., 40, 44s., 48-50, 53-56, 68s., 71-74, 83, 86, 104s., 109, 114, 116-119, 146s., 150, 165, 175, 190, 200, 210-215, 217-233, 235-239, 241, 243s., 247, 249-253, 256s., 260s.
— interior: 222, 243s., 247, 249
parábola: 180, 262, 264
paradeigma: 71, 76, 83, 180s., 189
partición oratoria: 175s.
paryphistámenon: 147, 150, 227²³
pasado: 27s., 38, 151²³, 186, 201
pasión: 61s., 65, 92, 156, 176, 256
páthe: 104, 127
pelagiano: 207
pensamiento: 44s., 51, 54-56, 65, 74s., 78, 107, 137s., 140s., 146-150, 152, 232, 236, 241-248, 253
pensar: 44s., 105, 119, 150, 165, 243, 247
percepción: 91⁴¹, 106-109, 114, 142, 252
peripatético: 67, 147, 170, 181
peroración (*peroratio*): 137, 176
persuasión: 62s., 175
phainómenon: 26, 114s., 124, 127, 130
phantasia: 70, 107, 111, 124, 127, 138-145, 149s., 152
— racional: 141
phantasma: 52, 141
phoné: 40, 64, 69s., 145, 147, 199, 219
phýsis: 22-24, 27, 135, 193
pintor: 87s., 189
pintura: 49, 62, 87, 89
pistis: 52, 83
plausible (*v. tb. eikós*): 34, 60s., 76, 80
poesía: 63, 66, 87s., 91, 93, 250⁴¹
poeta: 10, 19, 32, 87, 92, 96-98, 189, 263s.
poética: 57s., 62, 64-66, 88s., 91-94, 97-100, 123, 159, 184
poiesis: 62, 63, 88
polis: 101
portentum: 162, 166
potencia(s): 24, 132
pragma: 29, 69, 147, 150, 263
precomprensión: 92
preconcepto: 103s., 109-111, 118s., 121, 127, 141, 144s.
predicación: 48, 74
predicción: 33, 165, 168
pregunta: 136s., 151, 153s., 170, 202
prejuzgado: 177s.
presagio: 164-166, 168
presente: 27, 83, 186, 201s., 242

- presocrático: 46
 principio
 — general: 129
 — inmutable: 29
 — teórico: 22s., 25, 195, 198
 probable (*v. tb. éndoxos*): 20, 60s., 76, 78, 141¹², 168s., 172, 174, 176-179
 proclama (*prosagoreutikón*): 153
 prodigio: 32s., 163-166
 profano: 141
 profecía: 164
 proferir (*prophéresthai*): 145, 148, 152, 211s., 220s., 249
prognosis: 28, 200, 202
prólepsis: 103s., 109-111, 118s., 121, 127, 141, 144
 prólogo: 137, 241
 promesa (*horkikón*): 153, 173
 pronóstico: 27, 162, 186, 195, 201²⁸, 202
 pronunciación: 175, 214
proportio: 190
 proposición: 48, 76, 78s., 126s., 130, 132, 136, 138, 142, 145s., 153-157, 170, 176, 181s., 210, 218, 220, 230, 238
 — definida o determinada (*horisména*): 238
 — demostrativa (*prótasis apodeiktikés*): 76, 82, 156
 — *effatum*: 151
 — indefinida o indeterminada (*aórista*): 238
 — intermedia (*mésa*): 238
proresis: 21, 25, 202
 prosa: 66, 93
prosagoreutikón (proclama o invocación): 153
prosegoría (nombre común): 146
prostaktikón (orden): 153
prótasis apodeiktikés (proposición demostrativa): 82, 156
 proyección: 104, 110, 127
 — representativa (*phantastiké epibólés dianoés*): 108, 110s.
 prueba: 17s., 20s., 23s., 26s., 30, 39, 62-64, 67-74, 76¹⁹, 77, 79s., 83, 85, 97, 108, 112, 119, 126, 128-130, 172s., 177-179, 182, 185-190, 217, 219, 221
 — artística: 175, 182, 185
 — inartística: 182, 185
psophós: 70
quadrivium: 209
raciones aeternae (*v. razones eternas*)
rationotinatío: 181s.
 razón: 18, 26, 43, 55s., 60, 135, 140, 145, 149, 185s., 210s., 226, 246, 250
 — razones eternas: 245s.
 razonable: 76, 168, 207
 razonamiento: 21, 26, 59s., 68, 76-80, 89, 110, 115, 119, 136, 165², 168, 175, 181s., 187, 189s., 195s., 198s., 211
 referencia: 70, 52, 109, 230, 236
 refutación: 83s., 172, 175s.
 refutaciones (*elénchoi*): 83, 175
 religión: 161, 163s., 166, 169
 réplica: 86, 137
 representación: 47-52, 54, 56-58, 62, 66, 69-71, 73, 82, 85-92, 99, 103s., 111, 121, 127, 137-145, 149, 152, 162, 217s., 243, 257, 263-265
res: 211s., 213⁹, 220, 248, 260
 rétor: 178s., 183s.
rhêma: 39s., 48, 52, 54, 64s.
 risa: 184
 ritmo: 66, 88, 190, 209, 243
 rito: 31, 163, 265s.
 ruego (*aratikón*): 153, 165
 sabiduría: 53, 133, 135, 151, 175, 210, 233, 244s., 248, 252
 sacerdote: 21, 206-208, 264
 sacramento: 264s.
 sacrificio: 24, 186
sapientía (sabiduría): 245
sêma: 16s., 38, 162
semáinein: 16-18, 20, 27, 34, 39, 64, 67, 147, 196, 199, 201, 217¹⁴
semainómenon: 121, 137, 145, 147, 150, 153, 156s., 220
semáion: 121, 137, 146, 153, 156s., 220
 semántica: 19, 38³⁹, 48-51, 54, 69, 74, 90, 92, 115, 117s., 121, 132, 156
sêmántor: 17
seméion: 16-18, 26s., 32, 38, 40, 63s., 67, 69, 71-74, 76, 78-80, 82-85, 114, 124, 126s., 153, 156s., 161s., 179, 183, 186, 188, 196-198, 202s., 218, 255
semeíon: 20, 113s.

- seméiosis*: 124, 196s., 200, 202s.
semeiotikón: 196s.
semeiotón: 156
 semejanza (*v. tb. homoiómata*): 37, 58, 67, 69, 71, 76²⁰, 78²³, 85, 87, 96-99, 110, 119s., 141¹³, 144, 161, 169, 176-179, 181-183, 189, 213, 240, 244, 247, 254, 260, 269
semiosis: 15, 37, 57, 66s., 69, 74s., 90s., 102, 124, 127, 203, 211, 217s., 220, 223, 234-237, 252
 sensación (*aisthésis*): 24, 38, 79, 104s., 107, 111, 113s., 119, 127, 138, 140, 214
 sentencia
 — *gnomé*: 83s.
 — judicial: 171, 185
 sentido
 — órgano: 39, 45, 88, 107-110, 113, 118s., 138-142, 151, 164s., 167, 169, 177, 183, 188, 200, 230, 232s., 235, 237, 243, 245, 247, 250, 252s., 257
 — significado: 9s., 45, 90, 114, 117, 137, 145, 157, 159, 214, 230, 259s., 262, 264, 270
 sentimiento (*páthe*): 104, 114, 116, 127, 144
 señal: 16-19, 30-35, 38s., 162, 165s., 173, 243, 249, 252, 262, 268-270
 separación: 74s.
 ser: 40, 44, 46-48, 55, 74, 78, 81, 86, 89s., 93, 151s., 166, 247, 263⁵⁰
 Sibila de Cumas: 164
significabilia: 228, 235, 250s.
 significación: 37, 39, 50s., 68-70, 102s., 118-121, 133s., 145, 147, 156s., 163, 197, 200s., 203s., 211, 217, 219s., 223, 226s., 232, 234-239, 258
 significado: 34, 45, 49, 51, 53, 55, 65¹⁰, 69s., 75, 77, 79s., 85, 96, 115-118, 121, 128, 132s., 137, 144-150, 153, 156, 165, 173, 199s., 203s., 211, 213s., 217, 219, 221s., 224, 226s., 229-232, 235-237, 240, 249-251, 255s., 259s., 262
 significante: 95, 121, 144, 146s., 150, 154, 156, 196, 218¹⁵, 224, 259
significatio: 203, 236, 258
 significatividad: 203
 significativo: 15, 27, 37, 64, 65¹⁰, 67, 70, 73, 164, 200
significatum: 236
 signo(s)
 — celeste: 20, 114
 — común (*koinón*): 125
 — convencional: 16, 30s., 45, 67, 70-73, 117, 120, 213, 218, 240, 255
 — convenido: 30s., 165
 — dado (*datum*): 221¹⁷, 252s., 255, 257
 — indicativo (*endeiktiké*): 27, 125, 155, 201s., 237²⁸
 — lingüístico: 15, 57s., 68, 218s., 221, 223, 237
 — natural: 16, 33, 70-73, 79, 81, 85, 116s., 120s., 146, 213, 221¹⁷, 222s., 240, 253, 255-227
 — particular (*idion*): 125s.
 — propios (*propria*): 254
 — reflexivo o autorreferente: 228
 — rememorativo (*hypomnestiké*): 125, 155, 201s.
 — secreto: 30
 — transpuesto o trasladado: 254, 257-260, 269s.
signum: 30, 159-162, 169, 172s., 177-179, 183, 186, 203, 206, 211, 217, 228, 240, 252, 268
 sílaba: 42s., 48, 65, 165, 220, 243
 silogismo: 76s., 81, 130³⁰, 171, 181, 189, 198
silogistikón semeion: 196
 símbolo: 17, 30s., 35, 41, 50, 55, 68-70, 73, 75, 82, 147, 218, 255, 261-270
 Símbolo de los Apóstoles: 265, 269
similitudo: 189
 simulacro (*v. tb. eidolon*): 52, 54, 107-109, 119, 142s.
simulacrum: 162
 sincategoremático: 66, 227, 235s.
 sinécdoque: 96, 214
 sinonimia: 223, 230
 síntoma: 24s., 27, 67, 73, 81, 114, 156, 162, 197s., 201s.
 sofística: 25¹¹, 46, 174
sôma: 16, 25, 38, 52, 145
 sonido
 — articulado: 69s., 73, 145, 212, 219-221, 226

- inarticulado: 70
- vocal: 45, 64s., 69-74, 147, 242
- sophismata*: 29
- sordo: 39, 238-240, 256, 260
- sortes: 165
- species*: 245³⁶, 247s., 252, 257
- stasis* (v. estado de causa)
- status causae* (v. *tb.* estado de causa): 170, 175, 185
- subsistente: 147, 150
- sueño: 32, 109, 141, 164, 167, 169
- suposición
 - *adsumptio*: 182
 - *hipolépsis*: 119
 - *hypothetikón*: 153
- sustancia: 63, 132, 198s., 257
- sustitución: 95s., 223
- symbolé*: 262⁴⁹, 266, 270
- symbolon*: 16, 30, 39, 63s., 67, 72-74, 161s., 255, 261⁴⁷, 262, 268
- sýmbolos*: 31, 33s.
- sýmptoma*: 196s., 200
- syndesmós*: 65, 146
- synkatáthesis* (v. *tb.* asentimiento): 138
- syntheké nómos*: 41

- téchne*: 25, 28s., 31s., 76, 141, 193, 196
- tejido (texto): 190
- tekmaíno* (*tekmaíretai*, *tekmaíresthai*): 18-21, 23, 25
- tékmar* (o *tékmor*): 18-21, 30
- tékmarsis*: 196-198, 200
- tekmérion*: 18, 20s., 26s., 39, 63s., 77-80, 82-85, 90, 126, 153, 161s., 179, 182s., 186-188, 196-198, 200, 218
- teología: 208
- térata*: 32
- tésera (*tessera*): 162, 165
- testimonio: 111-114, 177s., 182, 185, 244, 246s.
- thaumázein*: 89
- thysiais*: 34
- tiempo: 28, 64, 67, 91, 151s., 173, 214
 - clima: 162, 187
- tragedia: 30, 62, 91, 93
- trama: 88, 90-92

- trané*: 143
- transposición: 141¹³, 144
- traslación: 94s., 127, 259
- traslativa, constitución: 171, 175
- translatum* (v. signo transpuesto o trasladado)
- triángulo semiótico: 54, 68, 71
- Trinidad, Santísima: 207, 242, 244, 249, 251s., 265
- trivium*: 209
- tropo: 127, 184, 254, 258s.
- tropología: 262
- týche*: 25
- tychánon*: 121, 147, 149, 220
- týpos*: 107
- týposis*: 140, 143¹⁶

- universal: 55, 77s., 91, 109, 119s., 183, 256
- unívoco: 214

- vacío: 105s., 110, 112-115, 121, 125, 127, 129s., 151s.
- validez: 110, 126, 128-132, 176
- Verbo divino: 242, 244
- verbum*: 211-213, 220-224, 228, 230, 243, 248s.
- verdad: 18, 21, 25, 30, 42-44, 48, 51-54, 60-62, 65, 74s., 87, 102, 104s., 111-113, 120s., 124, 127, 134, 136-139, 142, 144, 147, 152-155, 198, 207-211, 214, 217, 219, 222s., 225s., 230, 232s., 244³⁵, 245-248, 263s., 267, 269, 270
- verisimile*: 182s., 188
- verosímil (v. *tb.* *eikós*): 62, 76-79, 83s., 176s., 182s., 187-189, 199
- vestigio: 162, 182s., 186, 242, 251, 252⁴³
- vida buena: 134
- visible: 23, 26, 39, 114, 162, 203, 228²⁵, 230, 240, 243, 248, 253, 264s.
- visión: 107-110, 140, 242, 243³⁴, 244s., 247s.
- visum*: 139s., 143¹⁵
- voluntad: 19, 164, 233, 242, 246, 252s.
- voz: 17, 33s., 38, 52, 65s., 70, 80, 117, 145, 147, 212, 214, 217, 233, 243, 256

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abraham: 250
 Adán: 265
 Adeodato: 225-232, 239
 Aecio: 138⁸, 141
 Agustín de Hipona: 12s., 133, 146, 148, 153²⁸, 177, 178¹⁰, 205-270
 Alarico: 205
 Alcmán: 19
 Alcmeón de Crotona: 22-24
 Alejandría: 192
 Alejandro Magno: 83, 101, 161
 Alejandro de Afrodisias: 59, 136
 Amafinio: 121s.
 Ambrosio de Milán, san: 206s., 209, 266-270
 Ammonio de Hermia: 70, 72, 148s.
 Anaxágoras: 17, 25, 31, 46
 Anaxímenes de Lámpsaco: 12, 85-88, 172s.
 Andrónico de Rodas: 59¹
 Anfiarao: 35
 Anténor: 180
 Antíoco de Ascalón: 216²⁷
 Antípater de Tarso: 128²⁸
 Antístenes: 35, 47⁹
 Apolo: 33, 263
 Apolonio de Rodas: 20
 Apolonio Díscolo: 227²³
 Arcágotos: 191
 Arcesilao: 142
 Ares: 94-96
 Aristófanes: 33
 Aristóteles: 12, 15, 19-21, 27-31, 49¹⁰, 56-100, 102, 105, 118-121, 124, 126, 132s., 145, 147, 153, 156, 170, 172-177, 179, 181, 183, 185-190, 192s., 199, 204s., 218, 221s., 245, 254s., 259, 261
 Artemidoro: 32
 Asclepiades de Bitinia: 191, 198
 Atalanta: 187, 189
 Ateneo: 201
 Augusto: 183
 Aulo Gelio: 262, 269
 Áyax: 172s.
 Babel: 253
 Balbo: 121¹⁵
 Basíldes: 150
 Boecio: 13, 69¹³, 70-72, 261⁴⁷
 Bromio: 127, 129, 132
 Calcas: 35
 Carnéades: 167
 Catón el Censor: 261
 César: 166
 Cicerón, Marco Tulio: 32, 59, 109, 121-123, 129, 140, 142-144, 162-172, 174-183, 185, 188-190, 205, 215-218, 226, 229, 232, 257, 261
 Cicerón, Marco (hijo de Tulio): 182
 Cicerón, Quinto: 122¹⁶, 166s.
 Cirilo de Jerusalén: 269
 Cleantes: 146, 250⁴¹
 Clemente de Alejandría: 207, 258, 262-264
 Cleóstrato: 17
 Clitón: 87
 Cómodo: 191

- Corinto: 192
 Cornificio: 171-174
 Craso, Marco: 165
 Crátilo: 38, 42s., 47, 49s.
 Crisipo: 32, 138⁸, 140, 143, 146, 154, 250⁴¹

 Deméter: 34, 46
 Demetrio de Laconia: 123, 127, 129
 Demócrito: 35, 46, 105-107
 Diocles de Magnesia: 138, 140
 Diodoro: 154
 Diógenes de Babilonia: 128²⁸
 Diógenes de Enoanda: 103
 Diógenes de Magnesia: 146
 Diógenes Laercio: 32, 44, 103s., 109s., 114, 118s., 127, 128²⁸, 135s., 138, 140s., 143, 145s., 149-152, 154, 216
 Dioniso: 94, 96
 Dionisio de Cirene: 128, 130s.
 Dionisio de Siracusa: 53
 Dionisio de Tracia: 146, 153, 217¹⁴, 219s.
 Dioscórides: 191
 Donato: 217¹⁴

 Empédocles: 22-25, 107
 Epicuro: 101-121, 123, 141, 253
 Eros: 20³
 Esfero de Bósforo: 32, 142
 Esmirna: 192
 Esopo: 17, 21⁵
 Espeusipo: 135
 Esquilo: 17, 21⁵, 30, 34
 Esquines: 181
 Estagírita (*v.* Aristóteles)
 Etruria: 163
 Euriclea: 16
 Evodio: 239

 Filipo: 83
 Filócoro: 32-34
 Filodemo de Gábara: 102-104, 112, 121-132, 204
 Filón: 154, 218¹⁵
 Filopón, Juan: 59¹, 148
 Firmiliano de Cesarea: 265

 Galeno: 12, 160, 191-204
 Gorgias: 43, 47, 56

 Hades: 34
 Hecateo de Mileto: 17
 Heráclito: 17, 18, 20, 37, 43s., 46
 Hermágoras de Temno: 170, 172, 174-176, 184
 Hermógenes: 38, 41-45, 48, 53s.
 Hermogeniano: 210⁷
 Heródoto (médico): 201
 Heródoto de Halicarnaso: 27
 Hesíodo: 17, 19
 Hesiquio de Alejandría: 20
 Hipócrates: 21, 23, 27, 195-197, 199
 Homero: 16s., 21, 38, 87s.
 Horacio: 123

 Iliria: 180
 Insubro, Catio: 121

 Jacob: 250
 Jenócrates: 135
 Jenofonte: 28, 33s., 85, 87
 Jerónimo, san: 122, 206
 Justino, san: 262

 Llull, Ramon: 55
 Lucio Vero: 191
 Lucrecio: 103, 107⁴, 108, 116s., 122s., 238

 Marco Aurelio: 150, 191
 María de Betania: 257
 Mario Victorino: 178
 Marquand, A.: 124
 Melampo: 32, 35
 Metis: 20
 Moisés: 250
 Mopso: 35
 Neptuno: 17, 180
 Novaciano: 265⁵²

 Odiseo (Ulises): 16, 33¹⁹, 96, 172
 Orígenes: 146¹⁸, 207, 262, 264

 Pablo de Tarso: 229, 242, 254, 258, 268
 Parménides: 43-45, 56, 105
 Parrasio: 87, 142
 Peirce, C. S.: 9, 24, 76²⁰, 80, 90s., 102², 114, 124, 142, 168, 226, 236
 Penélope: 16
 Peña: 20³
 Pérgamo: 191s., 200

ÍNDICE DE NOMBRES

- Perséfone: 34
 Pisón, Lucio Calpurnio: 103, 123
 Platón: 12, 15s., 20³, 21, 25⁹, 27-31, 37-56, 59, 64-66, 68, 78²³, 85-87, 93, 105, 112, 116, 121, 135, 137, 192s., 199, 213, 246, 262
 Plauto: 262
 Plinio el Viejo: 262, 269
 Plotino: 205
 Plutarco: 31s., 118, 121
 Póros: 19, 20³
- Port-Royal: 224
 Posidio: 216
 Posidonio: 32, 137, 166, 192s.
 Prisciano: 146
 Proclo: 45, 46⁸
 Pródico: 43, 46
 Protágoras: 43, 46
 Ptolomeo Filopator: 142
- Quintiliano, Marco Fabio: 98, 171, 179s., 181¹³, 183-190, 215, 218, 258s.
- Rabirio: 121
 Rómulo Augústulo: 205
- Saussure, F. de: 9, 15, 218¹⁵, 224
 Séneca: 146¹⁸, 151s.
 Servio Honorato, Mario: 262
 Sexto Empírico: 32, 103, 108, 111s., 121, 124-126, 135, 139⁹, 140s., 147-157, 201s., 216, 220s., 237²⁸
 Sila: 166
- Sirón: 122s.
 Skótos: 19
 Sócrates: 28, 34, 38s., 41-43, 46-51, 53, 77, 79, 87, 181
 Sófocles: 17
 Sorano: 191
 Spengel, L.: 83
 Suetonio: 169
- Tácito: 169
 Tékmor: 19
 Temistio: 148
 Teodoro de Mopsuestia: 269
 Teofrasto: 181
 Terencio: 262, 269
 Tertuliano: 265
 Tetis: 19, 20
 Teucro: 172
 Tiresias: 35
 Troya: 30, 180
 Tucídides: 25¹¹, 27
- Varrón: 153²⁸, 215-217, 220, 221¹⁸
 Veleyo: 121¹⁵
 Victorius, Petrus: 83, 171
 Virgilio: 123, 180, 205, 213, 216, 227, 236, 262
- Wittgenstein, L.: 225, 239
- Zenón de Citio: 101¹, 139s., 142s., 146, 250⁴¹
 Zenón de Sidón: 123, 127, 129
 Zeus: 16s., 19, 31, 33¹⁹, 40

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Introducción</i>	9
1. LA GRECIA PREPLATÓNICA: LAS TRIBUS DE LOS SEMAS	15
1. Signos y señales	16
2. Signos y pruebas	18
3. Signos y símbolos	30
2. PLATÓN: REFLEXIONES SOBRE EL LENGUAJE	37
1. La terminología semiótica de Platón	37
2. Naturalistas y convencionalistas	40
3. Las teorías semánticas del <i>Crátilo</i>	48
4. Semiótica y teoría del conocimiento	51
5. Lenguaje natural y lenguaje ideal	54
3. ARISTÓTELES: SEMIÓTICA Y TEORÍA DE LA ARGUMENTACIÓN	57
1. El lugar de la semiótica en la teoría aristotélica	58
2. La terminología semiótica de Aristóteles	63
3. El símbolo lingüístico	68
4. La concepción inferencial de los signos	75
5. La semiótica en la retórica de la época aristotélica: la <i>Retórica a Alejandro</i>	82
6. La representación mimética	85
7. El mecanismo semiótico de la metáfora	92
4. LOS EPICÚREOS: LA INFERENCIA SÍGNICA	101
1. La canónica de Epicuro	104
1.1. El conocimiento sensible	104
1.2. El conocimiento inferencial	111
1.3. El lenguaje	115

2. El epicureísmo en Italia.....	121
3. La controversia sobre la inferencia sígnica.....	124
4. La semiótica epicúrea en el <i>De signis</i> de Filodemo.....	127
5. LOS ESTOICOS: LA COMPLEJIDAD DEL SIGNIFICADO	133
1. Los confines de la dialéctica	135
2. Del pensamiento y sus representaciones	137
3. Semiótica del lenguaje	145
4. Signo e inferencia.....	153
6. DEL FIN DE LA REPÚBLICA ROMANA AL ALTO IMPERIO: LA SEMIÓTICA EN LA ADIVINACIÓN, LA RETÓRICA Y LA MEDICINA.....	159
1. El imperio de los <i>signa</i>	160
2. La adivinación en la cultura romana.....	163
3. La retórica romana.....	169
3.1. <i>Retórica a Herenio</i>	171
3.2. La retórica de Cicerón.....	174
3.3. Quintiliano: la oratoria y su función educativa.....	183
4. La semiótica médica	190
4.1. Galeno	191
4.2. Tratados pseudogalénicos.....	201
7. AGUSTÍN DE HIPONA: UNA TEORÍA GENERAL DE LOS SIGNOS.....	205
1. La teoría semiótica de la <i>Dialéctica</i>	208
2. Orígenes y trascendencia de la teoría semiótica de la <i>Dialéctica</i>	215
3. Semiótica, lingüística y filosofía del lenguaje: el <i>De Magistro</i>	224
3.1. El lenguaje y la significación.....	226
3.2. La capacidad reflexiva del lenguaje.....	228
3.3. Lenguaje y verdad	230
4. Los principios semióticos del <i>De Magistro</i>	233
4.1. Teoría de la semiosis	234
4.2. Sistemas semióticos no lingüísticos: la ostensión, el lenguaje de los sordomudos y el arte de los mimos.....	238
5. El lenguaje interior en el <i>De Trinitate</i>	241
5.1. El pensamiento y el lenguaje	241
5.2. El origen del pensamiento: la ciencia y la sabiduría	244
6. Clasificación general de los signos: <i>De doctrina christiana</i>	249
7. Los criterios de clasificación de los signos y su articulación	254
8. La noción de símbolo en la obra de Agustín y la patrística cristiana..	261
<i>Bibliografía</i>	271
<i>Índice de materias</i>	287
<i>Índice de nombres</i>	297
<i>Índice general</i>	301